

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXIII

Fasc. 2

MAYO - AGOSTO
1998

SUMARIO

ARTÍCULOS

P. DE LUIS, <i>Estructura de la Regla de san Agustín (III)</i>	227
I. JERICO, <i>Sobre el pecado de infidelidad. Sus especies y su gravedad según Pedro de Aragón</i>	371
P. PANDIMAKIL, <i>Giambattista Vico's Philosophy of Order</i>	323
LIBROS	377

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XXXIII



Fasc. 2

MAYO - AGOSTO
1998

SUMARIO

ARTÍCULOS

P. DE LUIS, <i>Estructura de la Regla de san Agustín (III)</i>	227
I. JERICO, <i>Sobre el pecado de infidelidad. Sus especies y su gravedad según Pedro de Aragón</i>	271
P. PANDIMAKIL, <i>Giambattista Vico's Philosophy of Order</i>	323
LIBROS	377

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

ADMINISTRACION
Estudio Teológico Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. 983 30 68 00 y 30 69 00
Fax 983 39 78 96
47007 VALLADOLID (España)

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

CON LICENCIA ECLESIASTICA

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

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. (980) 53 16 07
49080 Zamora, 1998

Estructura de la Regla de san Agustín (III)*

4.2. El libro décimo de las Confesiones ¹

El libro décimo de las *Confesiones* constituye uno de los textos más bellos que dejó escritos san Agustín. Los estudiosos del monacato no suelen detenerse en él; sólo su último párrafo despierta algún interés ². Nosotros creemos que el libro en su totalidad puede ayudar a comprender la Regla. Veamos en qué manera.

Como estructura del mismo bien podría aceptarse la siguiente: a) Una introducción (1,1-5,7); una primera sección (A) que consiste en un largo, y a veces lento, proceso de ascensión a Dios (6,8-27,38); una segunda sección (B) en que examina su conciencia respecto de las tres concupiscencias, que tiran de él hacia abajo y le impiden mantenerse unido a Dios (28,39-41,66); una tercera sección (C) en que presenta la función mediadora de Cristo (42,67-43,69); b) un epílogo, que contiene una confesión y decisión personal.

Si la estructura es esa, y no creemos que se pueda discutir ³, llama la atención que coincida exactamente con la que L. Verheijen estableció para la Regla, anteriormente señalada. A partir de aquí, ¿cabe pensar que cada una de las secciones se corresponda con la respectiva de la Regla? En principio no hay que descartarlo. En las páginas que siguen trataremos de comparar ambos textos. Seguiremos el mismo método empleado a propósito del DVR: cotejar sección por sección, y dentro de ellas, cuando proceda, unidad por unidad.

4.2.1. Comparación entre las secciones A de C10 y de la Regla

A diferencia de lo que constatamos a propósito del DVR, existe una correspondencia entre las secciones de la Regla y las de C10. Esta circuns-

* Cfr. *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 407-430; 33 (1998) 5-53.

1. En adelante C10.

2. *Conf.* 10,43,70 CC 27,193. Cf. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, 3,208.

3. A lo más, cabría pensar si no sería preferible incluir 43,70 dentro de la sección C, antes que considerarlo a parte como un epílogo. En todo caso, se pueden separar en cuanto que lo anterior expone la doctrina, y 43,70 la aplicación por Agustín mismo en referencia a su propia persona de la doctrina anterior.

tancia ayudará, sin duda, al lector y le ahorrará el esfuerzo de seguir razonamientos que se refieren a dos secciones de idéntico contenido, pero con numeración diferente.

La sección A de C10 se corresponde con los capítulos 6,8-27,38. Señalamos antes que su contenido consiste en un largo proceso de ascensión a Dios. Este se desarrolla según el esquema platónico –tan familiar para él– que parte del mundo exterior y pasa por el interior del hombre para llegar a lo que le trasciende ⁴. El término del proceso no es otro que Dios, reconocido como Verdad presente en el espíritu humano, y descubierto como Belleza siempre antigua y siempre nueva. Una Belleza que le ha asaltado por los cinco sentidos interiores y le ha permitido tener una experiencia inicial de ella. Esta experiencia no ha apagado su ansia, sino que la ha encendido todavía más. Le ha dejado deseoso de una más intensa posesión y le hace añorar el momento en que, por la posesión plena y definitiva, alcance la paz en Él. De hecho, esta parte acaba con el deseo de esa paz, *in pacem tuam* ⁵.

Si ahora leemos el primer capítulo de la Regla, advertimos en él tres contenidos principales: a) la tensión hacia Dios (*in Deum*); b) La unidad de almas y corazones (completada con la posesión en común de los bienes) ⁶; c) el honrar a Dios en los demás que son templos de Él ⁷. Ahora bien, de los tres sólo el primero, el *in Deum*, se encuentra en la sección A de C10. Aunque falta la fórmula en su literalidad, toda la sección está impulsada por un dinamismo *in Deum*; por otra parte, el contenido del *in pacem tuam* de C10 ⁸ remite al deseo de reposo en Dios del comienzo de la obra ⁹ y no es otra cosa que lo significado por el *in Deum* de la Regla.

¿Qué decir de los otros dos puntos? ¿Están ausentes de C10? En ningún modo. Mas, para detectar su presencia, se nos impone abandonar la sección

4. Cfr. S. PÔQUE, *L'expression de l'anabase plotinienne dans la prédication de saint Augustin et ses sources*, en *Recherches Augustiniennes* 10 (1975) 187-215.

5. Se trata del conocido texto de 10,27,38, «qui est l'un des sommets des *Confessions* et de l'oeuvre de saint Augustin toute entière» (L. VERHEIJEN, *Comme des amants... Dans Augustin évêque...*, p. 108; NA II,137): «Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amavi!... Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduidisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam» (CC 27,175).

6. «...cor unum et anima una» (R I,2); «... unianimiter et concorditer uiuere» (R I,8).

7. «Honorate in uobis inuicem deum cuius templa facti estis» (I,8).

8. Cf. M. SCHRAMA, *Praeposito tamquam patri oboediatur. Augustinus über Frieden und Gehorsam*, en *Augustiniana* 41 (1991) 847-878. «"Friede" ist der Begriff, mit dem Augustinus die Vollendung all unserer Güter in höchsten Gut zum Ausdruck bringen will» (p. 849).

9. *Conf.* 1,1,1 CC 27,1: «... fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te».

A y centrar la mirada en la introducción. Tampoco aquí se da coincidencia de términos, pero sí de conceptos. En la sección introductiva al libro san Agustín indica que no quiere recorrer el camino solo. Si, después de haber manifestado su pasado en los primeros nueve libros de las *Confessiones*, aceptó la petición que le fue dirigida de confesar su situación en el presente, lo hizo con el propósito de acompañar a los hermanos y sentirse acompañado por ellos en los logros y en los fracasos.

a) Acompañarlos con la lección de la propia experiencia. Así escribe:

«Este es el fruto de mis confesiones, no de lo que he sido, sino de lo que soy. Que yo confiese esto, no solamente delante de Ti..., sino también en los oídos de los creyentes, hijos de los hombres, *compañeros de mi gozo y consortes de mi mortalidad, ciudadanos míos y peregrinos conmigo*, ya me precedan, ya me sigan, ya caminen a mi lado. Estos son tus siervos, mis hermanos, que siendo hijos tuyos quisiste que fuesen señores míos, y a quienes me mandaste que sirviese, si quería vivir contigo de Ti¹⁰»¹¹.

Y en un capítulo anterior:

«Hazme ver con qué fruto hago yo esto. Porque las confesiones de mis males pretéritos..., cuando son leídas y oídas, excitan el corazón para que no se duerma en la desesperación y diga: "No puedo", sino que le despierte al amor de tu misericordia y a la dulzura de tu gracia...»¹².

b) Sentirse acompañado:

«Pero ¿qué fruto esperan sacar de esta pretensión? ¿Acaso desean unirse a mi acción de gracias al oír cuánto me he acercado a ti por don tuyo, y orar por mí

10. Este «vivir contigo de ti» tiene probablemente sentido escatológico, asociado al *in Deum*.

11. «Hic est fructus confessionum meorum, non qualis fuerim, sed qualis sim, ut hoc confitear non tantum coram te..., sed etiam in auribus credentium filiorum hominum, *sociorum gaudii mei et consortium mortalitatis meae, civium meorum et mecum peregrinorum*, praecedentium et consequentium et comitum vitae meae. Hi sunt serui tui, fratres mei, qui filios tuos esse uoluisti dominos meos, quibus iussisti ut seruiam, si uolo tecum de te uiuere» (*Conf.* 10,4,6 CC 27,157).

12. «... quo fructu ista faciam, eliqua mihi. Nam confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et texisti, ut beares me in te, mutans animam meam fide et sacramento tuo, cum leguntur et audiuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat: "Non possum", sed euigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae...» (*Conf.* 10,3,4 CC 27,156).

al oír cuánto me retardo por culpa de mi propio peso? A personas como esas me manifestaré. Pues no es pequeño fruto, Señor Dios mío, el que *muchos te den gracias por mí* (2 Cor 1,11) y muchos te rueguen por mí. Que su espíritu fraterno ame en mí lo que enseñas que hay que amar, y que deplora en mí lo que enseñas que hay que deplorar. Esto sólo cabe en un espíritu fraterno, nunca en un espíritu extraño...; el espíritu fraterno que, cuando aprueba algo en mí, se llena de gozo por mí, y cuando desaprueba algo en mí se entristece por mí, porque ya me apruebe, ya me desapruebe, me ama»¹³.

Además de querer que los hermanos le acompañen en su recorrido de gratitud y súplica hacia Dios, presenta tal comportamiento como un acto de culto al Señor. El texto continúa así:

«A personas como esas me manifestaré. Respiren ante mis bienes, suspiren ante mis males. Mis bienes son obras y dones tuyos, mis males son culpas mías y condenas tuyas. Respiren ante los primeros y suspiren ante los segundos, y el himno y llanto suban a tu presencia desde los corazones fraternos, turbúlos que te inciensan. Mas tú, Señor, deleitado con la fragancia de tu santo templo, *compadécete de mí, según tu gran misericordia* (Sal 50,3), por amor de tu nombre»¹⁴.

La imagen es inequívocamente cultural. Menciona, en efecto, el templo de Dios –los hermanos unidos a él en la acción de gracias y en la súplica de perdón–, los incensarios –los corazones de los hermanos–, la fragancia del incienso –lo que sale de los corazones: los himnos, el respirar ante los bienes presentes en él, y el llanto, el suspirar ante sus males–. Los mismos himnos y el llanto (cf. JI 2,17) son elementos tradicionales en el culto¹⁵. Los hermanos rin-

13. «Sed quo fructu id uolunt? An congratulari mihi cupiunt, cum audierint quantum ad te accedam munere tuo, et orare pro me, cum audierint, quantum retarder pondere meo? Indicabo me talibus. Non enim paruus est fructus, domine Deus meus, ut a multis tibi gratias agantur de nobis (2 Cor 1,11), et a multis rogeris pro nobis. Amet in me fraternus animus quod amandum doces, et doleat in me quod dolendum doces. Animus ille hoc faciat fraternus, non extraneus..., sed fraternus ille, qui cum approbat me, gaudet de me, cum autem improbat me, contristatur pro me, quia siue approbet, siue improbet me, diliget me» (Conf. 10,4,5 CC 27,157).

14. «Indicabo me talibus; respirent in bonis meis, suspirent in malis meis. Bona mea instituta tua sunt et dona tua; mala mea delicta mea sunt et iudicia tua. Respirent in illis et suspirent in his, et hymnus et fletus ascendant in conspectum tuum de fraternis cordibus, turbulis tuis. Tu autem, Domine, delectatus odore templi sancti tui, *miserere mei secundum magnam misericordiam tuam* (Ps 50,3) propter nomen tuum et nequaquam deserens caepta tua consumma imperfecta mea» (Conf. 10,4,5 CC 27,157).

15. *De serm. Dom. in monte* 1,10,27: «Quodlibet enim munus offerimus Deo, sive prophetiam, sive doctrinam, sive orationem, sive hymnum, sive psalmum...». Sobre el himno, cf. L. VERHEIJEN, *Prier Dieu par des Psaumes et des "hymnes"*, en *Augustiniana* 37 (1987) 75-144; NA II, 290-322.

den culto a Dios reconociendo sus dones en los bienes que posee Agustín y reconociendo las condenas divinas en sus males ¹⁶.

He aquí el resultado de la comparación:

Sección A¹⁷:

C10: Hacia tu paz.

Regla: Hacia Dios (R I,2).

C10: El espíritu fraterno que se une en la acción de gracias y en la súplica de perdón...

Regla: Unánimes y concordés; un alma sola y un solo corazón (R I,2.8).

C10: turíbulos, fragancia de tu santo templo.

Regla: honrad los unos en los otros a Dios (R I,8)¹⁸.

4.2.2. Comparación entre las secciones B de C10 y de la Regla

La sección B de C10 nos ofrece un examen de conciencia personal de san Agustín respecto de las tres concupiscencias. Aunque él mantiene el orden en que las enumera san Juan, nosotros seguiremos aquel en que son tratadas en las distintas unidades de la sección B de la Regla, según expusimos anteriormente.

4.2.2.1. Unidad primera

Se ocupa de la concupiscencia de los ojos o curiosidad. El santo la describe como «la vana y curiosa concupiscencia, paliada con el nombre de conocimiento y ciencia, que radica en el alma a través de los mismos sentidos del cuerpo y que no consiste en deleitarse en la carne, sino en experimentar cosas

16. Cf. T. VAN BAVEL, «*And honour God in one another*» (*Rule of Augustine 1,8*), en *Homo spiritualis*. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag. Herausgegeben von Cornelius Mayer unter Mitwirkung von K. H. Chelius, Würzburg 1987, pp. 196-20, en concreto, pp. 199-202.

17. Completada con datos de la introducción.

18. El mismo esquema en sus términos latinos:

C10: *in pacem tuam* (10,27,38)

Regla: *in deum* (R I,2)

C10: *congratulari mihi / orare pro me; gaudet de me / contristatur pro me* (10,4,5) // *cives mei et mecum peregrini, comites uitae meae...* (10,4,6).

Regla: *unianimes, anima una et cor unum* (R I,2); *unianimíter et concordíter* (R I,8).

C10: *hymnus, fletus, turibula, odoratus templi...tui* (10,4,5)

Regla: *Honorate in uobis inuicem deum cuius templa facti estis* (R I,8).

por mediación de la carne»¹⁹, o como «el apetito desordenado de experimentar y conocer»²⁰. Luego presenta sus manifestaciones concretas con estas palabras:

«De esta enfermedad de la apatencia proviene el que se exhiban *monstra et miracula*²¹ en los espectáculos; de ahí también el deseo de escrutar los secretos de la naturaleza, que está sobre nosotros y que no aprovecha nada conocer y que los hombres no desean más que conocer; de ahí proviene igualmente el que, con el mismo fin de un conocimiento perverso, se busque algo por medio de las artes mágicas; de ahí proviene, por último, el que se tiene a Dios en la misma religión, pidiéndole signos y prodigios, no para la salud de alguna persona, sino sólo por el deseo de verlos»²².

Tras señalar las manifestaciones mayores de dicha concupiscencia, pasa a examinarse a sí mismo al respecto. Confiesa estar libre de las mencionadas²³, pero no de una infinidad de otras menores, de las que son sólo ejemplos las conversaciones vanas y una escena natural de caza que desvía su atención de pensamientos profundos²⁴. Continúa así:

«Y ¿qué decir de las veces que, sentado en mi casa, me llama la atención una salamanquesa atrapando moscas o una araña envolviéndolas en su tela? ¿Es que, por ser pequeños estos animales, el efecto que producen no es idéntico? Es cierto que paso después a alabarte por ello, creador maravilloso y ordenador de todas las cosas, pero mi intención primera no ha sido esa. Una cosa es levantarse pronto y otra no caer.

De detalles como estos está llena mi vida. Mi única esperanza es tu extraordinaria misericordia. Porque cuando nuestro corazón se convierte en un asilo de tales cosas y alberga ese montón de vanidad, es perfectamente explicable que *con frecuencia se interrumpan y perturben* nuestras oraciones. Y, mientras en tu presencia dirigimos a tus oídos la voz, *una bandada de pensamientos frívolos* sale de no sé donde y corta en seco un acto de tanta importancia»²⁵.

19. «Praeter enim concupiscentiam carnis... inest animae per eosdem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem uana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata» (Conf. 10,35,54 CC 27,184).

20. «... experiendi noscendique libidine» (Conf. 10,35,55 CC 27,184-185).

21. Al respecto cf. M. TASINATO, *Sulla curiosità. Apuleio e Agostino*, Parma 1994, p. 28-29.

22. Conf. 10,35,55 CC 27,185.

23. *Ib.* 10,35,56 CC 27,185.

24. *Ib.* 10,35,57 CC 27,185-186.

25. «Quid cum me domi sedentem stelio muscas captans uel aranea retibus suis inhaerentes implicans saepe intentum me facit? Num quia parua sunt animalia, ideo non res eadem geritur? Pergo inde ad laudandum te, creatorem mirificum atque ordinatorem rerum omnium,

Además de los grandes espectáculos como eran los del circo, anfiteatro o teatro, hay, pues, otra infinidad de ellos, de menor relieve en su aparatosidad externa. También estos satisfacen la concupiscencia de los ojos, y pueden producir en el alma el mismo efecto nocivo que los otros. Sobre todo en el acto tan importante de la oración: o bien la interrumpen, o bien la turban. De ceder ante ellos se lamenta el santo.

Es ya el momento de volver a la Regla y específicamente a su capítulo segundo. Es posible que en él el legislador, teniendo en cuenta su propia experiencia ²⁶, trate de prevenir ese mal en los monjes y disponga los medios para que su oración sea digna. En su parágrafo segundo dice así:

«En el oratorio nadie haga sino aquello para lo que ha sido destinado, de donde le ha venido el nombre; para que, si acaso hubiera algunos que, teniendo tiempo, quisieran orar fuera de las horas establecidas, no se lo impida quien pensara hacer allí otra cosa» ²⁷.

Lo prescrito va dirigido a que nadie, por hacer en el oratorio lo que no debe, se constituya en impedimento para que los hermanos que, teniendo tiempo, quieran hacer oración, puedan hacerla debidamente. Ahora bien, se puede obstaculizar la oración obligando a interrumpirla (*saepe interrumpuntur*) o dificultando la concentración a quien ya está orando (*atque turbantur*). En este caso, cualquier actividad que allí se realice puede convertirse en un «espectáculo» menor que suscite la atención del siervo de Dios en oración y rompa su trato con Dios.

Todavía se puede ir más lejos. En el texto antes citado de 10,35,57, san Agustín mostraba las consecuencias concretas de la presencia de esos «espectáculos menores» para la oración. Según él, mientras se eleva la voz a Dios, una bandada de pensamientos frívolos sale de no sabe dónde y corta en seco acto tan importante. De esa manera, aunque materialmente se sigan recitando oraciones, la oración no existe en la práctica. Es otra forma de interrupción de la misma. En este contexto cuadra perfectamente la recomendación

sed non inde intentus esse incipio. Aliud est cito surgere, aliud est non cadere. Et talibus uita mea plena est, et una spes mea magna ualde misericordia tua. Cum enim huiusmodi rerum conceptaculum fit cor nostrum et portat copiosae uanitatis cateruas, hinc et orationes nostrae saepe interrumpuntur atque turbantur, et ante conspectum tuum, dum ad aures tuas uocem cordis intendimus, nescio unde *inruentibus nugatoriis cogitationibus* res tanta praeciditur» (*Conf.* 10,35,57 CC 27,186).

26. Cf. al respecto también *Ep.* 48,1, de que hablaremos en su momento.

27. «In oratorio nemo aliquid agat nisi ad quod est factum, unde et nomen accipit; ut si forte aliqui, etiam praeter horas constitutas, si eis uacat, orare uoluerint, non eis sit impedimento, qui ibi aliquid agendum putauerit» (R II,2).

que se lee en el tercer párrafo del capítulo segundo de la Regla: «Cuando oráis a Dios con salmos e himnos, que sienta el corazón lo que profiere la voz»²⁸. Quizá no quiera decir más que esto: evitar que «la bandada de pensamientos frívolos» impida que se ore en verdad cuando se ora con salmos e himnos.

En esquema:

Concupiscencia de los ojos:

C10: a) [espectáculos menores exteriores] que interrumpen la oración.

b) [espectáculos interiores] que turban la oración.

Regla: a) [espectáculos menores exteriores:] quien piense hacer algo allí / no impida la oración (R II,2).

b) [espectáculos interiores] sienta el corazón lo que profiere la voz (R II,3)²⁹.

No parece descabellado señalar, como resultado de la comparación, que el contenido del capítulo segundo de la Regla responde a algunas de las manifestaciones de la concupiscencia de los ojos, descritas en C10³⁰. El legislador le dedica sólo un breve capítulo, en correspondencia quizá con el tratamiento que le asigna en C10, sin duda breve, si lo comparamos con la amplitud con que trata las otras dos concupiscencias.

28. «Psalmis et hymnis cum oratis deum, hoc uersetur in corde quod profertur in uoce» (R II,3).

29. El mismo esquema en términos latinos:

Concupiscentia oculorum:

C10: a) [*spectacula exteriora:*] *orationes interrumpuntur*

b) [*spectacula interiora:*] *orationes turbantur*

Regla: a) [*spectacula exteriora:*] *qui aliquid agendum putauerint / non eis sit impedimento*

b) [*spectacula interiora:*] *uersetur in corde quod profertur in uoce.*

30. A partir de aquí habría que matizar numerosos juicios sobre este segundo capítulo de la Regla. Para A. Trapé la oración (R II), la mortificación (R III,1), la *lectio divina* (R III,2), el estudio y el trabajo (R V) son el continuo alimento de la caridad (*La Regola* 178). No lo discutimos, pero dudamos mucho que ese sea el criterio que mantiene unidos todos esos capítulos, además de saltarse el cuarto. A. Zumkeller acentúa en el capítulo las disposiciones sobre la oración en común, así como el hecho de que el capítulo de la oración siga inmediatamente a la recomendación de honrar a Dios los unos en los otros (R I,8) (*Das Mönchtum des hl. Augustinus*, p. 220); ambos aspectos pone de relieve también T. van Bavel (*Regla para la comunidad*, p. 48) y el segundo G. Colombás (*La tradición benedictina*, I, p. 404). Creemos que sólo materialmente son ciertas tales afirmaciones en el sentido de que no es ese el criterio que rige la sucesión de estos capítulos en la Regla.

4.2.2.2. *Unidad segunda*

A propósito de la concupiscencia de los ojos, san Agustín sintió la necesidad de comenzar definiéndola o describiéndola. Decisión lógica porque, habiendo tratado inmediatamente antes del sentido de la vista dentro de la concupiscencia de la carne, el lector podía sentirse desorientado. En cuanto a la concupiscencia de la carne, da por supuesto que todos saben en qué consiste y cuáles son sus manifestaciones. En consecuencia, sin detenerse a definirla, pasa a examinarse respecto de cada una de sus manifestaciones. ¿Cuáles son estas?

En DVR san Agustín resumía las manifestaciones de la misma en el deseo de comer y beber, de mantener relaciones sexuales y de dormir. En C10 abandona este planteamiento y adopta como criterio el de los sentidos corpóreos. En su satisfacción indebida encuentra las diversas manifestaciones de dicha concupiscencia. El orden que establece entre los sentidos es el siguiente: tacto, gusto, olfato, oído y vista; orden establecido conforme a criterios de mayor o menor materialidad: en efecto, comienza con el sentido más material, el del tacto, para concluir con el menos, el de la vista ³¹. Para no multiplicar las páginas innecesariamente, nos eximimos de traer aquí lo que san Agustín dice respecto de cada uno de ellos ³². La parte equivalente de la Regla se corresponde con los capítulos tercero y cuarto. Quien los lea con atención advertirá que en ellos se encuentra la actividad de todos los sentidos del cuerpo, a excepción del del olfato, que, sin embargo, no está ausente del documento monástico, aunque el Santo le asignará otra función, como se señalará en su momento. Veamos, pues, la presencia de esos cuatro sentidos en la parte señalada de la Regla.

4.2.2.2.1. *Sentidos del oído y del gusto*

Que el capítulo tercero de la Regla se ocupa del sentido del gusto es evidente, puesto que regula el comer y el beber. En su primer párrafo prescribe el ayuno de comida y bebida, en el segundo ordena la lectura en el refectorio, y en los restantes establece la atención individualizada en función de la condición y salud de cada siervo de Dios. No es preciso que nos detengamos más.

31. Cf. I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982, p. 42

32. El lector puede consultar directamente C10. Para el tacto, 30,41-42; para el del gusto; 31,43-47; para el del olfato, 10,32,48; para el del oído, 10,33,49-50; para el de la vista, 10,34,51-53.

El sentido del oído, en cambio, no aparece tan en primera línea, pero no está ausente. De hecho, aparece en R III,2, al ordenar la lectura en el refectorio: «para que no sea sola la boca la que recibe el alimento, sino que también el oído sienta hambre de la palabra de Dios»³³.

4.2.2.2. Sentidos del tacto y la vista

Si el capítulo tercero trata de evitar que el siervo de Dios quede prisionero de la *uoluptas*³⁴ vinculada al sentido gusto (y del oído), el cuarto busca que no sucumba a la que tiene su fuente en el sentido del tacto. Cuando habla en forma genérica de este sentido, señala que percibe «lo duro o lo blando, lo caliente o lo frío, lo áspero o lo suave, lo pesado o lo ligero»³⁵; pero cuando concreta, es frecuente que recurra al ámbito sexual como espacio privilegia-

33. «... nec solae uobis fauces sumant cibum sed et aures esuriant dei uerbum» (R III,2).

En el anterior artículo, ateniéndonos a la división, por otra parte tradicional, fijada en la edición crítica de L. Verheijen, consideramos R II,4 dentro de la unidad primera de la sección B, es decir, encuadrada dentro del marco referido a la concupiscencia de los ojos y señalamos cuál podría ser –pura hipótesis– la relación de lo allí prescrito («Y no cantéis sino lo que leéis que hay que cantar; pero lo que no está escrito para ser cantado, que no se cante») con dicha concupiscencia (cf. *Estructura* [II], en *Estudio Agustiniano* 33 [1998] p. 25, nota 73). Cabría preguntarse, sin embargo, si no sería igual de acertado considerar dicho párrafo formando parte de la unidad siguiente, referida ya a la concupiscencia de la carne. De esta manera tendríamos que el capítulo tercero seguiría «regulando» dos sentidos: el del oído (de forma más clara que la solución que acabamos de proponer) y el del gusto, igual que el cuarto regularía otros dos: el del tacto y el de la vista. Esta solución tiene la ventaja de que se ajusta bien a lo que dice en C10 a propósito de la música *en el contexto de la concupiscencia de la carne*. La música, aun la litúrgica, podría ser peligrosa, por la posibilidad de convertirse en instrumento al servicio de dicha concupiscencia a través del sentido del oído. Sólo es preciso recordar la fluctuación que manifiesta el santo respecto de ella: «Así fluctúo entre el peligro del placer y la experiencia de la salud que aporta» (*Conf.* 10,33,50 CC 27,182). Cf. A. VERHEUL, *La spiritualité du chante liturgique chez saint Paul et saint Augustin*, en *Questions Liturgiques* 64 (1983) 165-178). Tales palabras podrían explicar el texto de la Regla: de un lado, los siervos de Dios han de desear cantar sólo lo mandado, en atención al provecho espiritual que se puede obtener; de otro, no han de cantar lo que no está escrito para ser cantado, en atención al peligro que subyace en el placer, que puede justificar el canto por el canto mismo y no por motivos específicamente religiosos.

Cabría pensar incluso que san Agustín ha puesto intencionadamente ese párrafo a caballo entre los dos capítulos, esto es, entre las dos concupiscencias, como dando a entender que participa de la una y de la otra. También una actividad tan espiritual como la oración puede convertirse en campo abonado para la concupiscencia de la carne. Esta «doble militancia» no sería única en la Regla. Tenemos lo mismo en el capítulo sexto, donde el último párrafo entra ya en territorio propio del capítulo séptimo y de esa manera lo anuncia y lo introduce.

34. «... nec ibi eos teneat *uoluptas* iam uegetos...» (R III,5).

35. *Sermo* 277,5,5: PL 38,1261.

do para dicha sensación. Es el caso de C10³⁶. Como tratamos de mostrar a propósito del DVR, en todos los preceptos del capítulo cuarto Agustín tiene en mente el tema de la castidad. Pero el aspecto sobre el que centra su atención es el de las miradas impuras. Detrás está, sin duda, la referencia a Mt 5,28: «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió con ella adulterio en su corazón». A través de la cita bíblica, ha introducido otro sentido, el de la vista. Estos dos sentidos, el del tacto y el de la vista, parecen estructurar el capítulo cuarto, al menos a partir del párrafo cuarto, donde constata que «no sólo con el tacto (*tactu*³⁷)..., sino también con la mirada (*aspectu*³⁸) se provoca y nos provoca el deseo de las mujeres³⁹.

De los cinco sentidos, pues, de que se sirve la concupiscencia de la carne, san Agustín se ha ocupado de cuatro de ellos: en el capítulo tercero, de los dos intermedios respecto del orden seguido en C10 (gusto y oído); en el cuarto, de los dos extremos (tacto y vista). Sólo está ausente el central, el del tacto. En principio, no extraña en la medida en que san Agustín trate de regular la vida de los siervos de Dios desde la que fue su experiencia personal. En C10 señala que el olfato es el sentido que menos problemas morales ocasiona y, en consecuencia, al que menos espacio dedica⁴⁰. Pero no tardaremos en topar con él.

Todo dicho se puede resumir en este esquema:

Concupiscencia de la carne

C10: (sentido del tacto) relaciones sexuales y matrimonio (30,41).

Regla: (sentido del tacto) no sólo con el tacto... aunque los cuerpos permanezcan intactos... (R IV).

36. Cf. *Conf.* 10,30,41-42; también 4,7,12; 10,6,8; 10,27,38 CC 27,176-177. 46. 159. 175.

37. Cf. más adelante: «aun sin que haya contacto físico» (*etiam intactis corporibus*) (R IV,4).

38. Además de esta, son muchas otras las referencias al sentido de la vista en este capítulo cuarto. IV,4: aunque vuestros ojos se encuentren con alguna mujer... (*Oculi uestri, etsi iaciuntur in aliquam feminarum*); no se os prohíbe ver a las mujeres (*neque... feminas uidere prohibemini*); si tenéis los ojos impuros, porque el ojo impuro... (*si habetis oculos impudicos, quia impudicus oculus...*); con la mutua mirada (*conspectu mutuo*); IV,5: el que fija la vista en alguna mujer y se deleita en ser mirado por ella (*qui in femina figit oculum et illius in se ipse diligit fixum*); es visto por quienes no piensa él que le ven (*uidetur... et a quibus se uideri...*); ... creer que no ve porque lo ve... (*non uidere quia tanto uidet...*); ... que todo lo ve... mirar con malicia a una mujer (*omnia uidere... male uidere...*).

39. «Nec solo tactu et affectu, sed aspectu quoque, adpetitur et adpetit concupiscentia feminarum» (R IV,4).

40. Sólo 10 líneas en la edición del CC, mientras que al sentido del tacto dedica 39, al del gusto 85, al del oído 40 y al de la vista 54.

C10: (sentido del gusto) ... comiendo y bebiendo (31,43)

Regla: (sentido del gusto) ... comida y bebida (R III)

C10: (sentido del olfato) el atractivo de los perfumes (32,48)

Regla: (sentido del olfato)

C10: (sentido del oído) ... los placeres de los oídos (33,49)

Regla: (sentido del oído) ... el oído sienta hambre (III,2); cf. también: cántese/no se cante (II,4).

C10: (sentido de la vista)... los deleites de estos ojos (34,51)

Regla: (sentido de la vista): vuestros ojos no se fijen... (IV,4) ⁴¹.

La comparación entre C10 y la Regla da como resultado que los capítulos tercero y cuarto forman una unidad estructural, cuyo criterio unificador es la concupiscencia de la carne, que se manifiesta en los sentidos del oído, gusto, vista y tacto ⁴². Dicha unidad recibe, en cuanto a extensión, un tratamiento amplio que se corresponde con el que recibe en C10.

4.2.2.2.3. Unidad tercera

Si los capítulos tercero y cuarto de la Regla constituyen una unidad estructural, lo mismo puede sostenerse a propósito de los capítulos quinto, sexto y séptimo, pero ahora con la tercera concupiscencia, la ambición mundana, como criterio unificador.

41. El mismo esquema en términos latinos:

Concupiscentia carnis:

C10: (*sensus tactus*) ... *de concubitu et de... coniugio...* (30,41-42 CC 27,176-177).

Regla: (*sensus tactus*) *tactu/intactis; feminas appetere aut appeti uelle* (R IV).

C10: (*sensus gustus*) ... *edendo et bibendo* (31,43-47 CC 27,177-180)

Regla: (*sensus gustus*) *ieiunia et abstinencia escae et potus* (R III).

C10: (*sensus odoratus*) *De illecebra odorum* (32,48 CC 27,180-181).

Regla: (*sensus odoratus*) ...

C10: (*sensus auditus*) *Voluptates aurium* (33,49-50 CC 27,181-182).

Regla: (*sensus auditus*) *aves esuriant Dei uerbum* (III,2); *contetur/non cantetur* (II,4).

C10: (*sensus uisus*) *Voluptas oculorum istorum* (34,51-53 CC 27,182-184).

Regla: (*sensus uisus*) ... *oculi uestri figantur in nemine* (R IV,4).

42. A. Sage prefiere unir los capítulos segundo y tercero apoyándose en Mc 9,29 (Vulg.) donde Cristo advierte que en ciertos combates sólo se triunfa con la oración y el ayuno (*La Regla*, p. 55). Más adelante los une sobre el concepto de salud: «Si la oración asegura la perfecta salud al alma, la del cuerpo se obtiene mediante las mortificaciones; y así como la salud del alma repercute en la del cuerpo, así también la salud de este influye... en la del alma. Por esto motivo se nos presenta el ayuno como el complemento natural de la oración» (*Ib.* p. 65).

El tratamiento de la ambición mundana en C10 ocupa cuatro capítulos (36-39), centrados en diversas manifestaciones del orgullo: el 36, en el afán de dominar; el 37 y 38, en el deseo de alabanzas, y el 39, en la autocomplacencia.

En el primero de esos capítulos leemos:

«Por ventura, Señor, tú, el único que *te enseñoreas sin orgullo*, puesto que eres el único y verdadero Señor, que no tiene señor; por ventura me ha dejado o puede dejarme durante toda esta vida este tercer género de tentación, que consiste en *querer ser temido y amado de los hombres*, no por otra cosa, sino por conseguir un gozo que no es gozo?»⁴³.

Poco más adelante continúa de esta manera:

«Mas como quiera que por ciertos oficios de la sociedad humana nos es necesario *ser amados y temidos de los hombres*, insiste el adversario de nuestra verdadera felicidad esparciendo en todas partes, cual lazos, estas palabras: "Bien, bien", para que ... *nos agrade ser amados y temidos* no por motivo tuyo, sino en tu lugar... Sé tú nuestra gloria; *que se nos ame por causa de ti; que sea tu palabra la que se tema en nosotros*»⁴⁴.

Aquí san Agustín delata el orgullo que consiste en la pretensión de dominar sobre los demás. La referencia inicial a Dios como el único Señor que no tiene señor sobre sí y en quien, por tanto, el enseñorearse no es manifestación de orgullo, así lo revela. El querer ser temido y amado en sí mismo no es más que el aflorar de esa pretensión. El hombre, que está sometido a Dios, su señor, y que por tanto no es propiamente señor, pretende ocupar el lugar de Dios y recabar el amor y el temor que sólo Él merece. Eso es poner en sí mismo y no en Dios la propia gloria, de donde surge el deseo de alabanza, es decir, de que los demás le reconozcan esa gloria. Es la tentación de aquellos que desempeñan ciertos cargos en la sociedad humana; en su caso, el de obispo de una comunidad eclesial. Propiamente, el orgullo no se manifiesta en el

43. «Sed numquid, Domine, qui *solus sine typho dominaris*, quia solus uerus dominus es, qui non habes dominum, numquid hoc quoque tertium temptationis genus cessauit a me aut cessare in hac tota uita potest, *timere et amari uelle ab hominibus* non propter aliud, sed ut inde sit gaudium, quod non est gaudium?» (Conf. 10,36,59 CC 27,187).

44. «Itaque nobis, quoniam propter quaedam humanae societatis officia necessarium est *amari et timeri ab hominibus*, instat aduersarius uerae beatitudinis nostrae ubique spargens in laqueis euge, euge, ut, dum auide conligimus, incaute capiamur et a ueritate tua gaudium nostrum deponamus atque in hominum fallacia ponamus, *libeatque nos amari et timeri* non propter te, sed pro te... Gloria nostra tu esto; *propter te amemur et uerbum tuum timeatur in nobis*» (Conf. 10,36,59 CC 27,187).

simple hecho de que quiera ser amado y temido, sino en que quiera serlo *en sí mismo*. Frente a este amor y temor perverso existen el amor y el temor recto: cuando el motivo del amor que se recibe es Dios y cuando el temor de que el obispo es objeto es propiamente temor a la palabra de Dios que, en cuanto ministro, proclama.

Esa pretensión de suplantar a Dios, constituyéndose en señor, tendrá sus repercusiones negativas en el momento del juicio definitivo. A quienes apetece ser alabados por los hombres, vituperándoles Dios, el santo les recuerda que, cuando Él les juzgue, no serán ellos quienes salgan en defensa suya, ni le salvarán cuando Dios los condene ⁴⁵.

En un texto de la obra *De doctrina christiana*, contemporánea de las *Confessiones*, escribe Agustín: «Pueden ⁴⁶, por tanto, ver cuán arduo y difícil es no dejarse atrapar por el cebo de la alabanza, ni sentir el aguijón de las injurias» ⁴⁷. Con estas palabras indica el doble modo como la lengua ajena puede provocar el orgullo de una persona: con la alabanza o con la injuria.

A partir de aquí se puede entender mejor el capítulo 37 de C10. En él examina el santo su actitud frente a las alabanzas y a las vituperaciones e, incluso, injurias. Examen ciertamente difícil. Respecto de las alabanzas porque, para ver si las desprecia, tendría que conocer si puede pasar sin ellas. Lo cual le exigiría emprender el camino de una conducta réproba, algo totalmente desechable. De hecho, su examen no le permite ver todo lo claro que quisiera, porque no siempre sabe darse razón de cuanto acontece en su alma. Confiesa que la aprobación ajena aumenta el gozo por cualquier bien que posee y que la vituperación lo disminuye. Al respecto tranquiliza su conciencia con argumentos como este: «con frecuencia me parece que me deleito del provecho o esperanza del prójimo cuando me deleito con la alabanza de que me ha entendido bien (cuando predicaba), y a su vez, que me contristo con su mal cuando le oigo vituperar lo bueno que ignora» ⁴⁸. Sólo que esa defensa pierde buena parte de su fuerza al constatar que, por ejemplo, le hiere más la

45. «Qui laudare uult ab hominibus uituperante te, non defendetur ab hominibus iudicante te nec eripietur damnante te» (*Conf.* 10,36,59 CC 27,187).

46. Se refiere a los maniqueos que, con referencia a los patriarcas del Antiguo Testamento, podrían defender que no conviene tributar honores ni alabanzas a los varones santos y buenos, porque se hincharían de soberbia.

47. «Videant ergo quam sibi arduum sit atque difficile, nec laudis esca illici nec contumeliarum aculeis penetrari» (*De doct. christ.* 3,19,29 CC 32,95).

48. «... saepe mihi uideor de prouectu aut spe proximi delectari, cum bene intellegentis laude delector, et rursus eius malo contristari, cum eum audio uituperare quod aut ignorat aut bonum est» (*Conf.* 10,37,61 CC 27,189).

afrenta lanzada contra él que la que, en su presencia, se lanza con la misma injusticia contra otra persona ⁴⁹.

El texto aporta algunos elementos, referidos por san Agustín a su propia persona: a) Se siente movido por el deseo de alabanza; b) esta alabanza se alimenta del reconocimiento por los demás de las propias buenas cualidades u obras; c) por eso, la afrenta o injuria le produce una herida interior. Hasta aquí el caso personal. Pero conviene recordar que en el capítulo anterior, confiesa que ya le ha transformado parcialmente Dios, que le sana, en primer lugar, del deseo desordenado de venganza ⁵⁰. Por tanto, si hubiese expuesto el caso de otra persona menos comprometida con la fe, o de sí mismo en un momento anterior de su vida, el proceso hubiese continuado probablemente con los siguientes pasos: d) La herida recibida enciende la ira, acompañada de litigios y peleas; e) por último, la ira arde en deseos de venganza. Pura hipótesis, sin duda, pero creemos que lógica.

La complacencia en la alabanza recibida de otras personas puede ser reemplazada por la simple autocomplacencia, de que se ocupa el capítulo 39. En la primera, el hombre depende de los demás, mendigando aquiescencias; en la segunda el hombre llega incluso a despreciarlas, muy satisfecho consigo mismo. Escribe, en efecto:

«También hay dentro de nosotros... y en este mismo género de tentación, otro mal con el que se desvanecen los que se complacen en sí mismos, aunque no agraden, o más bien desagraden, a los demás, ni tengan deseo alguno de agradarles. Mas estos tales, agradándose a sí mismos, te desagradan mucho a ti, no sólo teniendo por buenas las cosas que no lo son, sino poseyendo *tus bienes como si fueran suyos propios*; o, si tuyos, como debidos a sus méritos; o, si como debidos a tu gracia, *no asociando a los demás en el disfrute de ellos, sino enviándolos en otros*» ⁵¹.

Estamos ante una nueva forma de orgullo, cuya manifestación inmediata está en relación con las cosas y sólo indirectamente en relación con las per-

49. «Si utilitate proximi moueor in laudibus meis, cur minus moueor, si quisquam *alius iniuste uituperetur quam si ego? Cur ea contumelia magis mordeor, quae in me quam quae in alium eadem iniquitate coram me iacitur?* (Conf. 10,37,62 CC 27,187).

50. «Et tu scis, quanta ex parte mutaueris, qui me primitus sanas a libidine uindicandi me...» (Conf. 10,36,58 CC 27,186).

51. «Intus... est aliud in eodem genere temptationis malum, quo inanescunt qui placent sibi de se, quamuis aliis uel non placeant uel displiceant nec placere affectent ceteris. Sed sibi placentes multum tibi displicent non tantum de non bonis quasi bonis, uerum etiam *de bonis tuis quasi suis*, aut etiam sicut de tuis, sed tamquam ex meritis suis, aut etiam sicut ex gratia tua, *non tamen socialiter gaudentes, sed aliis inuidentes eam*» (Conf. 10,39,64 CC 27,190).

sonas. Es el orgullo que consiste en no reconocer los bienes como dones de Dios, sino como propiedad personal. De esa actitud primera surge luego, como consecuencia lógica, la otra de no querer compartirlos con los demás, de negarse a que los demás disfruten también de ellos (*socialiter gaudentes*) y de sentir envidia de lo que la gracia divina haya querido otorgar a otros (*aliis invidentes eam*).

La comparación con la Regla resultará aquí tan fructífera como en los casos anteriores. Seguiremos el orden de los capítulos de la Regla incluidos dentro de esta unidad tercera.

El capítulo quinto remite al orgullo como autocomplacencia. Con referencia a esta forma de orgullo, acabamos de poner de relieve tres aspectos: el tomar como propiedad personal los bienes recibidos de Dios (*de tuis bonis quasi suis*); la negativa a gozar de ellos en compañía de los demás (*non tamen socialiter gaudentes*); el envidiar los dones de la gracia a los demás (*aliis invidentes eam*). No es difícil encontrar los tres aspectos en el mencionado capítulo. Veámoslo.

Si algo muestra aborrecer el santo en él, es precisamente la conciencia de propiedad privada (*propria*), y, como reverso de la moneda, si algo promueve es la posesión en común de todo (*commune*). Nada mejor que transcribir en su totalidad el párrafo segundo del capítulo:

«Y esto ha de ser de tal modo que ninguno trabaje en nada para sí mismo, sino que todos vuestros trabajos se realicen para la comunidad, con mayor cuidado y prontitud que si cada uno lo hiciera para sí. Porque la caridad de la que está escrito que no busca los propios intereses (1 Cor 13,5), se entiende así: que antepone lo común a lo particular, no lo particular a lo común. Por consiguiente, conoceréis que habéis adelantado en la perfección tanto más cuanto mejor cuidéis lo que es común que lo que es propio; de tal modo que en todas las cosas que utiliza la necesidad transitoria, sobrealga la caridad que permanece (1 Cor 12,21; 13,13)»⁵².

A ello hay que añadir el contenido del párrafo siguiente:

52. «Ita sane, ut *nullus sibi aliquid operetur*, sed omnia opera uestra *in commune fiant*, maiore studio et frequentiori alacritate, *quam si uobis singuli propria faceretis*. Caritas enim, de qua scriptum est quod "non quaerat *quae sua sunt*" (1 Cor 13,5), sic intelligitur, quia *communia propriis, non propria communibus* anteponebat. Et ideo, *quanto amplius rem communem quam propria uestra* curaueritis, tanto uos amplius profecisse noueritis; ut in omnibus quibus utitur transitoria necessitas, superemineat (1 Cor 12,31; 13,13), quae permanet, caritas» (R V,2).

«De donde se sigue que, si alguien trajese a sus hijos o allegados que viven en la casa religiosa alguna cosa..., no se reciba ocultamente, sino que se entregue al superior para que, al hacerla común, se conceda a quien la hubiere menester»⁵³.

Añádase todavía lo preceptuado en el primer párrafo en el sentido de tener la ropa en un lugar común y bajo custodia común⁵⁴.

El tercer elemento señalado era la envidia (*inuidencia*). Es cierto que en el capítulo quinto no se encuentra el término, pero no lo es menos que se halla la realidad⁵⁵.

En todo caso, si de algo no se puede dudar, es de que en el capítulo quinto con su aversión a la propiedad privada y su promoción de lo común san Agustín trata de evitar el orgullo. El «amor privado» es lo que lo define. El orgullo se caracteriza precisamente por anteponer el bien particular al bien común⁵⁶. Un par de textos de obras ajenas a las que nos vienen ocupando, pueden servir de ejemplo. El primero tiene la ventaja de partir del texto de 1 Cor 13,5, citado en la Regla (V,2):

«La caridad, que no busca su propio interés» (1 Cor 13,5), es decir, que no pone su gozo en la propia excelencia y, por tanto, con razón no se envanece, es contraria a esta enfermedad del orgullo. Hay, pues, dos amores de los cuales uno es santo, otro inundo; uno social, otro privado; uno que se preocupa de la utilidad común para conseguir la compañía celestial (= Dios), otro que hasta el bien común hace revertir en objeto de potestad propia por afán arrogante de dominar...»⁵⁷.

El segundo muestra cómo la discordia entre hermanos procede del orgullo que lleva a cada uno a mirar sólo por su parte:

«Busquen la posesión que no puede dividirse y vivirán siempre en concordia. ¿Qué origina la discordia entre los hermanos? ¿Qué causa la alteración de la piedad? ¿A qué se debe que sea uno sólo el seno y no una sola el alma? A que

53. «Consequens ergo est ut etiam si quis suis filiis, uel aliqua necessitudine ad se pertinentibus, in monasterio constitutis, aliquid contulerit, uel aliquam uestem, siue quodlibet aliud inter necessaria deputandum, non occulte accipiatur, sed sit in potestate praepositi, ut, *in re communi redactum*, cui necessarium fuerit, praebeatur (Hech 4,35)» (R V,3).

54. «... *in unum habete... sub communibus custodibus*» (R VI,1).

55. A este respecto remitimos a lo indicado a propósito del DVR en relación con este mismo capítulo. Cf. *Estructura* [II], en *Estudio Agustiniano* 33 [1998] pp. 36-37.

56. Cf. *De libero arbitrio* 2,19,53 PL 32,1269.

57. «Cui morbo (superbiae) contraria charitas non quaerit quae sua sunt, id est non privata excellentia laetatur: merito ergo et non inflatur (1 Cor 13,5.4). Hi duo amores, quorum alter sanctus est, alter inmundus; alter socialis, alter privatus; alter communi utilitati consulens propter supernam societatem, alter etiam rem communem in potestatem propriam redigens propter arrogantem dominationem...» (*De genesi ad litteram* 11,15, CSEL 28/1, 347-348).

sus almas están inclinadas y cada uno mira por su parte (= orgullo) y se esfuerza por agrandarla y aumentarla, y quiere que sea únicamente suyo lo que posee, él que comparte lo de su hermano»⁵⁸.

A propósito del deseo de alabanzas, aludía san Agustín al incomodo que le producían las afrentas que recibía (*iniuste vituperetur; contumelia magis mordeor*), aunque no cayese en la reacción normal de los hombres, esto es, la ira y el deseo de venganza (*libido uindicandi*), porque el Señor, al trasformarle, aunque parcialmente, ya le había librado de él. El capítulo de la Regla que se corresponde con este apartado es el sexto. La correspondencia es plena, siempre que se tenga en cuenta lo dicho anteriormente, acerca de los dos modos como la lengua ajena puede provocar el orgullo de una persona: a través de la alabanza o a través de la maledicencia. La Regla pasa por alto el primer caso, y se ocupa exclusivamente del segundo, esto es, de aquel en que un hermano ofenda a otro con injurias, ultrajes o reproches⁵⁹, que suscitan la ira.

Por último, la primera manifestación del orgullo, señalada por san Agustín en C10, la pretensión de dominar sobre los demás, que se manifiesta en concreto en el deseo de la persona constituida en autoridad de ser amada y temida en sí y por sí misma. Quien conoce la Regla reconocerá de inmediato la presencia del primer elemento, el dominio, en su capítulo séptimo, donde se lee: «El que os preside, no se sienta feliz por dominar con poder, sino por servir con caridad»⁶⁰. Reconocerá asimismo la presencia del segundo elemento: el deseo de ser amados y temidos, en estas otras: «Y aunque ambas cosas sean necesarias, busque más ser amado que temido»⁶¹. Advertirá, finalmente, el tercer elemento señalado, las repercusiones en el día del juicio, aunque con formulación diferente: «pensando que ha de dar cuenta a Dios por vosotros»⁶².

Pasando a esquema el resultado de los análisis anteriores, obtenemos el siguiente:

Ambición mundana:

C10: tomar los dones de Dios como propios / no gozar de ellos con los demás / envidia (39,64)

Regla: propio / común / (envidia) (V).

58. S. 359,2; Cf. S. 265,11; G. MADEC, *Le communisme spirituel*, en *Homo religiosus*, p. 232.

59. «*quicumque conuicio, uel maledicto, uel etiam criminis obiectu, alterum laesit*» (R VI,2).

60. «*...non se existimet potestate dominantem, sed caritate seruientem felicem*» (R VII,3).

61. «*Et quamuis utrumque sit necessarium, plus a uobis amari appetat quam timeri*» (R VII,3).

62. «*...semper cogitans deo se pro uobis redditurus rationem*» (R VII,3).

C10: afrenta / [ira] / deseo de venganza (36,58; 37,61-62)

Regla: injuria o ultraje / ira / (venganza) (VI)

C10.: afán de dominio / ser temido y amado / consecuencias para el día del juicio (36,59)

Regla: dominar con poder / busque más ser amado que temido / ha de dar cuenta a Dios por vosotros (VII,3) ⁶³.

La correspondencia nos parece indiscutible. A partir de aquí creemos que se puede dar por demostrado lo que fue punto de partida, a saber, que los capítulos quinto, sexto y séptimo forman una unidad estructural en el interior de la Regla con la tercera concupiscencia, la ambición mundana, como criterio unificador. Dicha unidad recibe también, en cuanto a extensión, un tratamiento amplio que se corresponde con el recibido en C10.

4.2.3. Comparación entre las secciones C de C10 y de la Regla

Concluida la comparación entre la sección B de C10 y la de la Regla, es el momento de hacer lo mismo con la sección C de ambos escritos.

La sección C de C10 corresponde a los capítulos 42,67-43,69. El centro de la misma lo ocupa Jesucristo, en su función de mediador. Función que Agustín presenta en contraposición a la ejercida por los mediadores del paganismo. Mediadores falsos, pues no reunían las condiciones para serlo. En efecto, es necesario «que el mediador entre Dios y los hombres tenga algo en común con Dios y algo en común con los hombres. Pues, de asemejarse totalmente a los hombres, quedaría muy lejos de Dios, y de asemejarse totalmente a Dios, quedaría muy lejos de los hombres, y así no podría ser mediador» ⁶⁴. Ahora bien, esas condiciones sólo las cumple el Señor Jesucristo. En

63. El mismo esquema en términos latinos:

Ambitio saeculi:

C10: *de bonis tuis quasi suis / non socialiter gaudentes / aliis iniudentes eam* (39,64 CC 27,190)

Regla: *propria... / communia/ (inuidentia)* (R V).

C10: *contumelia / [ira]/ libido uindicandi* (36,58; 37,61-62 CC 27,186.188-189).

Regla: *conuicio uel maledictum/ ira / (libido uindicandi)* (R VI,2.1.2).

C10: *(dominari) / timeri et amari uelle / iudicante te... damnante te* (36,59 CC 27,187).

Regla: *potestate dominantem / plus amari appetat quam timeri / pro uobis redditurum esse rationem* (R VII,3).

64. *Conf.* 10,42,67 CC 27,192.

el punto siguiente muestra cómo, en efecto, realiza él esa función mediadora. Luego concluye:

«Mis razones tengo yo para abrigar una sólida esperanza de que sanarás todas mis dolencias (*languores* ⁶⁵) por medio de Él, que está sentado a tu derecha e intercede por nosotros ante ti (Rom 8,34). Si no fuera así, no me quedaría otro recurso que la desesperación. Mis dolencias (*languores*) son muchas y grandes... Pero más abundante es tu medicina. De no haberse hecho carne tu Palabra y habitado entre nosotros, con razón hubiéramos podido juzgarle apartado de la naturaleza humana y desesperar de nosotros» ⁶⁶.

Con el término dolencias (*languores*) alude a las heridas morales producidas en él por la triple concupiscencia, respecto de la cual acaba de examinar su conciencia, como resulta de un texto anterior ⁶⁷. Frente a ellas, san Agustín presenta a Jesucristo como la medicina mediante la cual Dios le curará. De esta manera, Jesucristo aparece en relación, aunque sólo implícita y sin especificar, con las diversas concupiscencias.

¿Cabe esperar aquí algo positivo de la comparación entre y C10 y la Regla? Sin duda; pero sabiendo que convergencias y divergencias van de la mano. C10 y Regla convergen en establecer una relación de Cristo con las tres concupiscencias, y divergen en cuanto que la Regla establece una relación específica con cada una de ellas. Pero se trata de algo que hay que probar, pues no es de suyo evidente.

Recordemos el desglose que hicimos del texto en VIII, 1b, 1c y 1d ⁶⁸. El orden del análisis será 1c, 1b y 1d. El resultado a que pretendemos llegar es la presencia, explícita o implícita, de Cristo en cada uno de los apartados.

4.2.3.1. R VIII,1c

En nuestro planteamiento R VIII,1c es el correlativo en la sección C de la unidad segunda (la concupiscencia de la carne) de la sección B. Leemos: «inflamados por el buen olor de Cristo». Lo que propiamente nos importa es la mención explícita de Cristo, primera y última vez en todo el texto de la

65. Sobre *languor*, cf. I. BOCHET, *Saint Augustin et le desir de Dieu*, Paris 1982, pp. 18-36.

66. «Merito mihi spes ualida in illo est, quod sanabis omnes languores meos per eum, qui sedet ad dexteram tuam et te interpellat pro nobis: alioquim desperarem. Multi sunt enim et magni; sed amplior est medicina tua. Potuimus putare uerbum tuum remotum esse a coniunctione hominis et desperare de nobis, nisi caro fieret et habitaret in nobis» (*Conf.* 10,43,69 CC 27,193).

67. En *Conf.* 10,41,66 escribe: «Por eso consideré mis dolencias (*languores*) pecaminosas bajo la triple forma de la concupiscencia». Texto latino en nota 117.

68. Cf. *Estructura (I)*, en *Estudio Agustiniiano* 32 (1997) 417-419.

Regla, razón por la que hemos comenzado por este texto. Constatado el hecho, huelga todo comentario al respecto.

Pero, con referencia a la estructura global del documento, ha de advertirse otro particular: la referencia al único sentido ausente en la sección B, el del olfato. ¿Por qué lo excluyó de allí? No lo sabemos, pero nada nos impide hacer conjeturas.

Quizá el santo prefirió silenciarlo en la sección B porque se trata de un sentido que no suele ser fuente de mayores desórdenes morales –al menos tal fue su propio caso⁶⁹– y optó por recuperarlo aquí, para mantener, a través de él, la realidad sensorial en esta nueva sección. En la sección B el legislador se había servido de cuatro sentidos para expresar el extravío del deseo que debía ser reorientado; en la C, recurre al que falta, el del olfato, para expresar ese mismo deseo, ya rectificado, a través de 2 Cor 2,15. Pero, entre una sección y otra, se ha dado un salto cualitativo. El olfato, al que aquí se hace referencia, no se refiere al sentido corporal; es ya un sentido interior, que tiene por objeto no ya los aromas sino a Dios mismo⁷⁰.

Quizá también porque, de mantenerlo, se quebraba la armonía en la estructura. Sin duda, el sentido del olfato podía haberlo asociado sin violencia alguna tanto al sentido del gusto, como al del tacto, en cuanto que, por ejemplo, si el aroma de un plato bien cocinado estimula el apetito de comer, el perfume que desprende una persona puede estimular en otra el apetito sexual respecto de ella. Pero haberlo asociado a uno u a otro sentido, habría roto los equilibrios estructurales. Además, con la solución dada le mantiene el puesto central que le reserva en C10, creando una nueva estructura armónica:

Sección B	Sección C
a) 2 (gusto, oído)	
b)	1 (olfato)
c) 2 (tacto, vista).	

69. Cf. *Conf.* 10,32,48 CC 27,180-181.

70. Cabría entenderlo desde *Conf.* 10,6,8 donde san Agustín contrapone los sentidos exteriores a los interiores y donde muestra a Dios satisfaciendo, al nivel de máxima plenitud, todos los sentidos del hombre interior: «Quid autem amo, cum te amo?... non candorem lucis ecce istis amicis oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suauolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo deum meum. Et tamen amo quandam lucem et quandam uocem et quandam odorem et quandam cibum et quandam amplexum, cum amo deum meum, lucem, uocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non diuellit satietas» (10,6,8 CC 27,159). Cf. también *Conf.* 10,27,38 CC 27,176-277.

Como ya indicamos, a) recoge los dos sentidos que en C10 ocupan la posición mediana (ni los más materiales, ni los más «espirituales»), y c) los dos sentidos de los extremos (el más material y el más «espiritual»).

Traigamos ahora a la memoria que, en el lugar correlativo al que nos ocupa, el DVR 53,103 ⁷¹, Agustín recurría a Sal 33,9: «Y así gustarán cuán suave es el Señor». DVR y Regla coinciden en recurrir a un texto que expresa una sensación placentera del Señor para referirse a ese momento de la evolución moral de las personas, y divergen en la naturaleza de la sensación. La primera percibe el sabor, la segunda, el olor. El texto de 2 Cor 2,15 elegido por el santo en la Regla tiene algunas ventajas sobre Sal 33,9. La primera, introducir el sentido del olfato, excluido con anterioridad; la segunda, la mención explícita de Cristo, dándole entrada en el documento legislativo a través de una cita bíblica.

4.2.3.2. R VIII,1b

Recordemos su tenor literal: «como enamorados de la belleza espiritual». La cuestión que se plantea es: ¿qué debe entenderse bajo la expresión «belleza espiritual»? L. Verheijen, quien, como ya indicamos, dedicó tres artículos a estudiar el tema de la belleza espiritual en san Agustín, no ha mantenido siempre la misma respuesta. Con cautela ciertamente, en un primer momento remitía a Jesucristo. A propósito de la expresión *flagrantes desiderio eius* (es decir, de Jesucristo), presente en S. 210,3,4, escribe:

«Este texto 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. Por otra parte hay que señalar que el nombre de Cristo aparece en la misma frase de la Regla» ⁷².

Un poco más adelante, continúa:

«"Como amantes de la belleza espiritual, difundiendo por vuestra santa vida el buen olor de Cristo...". Todo esto que precede parece autorizarnos a parafrasear: como amantes del esposo celeste, sustraído de aquí, pero que nos espera

71. Véase el esquema presente en *Estructura* [II], en *Estudio Agustiniano* 33 [1998] p. 49.

72. *Les sermons de saint Augustin pour la carême (205-211) et sa motivation de la vie «ascétique»*, en *Augustiniana* 21 (1971) 357-404; esp. p. 396; NA I,192. Cf. también, *Vers la beauté spirituelle...*, p. 507; NA I,239.

allá; comportándonos como verdaderos amigos de este esposo, manteniendo el luto por un momento como consecuencia de su partida, pero totalmente llenos de un deseo ardiente de volver a verle...»⁷³.

Una década más tarde, sin abandonar la prudencia a la hora de expresarse, cambia de opinión. Primero señala las clases de belleza en que teóricamente puede estar pensando san Agustín. Cuando él habla de 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, san Agustín no olvida que la vida divina es trinitaria. Y añade:

«Pero el capítulo VIII,1 del *Praeceptum*, pasaje cuya importancia en la estructura del conjunto del documento hemos acentuado, nos ayuda a limitar nuestro propósito. Después de haber dicho: "... como amantes de la belleza espiritual", este capítulo continúa: "difundiendo por vuestra conducta el buen olor de Cristo". Parece, pues, que san Agustín, *al evocar la belleza espiritual, ha pensado más particularmente en la belleza del "alma" del comportamiento de los monjes a los que se dirigía*»⁷⁴.

Él mismo sintetiza su artículo sobre la comprensión de la belleza espiritual por parte del obispo Agustín. Lo hace con estas palabras:

«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 sus 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. Es esta la razón por la que, en nuestro anterior artículo, hemos centrado nuestra atención sobre los textos del obispo Agustín que hablan precisamente de esta belleza»⁷⁵.

73. *Ib.* p. 397; NA I,192.

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

75. *Comme des amants de la beauté spirituelle. Dans les oeuvres du jeune Augustin*, en *Augustiniana* 33 (1983) 86-111, esp. p. 103; NA II, 211. Esa belleza se concreta en las virtudes: «La belleza espiritual... ¿Cómo hay que comprender estas palabras en función de los textos de san Agustín en el período episcopal?... Para san Agustín obispo son las virtudes las que pro-

En cuanto a los demás autores, hay divergencias. Según A. Manrique, al hablar de la belleza espiritual, el santo piensa en la unidad y en la eternidad; en Dios en definitiva ⁷⁶. A. Sage tiene en mente la belleza de Jesucristo ⁷⁷. A. Trapè identifica la belleza espiritual con la belleza de la Sabiduría, la belleza de Dios ⁷⁸. T. van Bavel habla de la belleza máxima, la belleza divina ⁷⁹. Sor Maria-Ancilla piensa en las virtudes ⁸⁰. Según Sister Agatha Mary belleza para san Agustín expresa la condición por la que el Único a quien él estaba buscando es plenamente atractivo y amable ⁸¹. A. De Vogüé, por su parte, apunta a la posibilidad de que la «belleza espiritual» se refiera a toda belleza ⁸².

Personalmente nos sentimos más cercanos de la primera interpretación de L. Verheijen que de la segunda. Estamos persuadidos de que, en la Regla, «Belleza espiritual» es como un «nombre» de Cristo ⁸³. Con otras palabras, que san Agustín presenta a los siervos de Dios como enamorados de la persona de Jesucristo. Varias son las razones que, a nuestro parecer, avalan esta posición.

En primer lugar, la lógica de todo el planteamiento que venimos haciendo. En la medida en que la sección B de la Regla tiene como trasfondo el deseo «pervertido» y en la sección C el deseo reorientado, este deseo sólo Dios lo puede plenificar y, para convencerse de ello, basta con releer el texto de *Conf.*

ducen la belleza del alma humana, la *fides* –fe y fidelidad–, la sabiduría, la castidad, la justicia (que en el fondo no es otra cosa que la caridad), la caridad misma: *la caridad es la belleza del alma*. Pero la belleza espiritual no está limitada a las almas individuales de unos y otros. Su conjunto, la Iglesia, tiene también su belleza: *su unidad*. Por otra parte, existe una relación precisa entre la caridad en el corazón de cada uno y la unidad de la Iglesia en su conjunto. Todo es bello en este gran espectáculo» (*Comme des amants... Dans Augustin évêque...*, p. 135; NA II, 164; los subrayados son del autor mismo).

76. *Teología agustiniana de la vida religiosa*, p. 341.

77. «... como religiosos enamorados de la belleza que se refleja en el rostro de nuestro divino esposo. Desde el cielo, donde todo es armonía y esplendor, acude hasta nosotros con el resplandor de su belleza de Hijo de Dios» (*La Regla*, p. 132).

78. *La Regola*, p. 215. Aunque no olvida hablar también de la belleza de Cristo (*ib.* p. 218-219).

79. *Regla para la comunidad*, p. 95.

80. *La Règle de saint Augustin*, p. 150.

81. *The Rule of Saint Augustin. An Essay in Understanding*, Augustinian Press, Villanova 1992, p. 332: «beauty for him expressed the utter desirability and the utter loveliness of the One whom he was seeking».

82. «De son côté, la Règle prend des grandes proportions, quando on demande au Seigneur le don de l'observer par amour, en vue de la beauté spirituelle. En écrivant ces mots, Augustin peut se souvenir d'un de ses premières écrits, le *De ordine*, où il donnait le titre d'"amant de toute espèce de beauté" a son ami Zenobius (1,4)» (*Histoire littéraire...*, III, 202).

83. Lo cual no quita que deba su belleza también a las virtudes que, en cuanto hombre, poseía.

1,20,31⁸⁴; más en concreto, Jesucristo, como tendremos ocasión de ver⁸⁵. Pero no olvidamos que la veracidad de tal planteamiento es lo que tratamos de demostrar, y apoyarnos en él equivaldría a caer en una *petitio principii*.

Más peso puede tener la comparación con DVR. A quienes se sienten atraídos por la belleza de los espectáculos exteriores, en dicha obra el santo les invita a preferir la belleza de la Sabiduría creadora que, obviamente, remite a la persona de Jesucristo⁸⁶. Por el argumento *a pari* y, habida cuenta de los paralelismos antes detectados entre ambos escritos, no parece descabellado, pues, pensar que acontezca lo mismo en la Regla. Esto es, que a los «espectáculos», exteriores o interiores, que interrumpen o perturban la oración, oponga también la contemplación de la persona de Jesucristo, presentada como dechado de belleza espiritual.

La comparación con los sermones de cuaresma conduce a la misma conclusión. Al respecto no es preciso detenernos porque ha sido el mismo L. Verheijen quien lo ha estudiado, llegando a la conclusión ya expuesta⁸⁷.

La lógica de un planteamiento que, al menos, es posible aceptar como respondiendo a la realidad y la comparación con otros textos, paralelos en mayor o menor grado a la Regla, nos lleva a la conclusión de que la Belleza espiritual del capítulo VIII,1 se identifica con Jesucristo. Esta conclusión, sin embargo, necesita ser apuntalada aún con dos argumentos, de carácter positivo y teológico el primero, y negativo y filológico el segundo.

La belleza de Cristo es tema frecuente en el período episcopal de san Agustín. En su estudio sobre la *spiritalis pulchritudo* en las obras de dicho período L. Verheijen comienza por el examen de *Tractatus in Ioannis epistulam ad Parthos* 9,9. Dicho texto orienta su investigación, porque constituye una buena síntesis del pensamiento del santo al respecto, necesitando sólo pocos complementos. Pues bien, tras algunas consideraciones sobre la relación entre amor y belleza, 1 Jn 4,9 le introduce en la consideración de la belleza de Cristo, combinando tres pasajes bíblicos: Sal 44,3, Is 53,2-3 y Flp 2,6-8. Se podría objetar que el texto es posterior en varios años⁸⁸ a la supuesta fecha

84. Traigo aquí la parte que procede: «En lo que pecaba yo entonces era *en buscar en mí mismo y en las demás criaturas, no en Dios*, los deleites, grandezas y verdades, por lo que caía luego en dolores, confusiones y errores». Más amplio en *Estructura [I]*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) p. 422.

85. Cf. *Conf.* 9,1,1 CC 27,133.

86. DVR 52,101. Cf. *Estructura [II]*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) p. 40.

87. Cf. antes, notas 72-73.

88. Los *Tractatus in Ioannis epistulam* fueron predicados en la semana de Pascua del 407. Cf. A.M. LA BONNARDIÈRE, *Recherches de chronologie agustinienne*, Paris 1965; M.-F. BE-

de composición de la Regla, el 397, igual que la mayoría de los textos examinados en el artículo. Pero pueden entenderse como el afianzamiento de una idea que se formó en su mente mucho antes. De hecho aparece ya antes en *De sancta virginitate*, cuya fecha tradicional de composición ha sido puesta en tela de juicio por algún autor, que la hace coincidir con la de las *Confesiones*⁸⁹. En esta obra san Agustín invita a las vírgenes a contemplar la belleza de Cristo en estos términos:

«Si, pues, habéis rechazado el matrimonio humano... amad con todo el corazón al más hermoso de los hijos de los hombres; estáis libres, tenéis el corazón libre de los lazos conyugales. *Contemplad la belleza de quien os ama*, miradle igual al Padre y sumiso a la voluntad de la madre; imperando en los cielos y viniendo a servir en la tierra; creando todas las cosas y siendo creado entre ellas. *Ved cuán bello es* aquello que en él es motivo de guasa para los soberbios; con la luz interior de vuestra alma mirad las heridas del crucificado, las cicatrices del resucitado, la sangre del que muere, el precio de quien cree, el comercio del redentor»⁹⁰.

El adjetivo «espiritual» no aparece aquí para calificar la belleza de Cristo, pero se sobreentiende. Es evidente respecto de la belleza que resulta de su condición divina, por la que es igual al Padre. Pero sólo pensando en la belleza espiritual puede hablarse de ella respecto a su condición humana. A nivel físico, la realidad mostraba precisamente lo contrario. San Agustín se complace en señalar el contraste entre lo que era motivo de guasa para los sober-

BERROUARD, *Date des Tractatus in Ioannis Evangelium de saint Augustin*, en *Recherches Augustiniennes* 7 (1971) 105-168.

89. Nos referimos a M.-F. Berrouard quien escribe: «En raison de la place qu'il occupe en *Retr.* 2,22, les auteurs s'accordent pratiquement à dater le *de bono coni.* (y por extensión del *De s. virg.*) de 401. Mais cette date me paraît si tardive qu'elle rend incompréhensible l'intervention d'Aug., à moins d'imaginer qu'il n'a appris qu'alors l'affaire qui agitait les milieux romains sept à huit ans auparavant. Je me demande... s'il ne faudrait pas en conséquence avancer des quelques années, jusque vers 397, la date traditionnelle du *b. coni.*» (*Bono coniugali (De-)*, en *Augustinus Lexikon* I, 659. Por el contrario, F. Dolbeau propone retrasar su composición hasta el 404-405 (cf. *Nouveaux sermons d'Augustin*, IV, en *Recherches Augustiniennes* 26 (1992) p. 83, n. 86; *Vingt-six sermons...*, p. 359).

90. *De sancta virginitate* 54,55 CSEL 41,300: «Si ergo nuptias contempsistis filiorum hominum... toto corde amate speciosum forma prae filiis hominum: vacat vobis, liberum est cor a coniugalibus vinculis. *Inspicite pulchritudinem amatoris vestri*: cogitate aequalem Patri, subditum et matri; etiam in caelis dominantem, et in terris servientem; createm 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». El contexto es aquí ligeramente distinto; pero sólo nos interesa poner de relieve la belleza de Cristo, belleza que va asociada tanto a su condición divina como a la humana.

bios (judíos), su condición de crucificado deforme, y la belleza que, no obstante, reflejaba. Pero belleza moral, la belleza de su amor que dejan traslucir sus heridas⁹¹. Belleza espiritual, porque sólo se puede contemplar «con la luz interior» del alma.

El texto de *De sancta virginitate*, que pudiera ser contemporáneo de la Regla, explica a la perfección la frase de la Regla: no sólo refiere a Cristo la belleza, una belleza espiritual, sin duda, sino que, además, lo hace dirigiéndose a personas de uno y otro sexo que han consagrado a Dios su virginidad.

El otro argumento –decíamos– tiene carácter negativo y filológico. Negativo en cuanto pretende anular la base de la interpretación que consideramos errónea. En efecto, la segunda interpretación de L. Verheijen se sustenta sobre una determinada traducción de *flagrantes*. El sabio agustino vierte al francés la frase en estos términos: «"répandant" la bonne odeur du Christ», dándole un sentido activo. Hay que añadir que es la traducción habitual. De las que hemos podido tener en mano solamente dos, la recogida en la última edición española de la Regla y Constituciones de la Orden de san Agustín y la de la traducción de la Regla en la edición española de las obras Completas de san Agustín, ofrecen una traducción diferente: «... e inflamados por el buen (o suave) olor de Cristo»⁹². En nuestra opinión, esta traducción se ajusta más a la realidad. En primer lugar, ninguno de los diccionarios latinos que hemos podido consultar⁹³, incluye el significado de difundir, expandir, para el verbo *flagro*. Todos sus significados se mueven dentro del campo semántico del fuego, de la llama. Además, parece reclamarlo el contexto: *amatores, flagrantes* parecen tener valor de sinónimos, en cuanto que indican ambos la actitud psicológica dentro de la cual es posible cumplir lo preceptuado anteriormente⁹⁴. Más aún, cabe pensar que el *amatores* y el *flagrantes* no hacen

91. A propósito de este texto, escribe L. Verheijen: «Para comprender este texto, hay que leerlo a la luz de los comentarios agustinianos a Sal 44,3 –Jesucristo es el más bello entre los hijos de los hombres, porque sólo Él, entre ellos, es la Palabra del Padre– y a la luz de la doble explicación de Is 53,2 –en cuanto hombre, sobre todo en cuanto hombre crucificado, carecía de belleza y resplandor–; pero a los ojos de los creyentes él es divinamente bello hasta, o incluso, en su anonadamiento. Estos dos pasajes bíblicos, junto con Fil 2,6-7, sin haber sido citados, sostienen este bello texto» (*Comme des amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, p. 143; NA II, 163).

92. *Regla y Constituciones de los hermanos de la Orden de san Agustín*, Madrid 1991, p. 45; Biblioteca de Autores Cristianos, vol. 551, Madrid 1995, p. 590. La traducción es de T. C. Madrid.

93. Entre ellos el *Thesaurus linguae latinae*, VI,846-848.

94. A. Sage considera el amor de la belleza espiritual (R VIII,1b), el exhalar un perfume divino (VIII,1c) y la libertad de corazón (VIII,1d) como señales del cumplimiento de la Regla

sino especificar el *cum dilectione* anterior. Por último, esta traducción encaja sin dificultad en la estructura y lógica que venimos proponiendo para la Regla: el siervo de Dios que, fiel a lo ordenado en la sección B, renuncia a algo aparece en la sección C ardiendo en deseos de aquello mismo a lo que había renunciado, aunque en un nivel superior. En concreto, si conforme a la unidad segunda de la sección B ha renunciado a toda satisfacción innecesaria de los sentidos, ahora en la C se encuentra anhelando la satisfacción de los sentidos interiores, representados en el del olfato ⁹⁵. Cosa distinta es en qué consista específicamente ese «buen olor de Cristo» del que pensamos ocuparnos en otro momento.

4.2.3.3. R VIII,1d

Por último, ¿qué decir a propósito de VIII,1d: *No como siervos bajo la ley, sino como personas libres bajo la gracia?* ⁹⁶. Aunque Jesucristo no es mencionado explícitamente, se puede intuir su presencia tras el concepto clave de la libertad. Ningún cristiano ignora que a él debe la libertad evangélica. No obstante, no debemos conformarnos con deducciones teológicas. Es preciso considerar más de cerca el texto mismo.

En su tenor literal ni *sicut serui sub lege*, ni *sicut liberi sub gratia constituti* pertenecen al texto bíblico, ni son atestiguados como variantes por las ediciones críticas de la Biblia griega, ni mencionadas en el fichero del Instituto de la Vetus Latina ⁹⁷. El texto más cercano lo encontramos en Rom 6,14: *non enim sub lege estis, sed sub gratia* (Pues no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia) ⁹⁸. No cabe duda de que san Agustín no cita literalmente; las palabras de la Regla resumen un pasaje paulino más o menos largo. ¿De cuál se trata? Apoyándose, sin duda, en la indiscutible cercanía al texto señalado de Rom 6,14, L. Verheijen, remite en su edición crítica a Rom 6,14-22, referencia que es recogida, sin mayor reflexión, por las ediciones posteriores que hemos consultado.

Aunque posible, no nos parece probable. La frase *non sicut serui sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti* que –repetimos– no es cita textual, puede

(*La Regla*, p. 132). En nuestra opinión, en esta sección del documento san Agustín, más que señales del cumplimiento, indica las condiciones que lo hacen posible.

95. Cf. antes nota 70.

96. «... *non sicut servi sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti*».

97. Cf. T. VAN BAVEL, «*Ante omnia*» et «*in deum*» dans la «*Regula sancti Augustini*», en *Vigiliae Christianae* 12 (1958) 157-165; en concreto, p. 164.

98. Tal es la versión del texto que el mismo san Agustín da en *Expositio quorumdam propositionum ex epistula ad romanos* 35: PL 35,2069.

condensar con al menos igual probabilidad otro pasaje paulino. Si se consideran de cerca los dos textos, se advierte que el de la Regla juega con la contraposición entre dos situaciones del hombre: servidumbre y libertad con referencia a la ley y a la gracia. Ahora bien, en Rom 6,14-22 la libertad es mencionada, pero no aparece como el término privilegiado para designar la situación positiva en que se halla el cristiano. Hasta la nueva situación es presentada sobre todo en términos de servidumbre. La diferencia entre la situación que precede y la que sigue a la integración en Cristo se diferencia sólo por el «señor» a que se sirve: o el pecado, antes, o la justicia, después. Lo dicho se puede percibir mejor en el siguiente cuadro:

Os hacéis esclavos (*serui estis*)
bien del pecado, para la muerte,
bien de la obediencia, para la justicia (v.16)

Liberados (*liberati*) del pecado, os habéis hecho esclavos (*serui*) de la justicia (v. 18)

Como en otros tiempos ofrecisteis vuestros miembros...
como esclavos (*seruire*) de la impureza para la maldad,
ofrecedlos ahora
como esclavos (*seruire*) de la justicia para la santificación (v. 19)

Cuando erais esclavos (*serui*) del pecado, erais libres (*liberi*) respecto de la justicia (v. 20).

Como se ve, la libertad sólo es mencionada dos veces: en un caso los destinatarios de la carta aparecen como liberados del pecado, en otro como liberados de la justicia, aspecto este último que no tiene nada de positivo. Además, la situación positiva es presentada sobre todo como una servidumbre: a la obediencia (v. 16) y a la justicia (vv. 18 y 19). Estamos lejos, por tanto, de la formulación de la Regla.

Entonces, ¿qué otro pasaje paulino puede compendiar san Agustín en R VIII,1d? En nuestra opinión, Rom 7,5-8,4. Basta recorrer los textos agustinianos anteriores al 397 en que el Santo se sirve del binomio *sub lege, sub gratia* y advertir a qué pasajes del Apóstol remite. El trabajo de individualizarlos ya lo hizo L. Verheijen, en un artículo en que tomó precisamente R. VIII,1d como criterio para discernir entre dos fechas propuestas para la composición de la Regla ⁹⁹.

99. Nos estamos refiriendo al artículo ya citado: *La Loi et la grâce. La «date ancienne» et la «date récente» du Praeceptum...*

Para entender los datos que vamos a aportar es preciso traer a la memoria que san Agustín divide la historia del pueblo de Dios en cuatro períodos denominados, respectivamente, *ante legem*, *sub lege*, *sub gratia*, *in pace* ¹⁰⁰. En la primera etapa, el hombre pecaba, pero, al carecer de la ley (*ante legem*), no era consciente de ello. En la segunda, el hombre ya conoce la ley (*sub lege*) y siente deseos de cumplirla, pero otras fuerzas tiran de él en dirección contraria y acaba vencido por el pecado, a no ser que invoque la gracia de Dios. En la tercera etapa, el hombre sigue sintiendo en su interior esas fuerzas adversas, pero en virtud de la gracia que le aporta Cristo recupera la libertad frente a ellas (*sub gratia*). La cuarta y última etapa es aquella en que el hombre ya ni sentirá tales fuerzas adversas, por lo que no necesitará ni luchar. En ese momento habrá alcanzado la paz plena (*in pace*).

Pasemos revista ahora a los textos seleccionados por L. Verheijen en los que aparece claramente el binomio *sub lege*, *sub gratia*.

Comenzamos por la obra *Expositio quorundam propositionum ex epistula ad Romanos*. Un primer texto es significativo porque expone Rom 6,14. En la expresión *non estis sub lege, sed sub gratia* ve descrita la tercera etapa antes señalada, etapa que hace coincidir con la situación expuesta en Rom 7,25b («Soy yo mismo quien con el espíritu sirve a la ley de Dios, mas con la carne, a la ley del pecado») ¹⁰¹. En un segundo texto, el binomio aparece a propósito precisamente del comentario a Rom 7,23-25. El *sub lege* lo hace coincidir con Rom 7,23-25a («Pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi espíritu y me esclaviza a la ley del pecado, que está en mis miembros. ¡Infeliz de mí! ¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte? La gracia de Dios por nuestro señor Jesucristo») y el *sub gratia*, de nuevo con Rom 7,25b ¹⁰². En un tercer pasaje todavía, comenta Rom 8,1 que refiere a la tercera etapa, el *sub gratia*, que una vez más identifica con Rom 7,25b ¹⁰³.

La *Epistulae ad galatas expositio* ofrece un panorama similar. En un pasaje en que describe las cuatro etapas, al exponer la tercera, la *sub gratia*, remite de nuevo a Rom 7,25b ¹⁰⁴, si bien junto con Rom 6,12 ¹⁰⁵. A continuación, a propósito de Ga 5,18, vuelve a recurrir a Rom 7,23 para describir la etapa *sub lege* ¹⁰⁶.

100. Cf. *Expositio quorundam propositionum ex epistula ad Romanos* 13-18; *De diversis quaestionibus LXXXIII*, 61,7; 66,3ss; *Epistulae ad galatas expositio*, 46.

101. *Expositio quorundam propositionum ex epistula ad Romanos*, 35.

102. *Ib.* 45-46.

103. *Ib.* 47.

104. *Epistulae ad galatas expositio*, 46.

105. *Ib.*

106. *Ib.* 47.

En la obra *De diversis quaestionibus LXXXIII* vuelve sobre la división de la historia de Israel en las cuatro etapas. Al hablar, de forma general, de la tercera, *sub gratia*, la presenta como la correspondiente al momento en que ya creemos *plenissime* a nuestro Liberador, término en que hay que ver una referencia a Rom 7,25 ¹⁰⁷. Un poco después se ocupa detenidamente de la etapa segunda, *sub lege*; para describirla, además de Rom 5,20, recurre a Rom 7,5-25a. Para presentar la tercera etapa, la *sub gratia constituti*, se sirve de un texto esta vez más amplio: Rom 7,25b-8,4 ¹⁰⁸.

Por último, la obra *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. Ya en el primer capítulo se ocupa por dos veces de la etapa *sub lege*, explicándola en ambos casos a partir de Rom 7,14 ¹⁰⁹.

Todo lo anterior permite sacar esta conclusión: R VIII,1d compendia, no Rom 6,14-22, sino Rom 7,5-25, aunque en algún texto lo alargue a los primeros versillos de Rom 8. Una prueba ulterior nos la brinda el DVR. En su momento quedó establecido el neto paralelismo entre la Regla y dicha obra. Justamente al que vence la *cupiditas excellentiae* o tercera concupiscencia y reorienta su deseo pervertido, san Agustín le garantizaba, para la vida futura, eso sí, la libertad, y aducía también como apoyo bíblico Rom 7,23-25. Dicho de otro modo, en DVR el santo servía con todas las palabras lo que en R VIII,1d presenta oculto en la frase «no como siervos bajo la ley, sino como personas libres bajo la gracia».

Todo el capítulo séptimo de la carta a los Romanos está centrado en la ley, lo que da razón del *sub lege*; pero, en un final estratégico, aparece la gracia que aporta Jesucristo que libera al hombre de la esclavitud a la ley del pecado y le introduce en la etapa siguiente, *sub gratia*. En el contexto de Rom 7, se explica mejor que en el de Rom 6, 14-22 el *serui sub lege*, e igualmente el *sub gratia constituti*, un participio pasivo que señala que no se trata de una acción del hombre, sino de una pasión, es decir, de la aceptación del don de Dios por medio de Jesucristo. Jesucristo, pues, está muy presente también en R VIII,1d. No está su nombre, pero sí su obra; sin Él no sería posible el superar la esclavitud de la ley y ponerse al amparo de la gracia.

La mención de la ley nos lleva a preguntarnos de qué ley se trata. Es evidente que no se trata de los preceptos legales del Antiguo Testamento, sino de la ley del pecado (Rom 7,23). Esta consiste en el hecho de que, a conse-

107. *De diversis quaestionibus LXXXIII*, 66,3. O también Rom 8,2, lo cual no cambia nada.

108. *Ib.* 66,5-6.

109. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1,1,1.7.

cuencia del pecado, todo hombre debe morir (¿Quién me librerá de este cuerpo de muerte?), no obstante que su deseo más profundo sea el de vivir. De ahí que se agarre a poseer cosas que le posibiliten dicha vida; detrás de la avaricia está, en efecto, el temor a la muerte ¹¹⁰. De ahí también que mire a los demás como competidores en esa lucha por la vida, de donde surge el deseo de imponerse y dominar sobre ellos y la falta de paz no sólo en el interior de cada hombre sino también en las relaciones sociales ¹¹¹. Tal es el contenido de los capítulos quinto, sexto y séptimo, esto es, de la unidad tercera de la sección B de la Regla, a la que corresponde R VIII,1d en la sección C.

En conclusión, aunque el nombre de Cristo sólo aparezca explícitamente mencionado en R VIII,1c, está igualmente sobreentendido tanto en R VIII, 1b como en R VIII,1d.

Presentado en esquema lo dicho a propósito de la sección C de C10 y de la Regla, resulta lo siguiente:

C10: Cristo, medicamento que cura las dolencias del hombre

Regla:

Concupiscencia de los ojos: Belleza espiritual (de Cristo).

Concupiscencia de la carne: Buen olor de Cristo.

Ambición mundana: Gracia liberadora, traída por Cristo ¹¹².

Cabe preguntarse ahora cómo cura Jesucristo las dolencias que originan cada una de las concupiscencias. En C10 no formula respuesta alguna concreta, aunque pudiera deducirse de cuanto escribe a propósito de cada una de ellas. Pero la podemos extraer de la Regla. Jesucristo cura las dolencias producidas por la concupiscencia de los ojos, presentándose como la belleza espiritual, alternativa a la física y exterior que busca ella; cura las producidas por

110. «Ex ipsius enim mortalitate indigentia rerum terrenarum sollicitat animam, et quaedam desideria excitat, quibus ad peccandum non obtemperat qui iam mente servit Legi Dei» (*Expositio quorundam propositionum*, 50 PL 35,2073; cf. también, 52-53). La venida de Cristo ofreció el remedio: «id enim egit mors Domini, ne mors timeretur, et ex eo iam non appeterentur temporalia bona, nec metuerentur temporalia mala, in quibus carnalis erat illa prudentia, in qua impleri legis praecepta non poterant» (*Ib.* 48 PL 35,2072).

111. La pérdida de la paz a consecuencia del pecado, es idea frecuentemente repetida por Agustín en el período del sacerdocio, siempre vinculada a Rom 7,23-25. Cf. *De sermone Domini in monte* 1,12,36; 2,6,23; 2,11,38; *Expositio quorundam propositionum*, 13-18.

112. El mismo esquema en sus términos latinos:

C10: *Christus, per quem sanabis languores (ex ea ortis).*

Regla:

Concupiscentia oculorum: Spiritualis pulchritudo (Christus).

Concupiscentia carnis: Et bono Christi odore.

Ambitio saeculi: Liberi sub gratia (per Christum).

la concupiscencia de la carne, presentándose como el objeto que satisface los sentidos interiores (aquí representados por el del olfato), que otorgan una felicidad más auténtica y plena que la satisfacción de los sentidos corpóreos; cura de las producidas por la ambición mundana, presentándose como quien, en virtud de su resurrección, libera del cuerpo mortal, es decir, de la muerte, por lo que el hombre ya no necesita supeditarse a los bienes temporales ni imponerse sobre los demás, llevado por la necesidad de sobrevivir, y merced a su envío del Espíritu santo, portador de la caridad.

En definitiva, aunque aquí los resultados no hayan sido siempre tan evidentes como respecto de la sección anterior, hay una coincidencia de fondo, creemos, entre C10 y Regla a propósito de la sección C de cada uno de los escritos.

4.2.4. *El epílogo*

En este mismo contexto, es preciso dirigir la mirada también al último párrafo de C10, al que asignamos el valor de epílogo que contiene una confesión y una decisión personal. La confesión: la tentación de huir a la soledad; la decisión, el rechazo de la misma. Tal rechazo tiene un fundamento cristológico: *Por eso murió Cristo: para que los que viven ya no vivan para sí, sino para aquel que murió por ellos* (2 Cor 5,15). Pero lo que mayormente nos importa del texto es la continuación, en que narra sus tres *languores*: dos de ellos guardan relación consigo mismo: el primero, su ignorancia, que reclama un maestro; el segundo, su debilidad, que pide un médico; el tercero, guarda relación con otras personas: los soberbios que le calumnian ¹¹³. También aquí podemos descubrir la referencia a las tres unidades que constituyen la sección B y C de la Regla: la ignorancia remite a la unidad primera; la debilidad, a la unidad segunda; las relaciones con los demás, a la unidad tercera ¹¹⁴.

4.2.5. *Conclusiones*

El resultado global de la comparación entre los dos documentos agustianos queda reflejado en el siguiente cuadro:

113. «... *Ideo Christus pro omnibus mortuus est, ut qui vivunt iam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est* (2 Cor 5,15)... Tu scis imperitiam meam et infirmitatem meam: doce me et sana me... *Non calumnientur mihi superbi* (Psal 118,122)... » (10,43,70 CC 27,193).

114. Este esquema estructura la *Enarratio in psalmum 37* en que, como veremos en su momento, se adivina también una estructura similar a la de la Regla.

COMPARACIÓN ENTRE LA REGLA Y C10

Sección A	Sección B	Sección C
Hacia Dios Hacia tu paz	concupisc. de los ojos [Cap. 2]	[Cap. 8, 1b] Belleza espiritual (de Cristo)
Unánimes y concordés un alma y un solo corazón El espíritu fraterno que se une en acción de gracias y súplica de perdón	concupiscencia de la carne [Cap. 3]	[Cap. 8, 1c] Buen olor de Cristo
	[Cap. 4]	
Honrad a Dios los unos en los otros Turribulos, fragancia de tu santo templo	ambición mundana [Cap. 5]	[Cap. 8, 1d]
	[Cap. 6]	Gracia liberadora (traída por Cristo)
	[Cap. 7]	

Jesucristo, medicamento que cura la triple dolencia de Agustín

Esquema 3.

Con este esquema a la vista, es el momento de extraer las conclusiones.

Igual que respecto del *DVR*, los paralelismos, verbales o conceptuales, son tan evidentes que resulta difícil negar a) que, en su sección B y C, sobre todo teniendo en cuenta también los resultados de la comparación con *DVR*, la Regla está estructurada conforme al esquema de las tres concupiscencias; b) la coincidencia en la estructura entre el C10 y la Regla.

A partir de esta coincidencia estructural, es fácil dar el paso a la lógica interior de uno y otro escrito. La lógica que guía los desarrollos de C10 cabe

formularla así: La unión permanente con Dios a que aspira san Agustín (sección A) es impedida por la triple concupiscencia (sección B) y posibilitada por la adhesión a Cristo (sección C). Esta lógica aparece expresamente formulada en los capítulos 40 y 41 de C10. Primero señala que es habitual en él recorrer el camino de ascensión a Dios, descrito en la sección A:

«Y esto lo hago yo ahora muchas veces, y esto es mi deleite; y siempre que puedo desentenderme de los quehaceres forzosos, me refugio en este placer» ¹¹⁵.

A continuación expone el resultado conseguido:

«A veces me introduces en un sentimiento interior muy inusitado, en una no sé qué dulzura interior que, si se completase en mí, no sé ya qué no sería esta vida. Pero con el peso de mis miserias vuelvo a caer en estas cosas terrenas y a ser reabsorbido por las cosas acostumbradas, quedando cautivo en ellas. Mucho lloro, pero mucho más soy detenido por ellas. ¡Tan grande es el poder de la costumbre! Aquí puedo estar y no quiero; allí quiero y no puedo. Infeliz en ambos casos» ¹¹⁶.

Luego concluye:

«Por lo cual, consideré mis dolencias (*languores*) pecaminosas bajo la triple forma de la concupiscencia e invoqué tu diestra con vistas a mi salvación» ¹¹⁷.

San Agustín ha tenido una experiencia inicial y gozosa de Dios que le gustaría hacer definitiva. Pero el permanecer unido a Él le resulta inviable porque las «cosas acostumbradas» tiran de él hacia abajo. ¿A qué se refiere con esa expresión? Sin duda a las debilidades morales que tienen su origen en la triple concupiscencia. De ahí el «por lo cual» (*ideoque*). Tales debilidades constituyen el obstáculo para su permanente unión con Dios. Obstáculo que él por sí sólo no puede salvar, razón por la que, con igual lógica, reclama también la intervención de la Diestra de Dios, Cristo el Señor, del que hablará acto seguido en su función de mediador.

La misma lógica parece guiar la estructura de la Regla: el deseo de alcanzar (definitivamente) a Dios, expuesto en la sección A (*in Deum*), se ve, en un

115. «Et saepe istuc facio; hoc me delectat, et ab actionibus necessitatis, quantum relaxari possum, ad istam uoluptatem refugio» (*Conf.* 10,40,65 CC 27,191).

116. «Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit, quod uita ista non erit. Sed recedo in aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor. Tantum consuetudinis sarcina digna est! Hic esse ualeo nec uolo, illic uolo nec ualeo, miser utrubique» (*Conf.* 10,40,65 CC 27,191).

117. «Ideoque considerauit languores peccatorum meorum in cupiditate triplici et dexteram tuam inuocaui ad salutem meam» (*Conf.* 10,41,66 CC 27,191).

primer momento, obstaculizado por la existencia de las tres concupiscencias cuyos lazos y modo de romperlos expone en la sección B, y, en un segundo momento, hecho posible por Jesucristo, presentado en la sección C como la alternativa auténtica y plenificante a lo ofertado por las concupiscencias de la sección anterior.

A nivel de estructura general, pues, C10 y la Regla coinciden en presentar, en el mismo orden incluso, tres momentos idénticos del camino espiritual, que se pueden simplificar en esta terna: objetivo, dificultad y posibilidad de superarla; o, utilizando un criterio cuantitativo, y en orden lógico, esta otra: privación, participación, plenitud. Pero la coincidencia no se agota en esa estructura general. El análisis anterior ha mostrado otras numerosas coincidencias en cada una de las secciones. Nos limitamos a enumerarlas. En cuanto a la sección A, coinciden en el movimiento hacia Dios. En cuanto a la sección B, en su unidad primera, convergen en indicar que la oración puede ser interrumpida o turbada; en su unidad segunda, en la utilización del criterio de los sentidos; en su unidad tercera, en los males señalados o prevenidos: el de pretender dominar sobre los demás, el del modo de responder ante la ofensa, el de negarse a facilitar a los demás el disfrute de los dones recibidos de Dios. En cuanto a la sección C, ambos escritos coinciden en su correlación con B y en su carácter cristológico.

Pero no se puede ocultar que, junto a las mencionadas coincidencias, existen también divergencias. En cuanto a la sección A, uno y otro escrito divergen en que en C10 no aparece el carácter cultural presente en la Regla (I,8), debido a otro elemento divergente, a saber, la falta de carácter comunitario del movimiento hacia Dios. Aunque, en realidad, esta divergencia podría considerarse como inexistente, puesto que ambos elementos se hallan poco antes en la sección introductoria del libro.

En cuanto a la sección B, en su unidad primera, las divergencias están en el carácter genérico de C10 y más concreto de la Regla ¹¹⁸. En su unidad segunda, la Regla no recoge todos los sentidos, pues se echa de menos el del olfato ¹¹⁹. En su unidad tercera, se advierte sobre todo la inversión en el orden: el orden a), b) y c) de C10 se transforma en la Regla en c), b) y a).

En cuanto a la sección C, divergen en el carácter unitario de C10 que se limita a hablar de Cristo mediador que cura todas las dolencias, frente al

¹¹⁸. C10 constata las interrupciones y perturbaciones de la oración de forma genérica; R II, en cambio, señala, de un lado, que puede interrumpir o perturbar la oración privada quien en el oratorio esté haciendo algo no adecuado al lugar (II,2); de otro, se refiere en concreto al recitado de los salmos e himnos (II,3).

¹¹⁹. Aunque esta ausencia queda compensada por su aparición en la parte correlativa de la sección C.

diversificado de la Regla (Cristo como Belleza que enamora, desprendiendo un perfume que encandila y donando la libertad respectivamente).

Ultima diferencia entre C10 y la Regla consiste en que en C10 san Agustín habla como «confesor» de cómo es él mismo; en la Regla, como legislador, de cómo deben ser los siervos de Dios. En C10 el santo nos informa sobre si él sucumbe o no en la prueba; en la Regla qué deben hacer los siervos de Dios para no sucumbir. Habla, sin duda, desde su experiencia personal, entendiéndola en doble sentido: lo que ha vivido él en su interior y lo que ha percibido en otros. Para comprender las divergencias entre ambos textos, dentro de otras convergencias, no se debe perder de vista el carácter de uno y otro: C10 es una «confesión», el otro una Regla monástica. Evidentemente no es lo mismo «confesar» que legislar. De nuevo tenemos la diferencia entre el aspecto cognoscitivo y el aspecto moral. El mal y su solución, el primer paso (B); luego, una motivación mayor (C).

Las convergencias y divergencias muestran que estamos ante un esquema, un recipiente que se puede llenar con diferentes materiales. Por tanto, no sería procedente buscar una coincidencia plena; en ese caso no habría hecho falta la otra obra, una vez escrita la primera. La Regla y C10 no son copia el uno del otro, pero sí reflejan un momento concreto de la evolución espiritual y teológica del santo.

4.2.6. Comparación entre C10 y De vera religione

Hemos comparado la Regla primero con el *DVR* y luego con C10. Puede ser provechoso extender la comparación a ambos escritos entre sí, pero teniendo siempre el código monástico como *tertium comparationis*.

4.2.6.1. Carácter general

Hay que partir de que en san Agustín no cabe pensar en una separación neta entre filosofía y teología, como dos ciencias que corran paralelas. De ahí que sea con frecuencia difícil clasificar sus obras como simplemente filosóficas o simplemente teológicas. Es lo que acontece en los dos escritos que nos ocupan. De los trece libros de las *Confesiones*, el libro décimo y el undécimo, son los preferidos de los filósofos. Este por su análisis del tiempo, aquel por su adentrarse en los últimos recovecos de la memoria y espíritu humano. Es, sin duda, una obra profundamente filosófica. Pero, limitándonos ahora a C10, no es menos cierto que es un escrito de rica teología. En cuanto a la obra *DVR* acontece algo parecido, aunque en menor grado. En cualquier clasificac-

ción de las obras del santo se la ubica entre las filosóficas; pero tal obra sería imposible de comprender prescindiendo de un dato específicamente teológico como es la encarnación. Con todo, dentro del combinado de filosofía y teología que son una y otra obra, en C10 la teología tiene, en conjunto, mayor peso que en DVR. Por ejemplo en su sección B, a propósito de las tres concupiscencias, C10 se remite exclusivamente a 1 Jn 2,15-16; DVR, en cambio, en su situación A, correlativa a la B de C10, utiliza otra terna, coincidente con la de san Juan en su contenido, pero difiere en la formulación; la de san Juan aparece sólo después como para validar la anterior. Asimismo la sección C de C10 tiene un formato más específicamente teológico que la correspondiente sección B de DVR. Aunque aquí apoye sus propuestas con textos bíblicos, el razonamiento se encuadra fácilmente en ámbito filosófico.

4.2.6.2. Estructura general

De lo general a lo particular: tal es el orden que vamos a seguir. De ahí que comencemos por la estructura en su sentido más global. Al respecto, se impone como primera constatación, la coincidencia en tres momentos, que dan origen a las tres primeras situaciones de DVR y a las tres secciones de C10, y que señalan el objetivo que se persigue, la dificultad que se encuentra y la posibilidad real de conseguirlo. Pero, frente a esa coincidencia, se constata, además, como divergencia, que el orden es diferente y, luego, que DVR cuenta con una situación más, la del fracaso.

Presentado en esquema:

DVR: dificultad (sección A), posibilidad (B), objetivo (logrado [C]/no logrado [D]).

C10: objetivo (sección A), dificultad (B), posibilidad (C).

El orden, más que ser casual, responde a distintas concepciones. El DVR presenta el recorrido abstracto del hombre, C10 el recorrido concreto de san Agustín. Hablando en general, en DVR, el santo presenta el final del recorrido con el doble destino posible; hablando de sí mismo, en C10, propone la meta que persigue, que no puede ser sino, al menos subjetivamente considerado, algo positivo. Por eso, al que hemos llamado objetivo de DVR sería más adecuado designarlo respectivamente «éxito» (objetivo logrado) o «fracaso» (objetivo no logrado), mientras que a propósito de C10 sería más propio hablar de ideal. Ahora bien, el ideal en cuanto tal se propone al inicio, aun-

que se consiga al final; en cambio, el resultado se conoce al final, aunque se prevea al comienzo. De aquí la diferencia entre DVR y C10.

Si ahora volvemos los ojos a la Regla, no queda sino constatar la coincidencia plena con C10 en dos aspectos: en el orden y, como consecuencia de ello, en el hecho de presentar un ideal. Se comprende, pues, que tampoco ella aluda al momento del fracaso, porque nadie se propone como ideal fracasar en algo.

4.2.6.3. Sección A de C10 y situación C de DVR

Esta sección recubre el «objetivo» en su doble forma de meta lograda y de ideal.

Establecido el distinto sentido que tienen en uno y otro texto, es el momento de comparar los respectivos contenidos. En primer lugar, aunque de entrada se perciba sólo la divergencia, en un examen atento se advierte la convergencia. La divergencia que se percibe se refiere a la diversificación del objetivo presentado por DVR, frente al carácter unitario del que propone C10. En DVR el objetivo logrado consiste en un conocimiento pleno, una salud plena y una paz plena; en C10 el ideal buscado consiste en la paz en Dios (*in pacem tuam*). Se advierte la convergencia porque el conocimiento, la salud y la paz plenos, tras de los que va el hombre según DVR, es imposible que el hombre los consiga desvinculado de Dios.

Pero existe otra divergencia más significativa: en DVR falta el aspecto comunitario que anotamos en C10 ¹²⁰. En la primera obra cada cual parece moverse en solitario, en esta otra san Agustín quiere sentirse arropado por sus hermanos y él mismo actúa pensando en ellos.

También a este respecto la Regla está más cercana a C10 que a DVR. Con esta sólo tiene en común el que el objetivo se consigue en Dios; con aquella comparte, además, la presentación unificada de dicho objetivo (*in pacem tuam/in deum*) y el aspecto comunitario.

4.2.6.4. Sección B de C10 y situación A de DVR

Dentro de la simplificación establecida antes, esta sección hace frente al momento de «dificultad». La comparación con cada una de las unidades la establecemos por separado.

120. A los efectos, poco importa que no se halle en la designada como sección A, sino en la introducción.

4.2.6.4.1. *Unidad primera* (cupiditas spectacula / concupiscentia oculorum)

No es nuestro propósito analizar aquí con detalle la presentación que el santo hace en uno y otro texto de la *cupiditas curiositatis* o concupiscencia de los ojos. Baste decir que, dentro de una coincidencia global, cada texto mantiene su peculiaridad. Por encima de otros detalles ¹²¹, la diferencia más significativa está en que, mientras DVR se coloca en el ámbito del conocimiento, C10 se ubica en el de la moral y espiritualidad. Con otras palabras, en DVR la curiosidad impide llegar a conocer al Dios verdadero –de ahí las falsas concepciones de Dios de los filósofos o de los maniqueos–; en C10 dicha concupiscencia impide el trato con Dios, ya conocido. DVR silencia el trato personal con Dios, C10 parte ya de su conocimiento; en DVR dicha concupiscencia es un impedimento para el buscador o pensador, en C10 para el orante.

De nuevo, el texto de la Regla se acerca más a C10 que a DVR. No por la terminología, pues al respecto se separa de los dos; sí por el contexto orante en que sitúa el acercamiento a la concupiscencia de los ojos.

4.2.6.4.2. *Unidad segunda* (cupiditas voluptatis / concupiscentia carnis)

La situación se repite aquí: coincidencia en la concepción global y divergencia al presentar las formas concretas de su manifestación. En DVR Agustín indica tres formas: el deseo de comer y beber, el deseo de satisfacer la sexualidad, el deseo de dormir; en C10, en cambio, presenta cinco, en relación con los cinco sentidos corporales.

En la Regla, como se ha visto, coexisten ambos modelos, pero ninguno en estado puro. Respecto al de DVR, el deseo de dormir está presente, pero tan diluido ya que apenas resulta perceptible. La diferencia se hace sensible con sólo considerar que, tanto al deseo de comer y beber como al de satisfacer el apetito sexual –en la Regla san Agustín mantiene el mismo orden que en DVR–, dedica respectivamente un capítulo, mientras al de dormir le concede –sin lógica que hayamos percibido– sólo una referencia perdida en medio del capítulo dedicado al primero de los deseos. Ya el DVR mostraba una cierta devaluación respecto de los otros dos, si es legítimo interpretar de esa manera el hecho de aparecer en tercer lugar.

121. Por ejemplo, a nivel de terminología: mientras DVR habla de *phantasmata* (imaginaciones), C10 habla de *nugatoriae cogitationes* (pensamientos fútiles), o de manifestaciones concretas: C10 presenta algunas silenciadas en DVR, por ej., el afán de presenciar *monstra* y *miracula*, el recurso a las artes mágicas, pedir milagros a Dios.

En coincidencia con C10, la Regla acepta el criterio de los sentidos, pero tampoco plenamente; de un lado, silencia uno, el del olfato, hecho para el que ya adelantamos una explicación posible ¹²²; de otro, cambia el orden, y hasta parece que quiere introducirlo de una manera un poco forzada en el esquema triádico de DVR, reducido ya en la práctica a una díada. Al deseo de comer y beber, asocia el sentido del gusto –cosa lógica– y el del oído, a través de la lectura como instrumento para alimentar el hombre interior ¹²³; al deseo de satisfacer el deseo sexual, a su vez, asocia el sentido del tacto, como es normal en él –al menos en la época en que escribe las *Confessiones*–, y el de la vista, fiel en ello al Sermón de la montaña. En este esquema binario doble (dos deseos, a cada uno de los cuales se asignan dos sentidos) no había cabida para el sentido del olfato, razón posible por la que, en la Regla, lo trasladó a la sección C.

En conclusión, con sólo estos datos ante los ojos, se podría decir que la Regla aparece como momento de transición de DVR a C10; el esquema anterior se mantiene, modificado ciertamente; el nuevo aparece pero no en su forma pura.

4.2.6.4.3. *Unidad tercera* (voluptas excellentiae / ambitio saeculi)

Como en las demás concupiscencias, también respecto a la tercera, en DVR san Agustín se detiene más en el aspecto teórico, y en C10 más en los aspectos concretos. A nivel teórico el planteamiento es globalmente coincidente; las divergencias aparecen a la hora de presentar las manifestaciones prácticas. La primera diferencia tiene carácter cuantitativo. Al analizar DVR señalamos sólo dos manifestaciones de esta tercera concupiscencia: la envidia y la ira; al analizar C10 ya encontramos tres: a la ira ¹²⁴ y la envidia –en el mismo orden que DVR–, antepone el afán de dominio sobre los otros desde el ejercicio de la autoridad (*potestas*). A este añadido se encuentra fácil explicación: sin desearlo ni buscarlo, más aún, tratando de evitarlo, san Agustín se encontró teniendo que ejercer el ministerio, y con él la autoridad, dentro de su comunidad eclesial, primero como presbítero y luego como obispo. Muy pronto pudo experimentar en propias carnes el peligro que de ahí le llegaba ¹²⁵. Al conside-

122. Cf. pág. 247.

123. O a través del canto. Cf. R II,4 y antes nota 33.

124. Cf. págs. 240-241.

125. Cf. L. VERHEIJEN, *Saint Augustin, Un moine devenu prêtre et évêque*, NA I, p. 266-270; *¿Por qué lloró san Agustín, cuando fue ordenado sacerdote?*, en *La búsqueda de Dios*, Publicaciones agustinianas, Roma 1981, 201-204.

rar la ambición mundana, desde la experiencia personal, el santo no puede olvidar ese nuevo aspecto, que cuando escribió DVR quizá no le preocupaba, ya porque no era problema para el destinatario de la obra, el amigo y mecenas Romaniano, ya porque no lo era para él personalmente. Decimos que quizá no le preocupaba, no que lo desconociera, puesto que ese aspecto ya lo toma en consideración en la «primera» Regla (*De ordine* 2,8,25ss) ¹²⁶.

La Regla se pone netamente de parte de C10 y se separa del DVR al incluir también, como manifestación de la ambición mundana, el peligro del afán de dominio sobre los demás en la persona constituida en autoridad. En cuanto al orden, la Regla sigue el propio (envidia, ira, y afán de dominio) frente al seguido conjuntamente por DVR y C10 ([afán de dominar], ira ¹²⁷ y envidia).

Teniendo en cuenta que en DVR falta ese afán de dominio, el haberlo introducido en la Regla, indica posiblemente, que san Agustín ya se sentía afectado de alguna manera por dicho problema. El dato podría ofrecer un criterio para fechar el documento, pero en la práctica es de mínima utilidad. Podría servir ciertamente si esa conciencia la hubiera adquirido con el ascenso al episcopado, que ciertamente le otorgaba esa *potestas* eclesiástica –y en ciertos aspectos también civil–. Pero la lectura de la carta 22 al obispo de Cartago Aurelio, del año 392, muy poco después por tanto de la composición del DVR, deja bien claro que tal conciencia le acompañó ya desde los primeros momentos del ejercicio del ministerio de presbítero ¹²⁸. Dejando de lado las consideraciones de carácter general y, por tanto, válidas para los clérigos como colectivo, trascribimos únicamente la confesión que hace a propósito de sí mismo:

«Si verdaderamente se nos alaba en atención a Dios, congratulémonos con aquellos a quienes gusta el bien verdadero, y no con nosotros mismos por el hecho de agradar a los hombres; pero siempre que, en presencia de Dios, seamos tales como nos suponen, y las alabanzas que se tributan con verdad y razón, no se nos atribuyan a nosotros, sino a Dios, cuyos son todos los bienes. Estas cosas me las digo a mí mismo a diario o, mejor, me las dice aquel cuyos son los laudables preceptos que se hallan en las divinas lecturas o son sugeridos interiormente al alma. A diario lucho con mi adversario y con frecuencia recibo he-

126. Cf. L. VERHEIJEN, «*Vers la beauté spirituelle*» (*Par les praecepta uiuendi à la spiritualis pulchritudo. «Pythagore», le De Ordine de saint Augustin et sa Règle*), en *Augustiniana* 22 (1972) 469-470; NA I, 201-202.

127. Ponemos ese orden por aparecer así la primera vez; pero en DVR el desarrollo más amplio, corresponde, con diferencia, a la envidia.

128. Cf. L. VERHEIJEN, *Saint Augustin, Un moine devenu prêtre et évêque*, NA I, 270-274.

ridas, cuando no puedo reprimir la complacencia ante la lisonja que me tributan»¹²⁹.

Ciertamente no habla del afán de dominio, pero el contenido está en la misma línea de lo confesado en C10.

4.2.6.5. Sección C de C10 y situación B de DVR

La última sección, recuérdese, corresponde al momento de posibilidad, o –con otro criterio– de la posesión parcial, la etapa entre la dificultad y el objetivo. Representa el paso intermedio entre la nada y la plenitud; la etapa de los logros provisionales, que permite mirar el futuro con esperanza. Tales logros, en efecto, a la vez que indican que es posible vencer la dificultad, encienden aún más el deseo de la plenitud.

La divergencia es aquí más patente que la convergencia. Lo primero que se percibe es que C10 abandona el criterio diversificador de DVR en favor de otro unificador. Lo segundo, que DVR habla de realidades, mientras C10 habla de una persona; DVR expone cómo son objetivamente las cosas, mientras que en C10 san Agustín se ocupa del aspecto subjetivo, de cómo es él mismo. De otra parte, DVR habla desde la positividad, C10 desde la negatividad. Es decir, DVR presenta la belleza, percibida interiormente, de la Verdad y la Sabiduría, como alternativa a la belleza exterior con que se satisface la curiosidad; una sensación placentera de Dios, como alternativa a las sensaciones nulas o pobremente gratificantes de los sentidos exteriores, y una libertad parcial, como alternativa a la esclavitud a que conduce el orgullo; C10, en cambio, presenta a Cristo como único mediador y médico que cura las dolencias dejadas por la rendición a la triple concupiscencia. La realidad última es la misma: la liberación, aún parcial, del triple mal del deseo pervertido. Pero los acentos son distintos: DVR prefiere presentar el hecho objetivo; C10 sobre todo al autor del hecho, Cristo; además, C10 no contempla la nueva situación desde el punto de llegada, es decir, desde lo logrado (positividad del DVR), sino desde el punto de partida, esto es, desde el mal de que se libró («negatividad» de C10). Para concluir, una nueva divergencia: en

129. «Si autem merito laudamur propter deum, gratulemur eis, quibus placet uerum bonum, non tamen nobis, quia placemus hominibus, sed si coram deo tales sumus, quales esse nos credunt, et non tribuitur nobis sed deo, cuius dona sunt omnia, quae uere meritoque laudantur. haec mihi ipse canto cotidie uel potius ille, cuius salutaria praecepta sunt, quaecumque siue in diuinis lectionibus inueniuntur siue quae intrinsecus animo suggeruntur. et tamen vehementer cum aduersario dimicans saepe ab eo uulnera accipio, cum delectationem oblatae laudis mihi auferre non possum» (*Epist.* 22,2,8 CSEL 34/1,61).

DVR esta etapa es genéricamente «teológica», en C10 es específicamente cristológica ¹³⁰.

Con referencia a esta sección, la Regla se encuentra en el paso de la presentación propia de un texto a la del otro. En conjunto, se siente más cercano el DVR que C10, pero ya se intuye el cambio. De un lado mantiene el criterio diferenciador y presenta realidades objetivas (belleza, olor, libertad); de otro, ya asoma Cristo como criterio unificador; mencionado explícitamente a propósito de la segunda unidad, se advierte su presencia oculta en las otras dos unidades; en una, como poseedor de la belleza espiritual; en otra, como agente que otorga libertad.

Entre DVR y C10 se halla C9, texto que puede contener una buena clave de interpretación del texto de la Regla. Como ocupará nuestra atención en el apartado siguiente, no es preciso detenernos ahora en él.

(continuará)

PÍO DE LUIS
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

130. Con esta formulación en ningún modo pretendemos separar la cristología de la teología.

Sobre el pecado de infidelidad. Sus especies y su gravedad según Pedro de Aragón (1584)

El presente trabajo pretende mostrar únicamente el pensamiento teológico de un miembro¹ de la Escuela de Salamanca²: el agustino Pedro de Aragón. En el siglo XVI destaca en el campo de la Teología y del Derecho con reconocido esplendor la Escuela de Salamanca. Ésta no se reduce a miembros de una Orden religiosa determinada ni se sitúa dentro de una Universidad concreta. La Escuela de Salamanca surge con la persona y obra de un fraile dominico: Francisco de Vitoria. Éste formó desde su cátedra de la Universidad de Salamanca un grupo de profesores afamados en el mundo entero. Los miembros de la Escuela de Salamanca toman la Suma Teológica de Santo Tomás con vistas a renovar y a hacer progresar los conocimientos teológicos.

El voto de pobreza impidió ciertamente a Pedro de Aragón dejar como legado bienes materiales a sus hermanos del convento de San Agustín cuando murió; pero los enriqueció con un trabajo precioso de verdad: dos voluminosos comentarios sobre la *Secunda Secundae* del Aquinate³. Los dos volú-

1. No suele precisarse a menudo quiénes pertenecen y quienes no pertenecen como miembros a la Escuela de Salamanca. Yo he tenido siempre por norma colocar dos motivos para llamar salmantino a un autor con todo derecho. Debe haber explicado él mismo en Salamanca y debe haber dejado además algún comentario sobre la Suma de Santo Tomás. Estas dos condiciones las cumple adecuadamente Pedro de Aragón.

2. Sobre la expresión Escuela de Salamanca, cf. C. POZO, *Salmantizenser: Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg im Breisgau 1964) 268-269; L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Sacra doctrina y progreso dogmático en los Reportata inéditos de Juan de Guevara. Dentro de la Escuela de Salamanca*, (Vitoria 1967) 47-54; I. JERICÓ, *De Articulus fidei hacia Dogma fidei. El camino entre la doctrina y verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*, (Vitoria 1981) 1-5; J. BARRIENTOS GARCÍA, *La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres: La Ciudad de Dios* (1995) 1041-1079.

3. "Dying as a religious with a solemn vow of poverty, Fray Pedro de Aragon quite naturally had nothing to leave his brothers Agustinians in the line of material goods. And yet befo-

menes se editaron en Salamanca antes de su muerte: 1584⁴ y 1590⁵. El primero, terminado a mediados de 1583 y dedicado a las virtudes de la fe, esperanza y caridad, vio la luz pública a finales de 1584⁶. No encontró el éxito que cabía esperar de él. U. Horst dice del comentario al artículo décimo de la primera cuestión de la *Secunda Secundae* que ofrece matizaciones de interés⁷. ¿Eligieron a Fray Pedro sus superiores del convento salmantino de San Agustín para que dejara constancia, mediante sus publicaciones sobre la *Secunda Secundae* del pensamiento teológico existente por parte de los teólogos salmantinos de su Orden? El impulso a la publicación de los comentarios le vino a Aragón por un amor ardiente a la Sagrada Teología y por un abrasador deseo de defender los deseos de sus hermanos y de su Orden⁸.

Cuando se dice que Santo Tomás fue elegido en la Escuela de Salamanca del siglo XVI como maestro de la doctrina común, la cual se explicaba obligatoriamente en las cátedras de Prima y Vísperas⁹, surge la pregunta de si constituyó un acierto acomodar la doctrina al pensamiento de una persona que vivió trescientos años antes, aparte de constituir en principio una verda-

re he died, he did bequeath his brethren and his Order a really rich legacy in the form of two voluminous tomes of commentaries on the Summa (2a 2ae) of St. Thomas". Tack 28.

Tack=T.V. TACK, *Fray Pedro de Aragón, O.S.A. His Life, Works, and Doctrine de Restitution*, (Chicago 1957).

4. Su título es: "Fratris Petri de Aragon, 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".

5. Su título es: "Fratris Petri de Aragon, ordinis eremitarum S. Augustini, Artium et Sacrae Theologiae magistri, et in clarissima Salmanticensi Academia publici professoris, In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici Commentaria. De Iustitia et Iure. (...) Salmanticae, Apud Guillelmum Foquel. MDXC".

6. Cf. J. BARRIENTOS GARCÍA, *El tratado de Justicia et Jure (1590) de Pedro de Aragón*, (Salamanca 1978) 52.

7. "In Jahre 1584 erschienen nun zwei umfangreiche Kommentare zur *Secunda Secundae* im Druck, die dem Augustiner Petrus de Aragón und Dominicus Báñez zu verfassen hatten. Auch wenn das Werk des Dominikaners schon rasch einen besonderen Rang einnahm, lohnt es sich, die Ekklesiologie des Petrus de Aragón näher zu betrachten, zumal sich in ihr eine Reihe von interessanten Nuancierungen finden". U. HORST, *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart*, (Maguncia 1978) 149-150.

8. Cf. Tack 33.

9. En la Universidad de Salamanca se articulaba la formación teológica de los estudiantes sobre la doctrina común y la doctrina de escuela o corriente. Todo alumno debía escuchar ineludiblemente la doctrina común. Ésta se impartía en las cátedras mayores, llamadas de Prima y Vísperas por dar inicio cada día a la vez que el rezo de dichas horas católicas en la vecina catedral. En la doctrina de escuela podía el alumno elegir la escucha de una vía: Tomismo, Escotismo y Nominalismo, lo que le obligaba a acudir al menos a una de estas tres cátedras menores salmantinas: Santo Tomás, Duns Escoto y nominales.

dera osadía pretender que un autor, por muy sabio que fuere, pudiera reflejar con exactitud la doctrina teológica común. Una de las grandezas indiscutibles de la Escuela de Salamanca reside precisamente en que tal elección fue acertada. Los salmantinos demostraron a las claras que el Aquinate contaba con todos los derechos para ser considerado como maestro común. Además, no se limitaron a repetir cansinamente la letra del Doctor Angélico en sus explicaciones. Supieron sacar de su doctrina los principios fundamentales para afrontar los problemas candentes del siglo XVI. Aquí se va a tratar de ofrecer un somero estudio sobre el pensamiento del agustino Fray Pedro de Aragón sobre un punto concreto de la Suma Teológica de Santo Tomás. Aparentemente, no se ofrece una doctrina de primera magnitud; pero constituye la misma un precioso ejemplo de la voluntad de exponer el verdadero sentido de las expresiones del Aquinate. A veces, el peor peligro para la exposición de la verdad viene de tomar ciertas frases de un determinado autor y absolutizarlas de tal modo, para ensalzarlas o vituperarlas, que no suele tomarse la molestia de averiguar si su comprensión es la tenida por el propio autor. Santo Tomás escribió con justeza y claridad en la Suma Teológica; pero lo hizo de forma concisa. En cada frase dejó enterrada una verdadera mina por explotar. De todas formas, no debe olvidarse cómo, de una mina, puede extraerse mena y ganga. Los salmantinos supieron aprovechar la mena y, de ella, separaron la ganga. Es lo que hizo en particular el autor aquí estudiado con la problemática de la infidelidad.

Pedro de Aragón fue seguidor de Santo Tomás. Es algo que no causa extrañeza. Sabido es que el estilo de hacer teología implantado por Vitoria caló hondo entre los agustinos de Salamanca. Éstos lo acogieron con generosidad, redoblando incluso sus esfuerzos por elevar al Angélico a la categoría de doctor común. Esta admiración por Santo Tomás en los agustinos se explica en parte por pesar todavía sobre ellos el influjo de sus maestros inmediatos: casi todos dominicos¹⁰. Otra de las razones para que siguieran tras los pasos del Aquinate pudo deberse a que el capítulo general de los agustinos celebrado en Nápoles bajo la presidencia de Jerónimo Seripando en 1539 estableció que los agustinos estudiaran los Cuatro Libros de las Sentencias según la vía de Egidio Romano (Gil de Roma) y, donde no alcanzare éste, se supliera por la doctrina en conformidad con Santo Tomás¹¹.

10. Cf. Andrés 154.

Andrés= M. ANDRÉS, *La teología española del siglo XVI*. Tomo 1, (Madrid 1976).

11. Cf. Andrés 148

Pedro de Aragón¹² nació en Salamanca (1545/1546). Profesó el 20 de septiembre de 1561 en el convento de San Agustín de la misma ciudad. Allí estudió Artes (Filosofía). La Teología la cursó en la Universidad Salmantina desde 1564 hasta 1568, año en el que se trasladó a Huesca. En la ciudad aragonesa obtuvo el título de maestro de Teología (1573). Volvió luego a Salamanca e incorporó en la Universidad los títulos de licenciado y de maestro el 6 de febrero y el 4 de marzo de 1576 para pasar a enseñar, mediante oposición ganada, en las cátedras de Escoto (1576-1582) y en la de Súmulas (1582-1592). Murió en Salamanca el 24 de noviembre de 1592. En vida fue tenido Pedro de Aragón en muy alto concepto por su Provincia y por el P. General, siendo uno de los señalados para defender públicamente las proposiciones teológicas en el Capítulo de Roma de 1575. Era uno de los cuatro padres examinadores de quienes trataban de recibir grados en su Orden¹³. Además de claro en la exposición, era muy erudito e independiente¹⁴.

PRIMERA PARTE. EXPOSICIÓN

Apoyado en la enseñanza de Santo Tomás de Aquino sobre la gravedad del pecado de infidelidad, Fray Pedro de Aragón sostiene que es el mayor de los pecados que atentan contra las costumbres. Es lo mismo que decir que es mayor que los que atentan contra las virtudes morales. Consiste el mismo formalmente en la aversión a Dios. Aunque esto se halla en todo pecado, el de infidelidad provoca que el hombre se aleje de Dios más que cuanto lo alejan el resto de los pecados cometidos contra las virtudes morales. Se trata de un pecado que aleja de Dios desde la voluntad y desde el entendimiento. Implica

12. Biografía, cf.: V. OBLET, *Aragón, Pierre*: Dictionnaire de Théologie Catholique 1 (París 1909) 1728-1729; G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*. Vol. 1, (Madrid 1913) 180-184; D. GUTIÉRREZ, *Aragón, Pedro de*: Enciclopedia Cattolica 1 (Florenca 1948) 1755; T.V. TACK, *Fray Pedro de Aragón, O.S.A. His Life, Works, and Doctrine of Restitution*, (Chicago 1957) 1-27; E. DOMÍNGUEZ CARRETERO, *Aragón, Pedro de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 1 (Madrid 1972) 77; J. BARRIENTOS GARCÍA, *El tratado de Justitia et Jure (1590) de Pedro de Aragón*, (Salamanca 1978) 17-49; I. JERICÓ, *Fray Pedro de Aragón. Un salmantino del siglo XVI*, Madrid 1997.

13. Cf. Tack 22 y 24.

14. Cf. G. DÍAZ, *La escuela agustiniana desde 1520-hasta 1560: La Ciudad de Dios* 176 (1963) 199.

el mismo un afecto desordenado y un conocimiento falso¹⁵. El que peca contra las virtudes morales se aparta únicamente de Dios desde la voluntad debido a la existencia de un afecto desordenado. Se aleja entonces más el infiel. Peca también entonces más éste que cualquier otro pecador¹⁶.

Fray Pedro se pregunta concretamente si es verdadera la exposición de Santo Tomás. Como argumentos de que no lo es, aparece en primer lugar el principio de que un pecado es tanto mayor cuanto es más voluntario. Así lo expone San Agustín bajo la fórmula de que, si algo es pecado, ello se debe a que es voluntario. Al ser la injusticia y el adulterio, con el resto de los pecados realizados contra las virtudes morales, acciones más voluntarias que la infidelidad, debe decirse que son más graves. La infidelidad consiste en cierta ceguera mental que impide a los hombres poseer conocimiento verdadero. De ello se tiene constancia gracias al texto de San Pablo en la carta segunda a los Corintios (4,4)¹⁷. Allí se habla de cómo cegó Dios las mentes de los infieles. Si la voluntad sigue al conocimiento, habrá menos voluntariedad donde existiere un conocimiento menor. Consiguientemente, el pecado será también menor¹⁸. Se argumenta en segundo lugar diciendo que la de Santo Tomás no es conclusión verdadera porque es mayor mal el que resulta más incompatible con el bien. Precisamente, el mal se mide por su oposición al bien. El homicidio y el adulterio, así como todos los pecados realizados contra las vir-

15. "Summa textus. Prima conclusio, Peccatum infidelitatis est maius omnibus peccatis, quae contingunt in peruersitate morum, id est, est maius omnibus peccatis, quae fiunt contra virtutes morales. Probat, Peccatum formaliter consistit in auersione a Deo: sed per peccatum infidelitatis magis homo auertitur, a Deo, quam per peccata, quae sunt contra virtutes morales, ergo peccatum infidelitatis est maius omnibus illis". P. DE ARAGÓN, *In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici commentariorum*. Tomus Primus, (Salmanticae 1584) 260b-261a.

Como todas las citas de P. de Aragón versarán sobre la cuestión décima, sólo se citará el artículo (en números romanos) seguido del número de página con la a, cuando se quiera designar la columna primera, y con la b, cuando se indique la columna segunda.

16. "Consequentia est nota, et maior supponitur a D. Tho. tanquam certa ex his quae dixerat 1. 2. q. 71. art. 6. et q. 73. art. 3. Minor vero probatur, Per infidelitatem auertitur homo a Deo ex parte voluntatis per prauum affectum, et ex parte intellectus per falsam cognitionem, et qui peccat contra virtutes morales tantum auertitur, ex parte voluntatis per prauum affectum, ergo magis auertitur infidelis, quam alius peccator, atque ex consequenti magis peccat". 261a.

17. Suele ser norma común colocar la sigla cf. antes de una cita bíblica no textual. No se seguirá aquí dicha norma. Todas las citas bíblicas, textuales y no textuales, aparecerán aquí sin esa sigla antepuesta.

18. "Circa primam conclusionem huius articuli est difficultas, vtrum vera sit. Et pro parte negatiua arguitur primo, Id peccatum est maius, quod est magis voluntarium, dicente D. Augustino in lib. de duabus naturis, quod peccatum in tantum est peccatum, in quantum voluntarium: sed iniustitia, atque adulterium, et reliqua peccata, quae fiunt contra virtutes morales

tudes morales, son más incompatibles con el bien que la infidelidad, lo cual lleva a considerarlos como males mayores. El homicidio y el adulterio repugnan de suyo y formalmente con el bien por estar colocados en la potencia apetitiva si el objeto formal es el bien. La infidelidad no es incompatible en cambio de suyo y formalmente con el bien. Lo es en cambio respecto a la verdad. Por eso, pertenece como objeto al entendimiento. Esta argumentación se ve confirmada además porque la justicia y la sobriedad, a las que se oponen el homicidio y el adulterio, son propia y formalmente virtudes. La fe en cambio, a la que se opone la infidelidad, no es virtud formalmente. Llega a serlo precisamente por algo exterior que viene de su unión con la caridad. Los pecados opuestos a la justicia y a la sobriedad ofrecerán un motivo mayor que la infidelidad a la hora de ser considerados como tales¹⁹.

Se sostiene además contra la enseñanza de Santo Tomás que la infidelidad es pecado mayor que el homicidio por apartar al hombre de Dios desde el entendimiento y desde la voluntad cuando el homicidio lo aleja solamente desde la voluntad. Pero se puede argumentar contra este razonamiento diciendo que, si valiera algo el motivo aportado en el mismo, la infidelidad sería por idéntica razón pecado más grave que el odio para con Dios, lo cual constituye una falsedad, y es algo que se opone a la doctrina del propio Santo Tomás. Es que el odio para con Dios aleja únicamente al hombre de Dios desde la voluntad. El hombre posee por ello un afecto torcido. No se aparta en cambio el hombre con semejante odio desde el entendimiento. Puede poseer todavía conocimiento verdadero. Además, dado que se aleja el hombre de Dios por la infidelidad desde la voluntad y desde el entendimiento,

sunt magis voluntaria, quam infidelitas, ergo sunt grauiora. Consequentia cum maiori est nota, et minor probatur. Infidelitas est quaedam caecitas mentis impediens hominibus veram cognitionem, vt constat ex Paul. 2. (texto: 1.) ad Corint. 4. dicente, Excaecauit Deus mentes infidelium, etc. Sed vbi est minor cognitio est minor ratio voluntarij, voluntas enim sequitur cognitionem, ergo infidelitas non est tam volita, quam adulterium, atque ex consequenti est minus peccatum". III, 261a.

19. "Secundo, Id est maius malum, quod habet maiorem repugnantiam cum bono, malum enim sumitur ex oppositione ad bonum: sed homicidium, et adulterium, et reliqua peccata, quae fiunt contra virtutes morales, habent maiorem repugnantiam cum bono, quam infidelitas, ergo sunt maiora mala. Consequentia cum maiori est nota, et minor probatur. Homicidium, et adulterium per se, et formaliter repugnant bono (sunt enim in potentia appetitiua, cuius formale obiectum est bonum) at vero infidelitas per se et formaliter non repugnat bono, sed vero, et quod est obiectum intellectus, ergo. Et confirmatur. Iustitia, et temperantia, quibus opponuntur homicidium et adulterium, sunt proprie, et formaliter virtutes, fides autem, cui opponitur infidelitas, non est formaliter virtus, sed id habet extrinsece, ex consortio charitatis, vt supra ostendimus, ergo peccata, quae opponuntur iustitiae, et temperantiae habebunt maiorem rationem peccati". III, 261a-261b.

deberá decirse entonces que, si se adoptara este criterio sobre la mayor gravedad de los pecados, sería mayor el pecado de infidelidad que el de odio para con Dios²⁰. Este razonamiento contrario a la conclusión de Santo Tomás se confirma además porque la razón del pecado y de la culpa provienen en la infidelidad desde la voluntad. Consiguientemente, se asumirá como impertinente este razonamiento a la hora de probar que la infidelidad sea pecado más grave que el homicidio. El hombre carece en verdad del conocimiento de Dios por la infidelidad. La razón del pecado no se toma desde lo que se piensa sino desde lo que se quiere²¹.

Antes de tratar de resolver la cuestión planteada advierte Fray Pedro sobre cómo, según Santo Tomás, la gravedad en un pecado puede venir por dos vías: desde el objeto y desde las circunstancias. La gravedad proveniente del objeto es intrínseca y esencial al pecado mismo. Entra dentro del motivo. La gravedad proveniente de las circunstancias es en cambio accidental y extrínseca. Pese a ello, comporta siempre una gravedad esencial ya que llega al acto realizado en este lugar o tiempo concretos, así como a lo hecho con tal o tanto mayor afecto. Todo esto pertenece a las circunstancias. No se está ante lo que llega hasta este o aquel objeto del que se deriva la especie. La gravedad proveniente desde el objeto no puede ser cambiada entonces en orden a su aumento o disminución. La gravedad proveniente en cambio desde las circunstancias varía en razón de cómo pueden cambiar las causas mismas. De ellas toma su arranque²². Debe advertirse a este respecto en segundo lugar

20. "Tertio arguitur contra rationem, qua D. Tho. probat suam conclusionem dicens, quod propterea infidelitas est maius peccatum, quam homicidium, quia per infidelitatem auertitur homo a Deo ex parte intellectus, et ex parte voluntatis, at vero per homicidium tantum auertitur ex parte voluntatis. Sed argumentor. Si haec ratio aliquid valeret, pari ratione sequeretur infidelitatem esse grauius peccatum, quam odium Dei, consequens autem est falsum et contra eundem D. Tho. in hoc articulo, ergo. Probo sequelam, Per odium Dei tantum auertitur homo a Deo ex parte voluntatis habens prauum affectum, et non ex parte intellectus: quia potest habere veram cognitionem: per infidelitatem autem auertitur, et quantum ad voluntatem, et quantum ad intellectum, ergo ex hoc sumitur grauitas peccati, maius peccatum erit infidelitas quam odium Dei". III, 261b.

21. "Et confirmatur. Ratio peccati atque culpae in infidelitate, solum prouenit ex voluntate, ergo ad probandum, quod infidelitas est grauius peccatum quam homicidium impertinenter assumitur hoc medium, scilicet, per infidelitatem non habet homo cognitionem Dei, siquidem ratio peccati non sumitur ex cogitatione, sed ex voluntate". III, 261b.

22. "Pro expositione huius difficultatis est aduertendum primo ex D. Tho. 1. 2. q. 73. art. 3. et sequentibus, quod grauitas in peccato ex duplici capite potest prouenire, nempe ex obiecto, et ex circumstantijs: inter quae hoc est discriminis, quod grauitas, quae prouenit ex obiecto, est peccato intrinseca, et essentialis vtote quae ingreditur rationem illius: at vero grauitas, quae prouenit ex circumstantijs, est velut accidentalis et extrinseca, supponitque semper grauitatem essentialem: accidit enim actui, quod in hoc loco, vel in hoc tempore vel tali, aut tanto

que, a la hora de explicar si el pecado de infidelidad es más grave que los realizados contra las virtudes morales, no debe atenderse a la gravedad proveniente de las circunstancias. No es la misma tan segura ni se halla tan determinada. En modo alguno podrá ser conocida por los hombres con seguridad y determinadamente. A la hora de esblecerse una comparación al respecto, es preciso realizarla entre lo que se hace dentro del mismo género. Queda entonces presupuesta una cierta y determinada forma en ambos extremos. Es preciso atender también en tal caso a la gravedad proveniente del objeto. Ésta es cierta y determinada. Es esencial al acto mismo²³.

Para Fray Pedro de Aragón, la conclusión de Santo Tomás, cuando sostiene que la infidelidad es pecado más grave que los que van contra las virtudes morales, resulta tan cierta que no puede decirse lo contrario sin incurrir en error. La prueba de ello reside ante todo en que es pecado mayor por su propia naturaleza el que se opone a un bien que es mayor y superior. La razón del mal queda constituida precisamente en la separación del bien. De esta condición es el pecado de infidelidad comparado con los pecados realizados contra las virtudes morales. La infidelidad va de suyo contra un bien divino mientras los pecados realizados contra las virtudes morales atentan contra un bien humano. La infidelidad se opondrá entonces a un bien mayor²⁴. Se confirma esto además porque todos consienten en que los pecados que van contra los mandamientos de la primera tabla (los tres primeros) son más graves

affectu voluntatis fiat, quae omnia pertinent ad circumstantias: sed non accidit illi, quod recipiat hoc vel illud obiectum, a quo speciem sortitur. Ex quo fit, quod grauitas, quae prouenit ex parte obiecti, mutari non potest, nec augeri, aut minui, at vero grauitas, quae prouenit ex circumstantijs, variatur ad modum, quo ipsae causae, ex quibus proficiscitur variari possunt". III, 261b.

23. "Secundo aduertendum, quod ad explicandum vtrum infidelitas sit grauius peccatum, quam illa, quae fiunt contra virtutes morales, non debemus attendere ad grauitatem, quae prouenit ex circumstantijs, haec enim cum non sit certa, et determinata, nulla ratione poterit a nobis certo, et determinate cognosci: ad comparationem autem faciendam necessarium est, quod comparatio debet fieri inter ea, quae fiunt eiusdem generis, quia tunc, scilicet, praesupponitur certa, et determinata forma in vtroque extremo: sed debemus attendere ad grauitatem prouenientem ex obiecto, quae certa, et determinata est, atque essentialis ipsi actui". III, 261b-262a.

24. "His constitutis sit conclusio, Sententia D. Tho. quae asserit infidelitatem esse grauius peccatum, quam illa, quae sunt contra virtutes morales, est adeo certa, vt contrarium sine errore dici non possit. Probatur, Id peccatum est grauius ex natura sua, quod repugnat maiori, et praestantiori bono: ratio enim mali constituta est in separatione a bono, sed tale est peccatum infidelitatis comparatum ad peccata, quae fiunt contra virtutes morales, ergo. Consequentia cum maiori est nota, et minor probatur. Infidelitas est per se contra bonum diuinum, peccata autem, quae fiunt contra virtutes morales, sunt contra bonum humanum, ergo infidelitas repugnat maiori bono". III, 262a.

que los realizados contra los de la segunda tabla (los siete restantes). De ello resulta que la infidelidad es pecado mayor. Por otra parte, la infidelidad separa sobre todo y de suyo al hombre de Dios. El adulterio y el robo, así como el resto de pecados cometidos contra las virtudes morales, no hacen esto de suyo. Lo llevan a cabo accidentalmente o según las circunstancias. Se deducirá entonces que la infidelidad es absolutamente pecado mayor que todos los otros. Además, los pecados son más graves cuanto más separan de Dios. Desde su intención primera se sitúa la infidelidad como separación de Dios ya que consiste en la negación de la verdad primera: Dios. El adulterio y el robo no se sitúan desde su primera intención en la separación de Dios sino en el apetito de algo conveniente del que se sigue tal aversión. Por ello, será la infidelidad pecado mayor que el robo²⁵. Además, por el género al que pertenece incluye en sí misma la infidelidad los mayores males, así como ofrece también muchas razones para pecar. Incluye en primer lugar la soberbia, que es la que hace al hombre creer más a sí mismo que a la Iglesia católica. Incluye también la impiedad, la cual lleva a no conocer a Dios, cuando procede del mismo todo bien. Será entonces la infidelidad pecado mayor que cualquiera realizado contra las virtudes morales. Esto se confirma además porque las Sagradas Escrituras presentan la infidelidad como el mayor de los pecados. Cuando San Agustín explica contra Pelagio el pasaje del evangelio de San Juan (16,8-9) referido a que, cuando venga el Consolador arguirá al mundo de pecado porque no creyeron en Él, dice que se entiende ante todo bajo el nombre de pecado la infidelidad de la misma manera que, bajo el nombre del Apóstol, se hace referencia concreta a San Pablo. Por haber muchos pecados en el pueblo de Israel que daban motivo al castigo, es por lo que dijo Cristo (Jn 3,19) en qué consistía en concreto el juicio conducente al mundo a su condena. Y es que vino la luz al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz²⁶.

25. "Et confirmatur. Peccata, quae sunt contra praecepta primae tabulae, ex consensu omnium, sunt grauiora, quam illa, quae fiunt contra praecepta secundae tabulae: ergo infidelitas absolute est maius peccatum. Item infidelitas primo et per se separat hominem a Deo, adulterium autem, et furtum, et reliqua peccata, quae fiunt contra virtutes morales, non per se, sed accidentaliter, et secundum quid hoc faciunt, ergo infidelitas absolute est maius peccatum omnibus illis. Consequentia est nota: quia peccata eo sunt grauiora, quo magis separant a Deo. Antecedens vero probatur. Infidelitas ex prima sua intentione sita est in separatione a Deo, nempe in negatione primae veritatis, quae est Deus: at vero adulterium, aut furtum, ex prima sua intentione non est situm in separatione a Deo, sed in appetitu alicuius rei conuenientis sibi, ex qua sequitur auersio: ergo infidelitas est maius peccatum absolute, quam furtum". III, 262a-262b.

26. "Praeterea, Infidelitas ex genere suo includit in se maxima mala, et quamplures rationes peccatorum: nam primo includit superbiam, qua homo vult magis credere sibi, quam

¿Puede suceder acaso que el pecado menos grave por el objeto se llegue a convertir alguna vez en más grave debido a determinadas circunstancias? Ciertos tomistas negaron esta posibilidad. Dijeron además que tal era el pensamiento de Santo Tomás. Deducían éstos que, si la gravedad y malicia tomadas desde el objeto son la primera y principal razón en el acto de todo pecado, resulta imposible que fueran superadas alguna vez por alguna otra proveniente desde las circunstancias²⁷. Pese a todo, Fray Pedro considera semejante opinión como abiertamente falsa. Aunque el homicidio es por el objeto más grave que el robo, es posible que crezca tanto la gravedad de un determinado robo que no sólo llegue a igualar, sino a sobrepasar incluso, la gravedad de un homicidio. Ocurriría esto si uno expoliara el erario público. Esa persona pecaría entonces más gravemente que si matara a un plebeyo. Ciertamente, aunque la blasfemia sea pecado más grave por el objeto que el homicidio, la gravedad de éste puede aumentar hasta tal punto que sobrepase la de la blasfemia, lo cual sucedería si uno matara al Rey²⁸. Se prueba además esta afirmación por un motivo poderoso. La gravedad del homicidio es finita, no infinita. En una determinada escala puede considerarse su gravedad como de diez mientras, en dicha escala, el robo de diez monedas de oro alcanza una gravedad finita, pudiendo atribuírsele al mismo una gravedad de cinco.

Ecclesiae catholicae: deinde includit impietatem, qua non cognoscit Deum, a quo bona cuncta procedunt, ergo est maius peccatum, quam quoduis aliud particulare ex his, quae fiunt contra virtutes morales. Et confirmatur, In sacris literis sit sermo de infidelitate, vt de maximo omnium peccatorum: vnde D. Augustinus lib. 3. contra duas epistolas Pelagiano. c. 3. et habetur in 3. tomo, explicans illud Ioan. c. 16. Arguet mundum de peccato, quia non crediderunt in eum, etc. dicit, quod nomine peccati per antonomasiam intelligitur, infidelitas: sicut nomine Apostoli intelligimus Paulum. Et Ioan. c. 3. cum innumera essent peccata in populo Israelitico, propter quae merito damnari posset, dixit Christus, Nunc iudicium est mundi, id est, hac praecipue de causa sententia feretur in illum, quia venit lux in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras, quam lucem". III, 262b.

27. "Sed dubitabit aliquis hoc loco, vtrum peccatum, quod est grauius ex obiecto, sit semper grauius eo, quod versatur circa obiectum minus malum: quod est quaerere, vtrum possit contingere, quod id peccatum quod est minus graue ex obiecto, sit aliquando grauius ratione circumstantiarum. In qua re fuit sententia quorundam Thomistarum asserentium partem negatiuam: idque dicebant esse de mente D. Tho. Et ratio est, quia cum grauitas, et malitia, quae sumitur ex obiecto, sit prima, et principalis in actu peccati, videbatur illis non posse fieri, vt superaretur aliquando a quacumque alia ex circumstantiis proueniente". III, 262b.

28. "Sed meo iudicio haec opinio est aperte falsa. Et probatur: quia licet homicidium ex obiecto sit grauius furto, potest tamen in tantum augeri grauitas alicuius furci, vt non solum adaequet, verum etiam excedat grauitatem alicuius homicidij: vt, si quis expoliaret aerarium publicum grauius peccaret, quam interficeret plebeium. Et similiter, quamvis blasphemia ex obiecto sit grauius peccatum, quam homicidium, potest ita augeri aliquando grauitas homicidij, vt excedat grauitatem blasphemiae, vt si quis interficeret Regem, ergo". III, 262b.

Sobre este fundamento, cabe argumentar diciendo que, si el robo de mil monedas de oro es la mitad de grave que el homicidio, habrá que decir consecuentemente también que el robo de dos mil monedas será igual de grave. Deberá decirse consecuentemente incluso que, si el robo es de tres mil, tal gravedad será mayor. Un pecado menor por el objeto puede resultar entonces mayor desde las circunstancias. Esto puede probarse también porque el homicidio puede sobrepasar en malicia a la infidelidad. Al respecto dice Fray Pedro que, si se dieran en igualdad todos los requisitos, resultará pecado más grave el que fuera contra el objeto más noble. Esto es algo que se corresponde con que aquella mayor gravedad proveniente del objeto pueda quedar superada en alguna ocasión por otras que provienen de las circunstancias. Ciertamente, el oro, cuyo valor es superior al de la plata, queda vencido en alguna ocasión por la plata, que es inferior, cuando se dispone de una cantidad mayor²⁹.

Tras estas advertencias, pasará Fray Pedro a dar respuesta a las objeciones formuladas contra la proposición de Santo Tomás. El pecado, ¿es mayor cuanto más voluntario? Si la proposición se refiere a la gravedad intrínseca y esencial, la de Santo Tomás es falsa sin duda alguna. Si se refiere a la gravedad proveniente de las circunstancias, en nada queda afectada entonces la conclusión del Aquinate. Debe advertirse a este respecto que la voluntariedad es común a todo acto moral, independientemente de su bondad o maldad. Ningún acto es capaz de alcanzar la razón de bueno o de malo en costumbres si no es voluntario. Infiere de ello Aragón en primer lugar que la razón de acto bueno o malo no se toma desde la voluntariedad aunque la misma sea algo que se presupone. Desde el objeto al que tiende el acto, si se presupone siempre como necesaria la tendencia al mismo libre y voluntariamente, será desde donde se toma la razón de bien o mal³⁰. Infiere además

29. "Secundo hoc ipsum probatur efficaci ratione. Grauitas homicidij non est infinita sed finita: sit ergo vt decem, similiter grauitas furti mille aureorum est finita, et sic vt quinque: tunc sic argumentor. Furtum mille aureorum est subduplum in grauitate homicidio, ergo furtum duorum millium erit illi aequale, et furtum trium millium erit maius, atque ex consequenti peccatum minus ex obiecto, potest esse maius ex circumstantijs: et eodem modo probabitur, quod homicidium potest excedere in malitia infidelitatem. Quod ergo dicimus est, quod caeteris paribus id peccatum est grauius, quod est contra nobilius obiectum. Cum hoc tamen stat, quod illa maior grauitas, quae prouenit ex obiecto, aliquando excedat ab alijs grauitatibus ex circumstantijs prouenientibus: sicut et aurum, quod secundum se est melius argento, vincitur aliquando in valore ab argento in maiori quantitate posito". III, 262b-263a.

30. "Ad primum argumentum respondetur distinguendo maiorem: Nam, si illa propositio, Id peccatum est maius, quod est magis voluntarium, intelligatur de grauitate intrinseca, et essentiali, falsa est proculdubio: si autem intelligitur de grauitate proueniente ex circumstan-

Fray Pedro que, aunque la razón de la voluntariedad sea intrínseca y necesaria a todo pecado, existe lo que es más o menos voluntario. Se trata ciertamente de algo accidental; pero hace que un pecado sea más voluntario que otro dentro de la amplitud que posibilita la misma especie. Así ocurre en los robos cuando se trata de la misma especie. Pese a ello, puede darse un robo más voluntario que otro. De ello inferirá Fray Pedro en tercer lugar que, aunque el robo sea más voluntario que la infidelidad, no quiere decir eso todavía que sea pecado más grave como gravedad intrínseca y esencial. De ésta es precisamente de la que se habla aquí. La razón de mayor o de menor voluntariedad corresponde a las circunstancias, no a la naturaleza. Además de ser malicia mayor la incluida en el objeto de la infidelidad, es superior las más de las veces a la proveniente del robo en el que se da mayor voluntariedad. Por todo esto, ha de decirse que la infidelidad es pecado mayor implícita y absolutamente³¹.

Al segundo argumento en contra de la conclusión del Aquinate se responde concediendo la mayor y negando la menor. La infidelidad no se opone únicamente a lo verdadero. Contraría también lo bueno. Implica un error voluntario, el cual no puede darse sin oposición al bien. Es objeto de la voluntad³². Niega además Aragón la consecuencia deducida de la argumentación ofrecida en orden a confirmar el segundo argumento, fuere lo que fuere de lo que antecede. Es que la gravedad del pecado no se toma por su oposición a

tijis, nihil facit contra nostram conclusionem. Quod, vt intelligatur aduertendum est, quod voluntarium est quid commune omni actui morali, siue bono, siue malo, nullus enim actus potest habere rationem boni, aut mali in moribus, nisi sit voluntarius. Ex quo infero primo, quod ratio boni, aut mali non sumitur ex voluntario, quamuis illud praesupponat, sed sumitur ex obiecto, ad quod actus tendit, praesupposito semper, tamquam necessario, quod in tale obiectum libere, et voluntarie vnusquisque tendat". III, 263a.

31. "Secundo infero, quod quamuis ratio voluntarij sit intrinseca, et necessaria cuicumque peccato, ratio tamen magis vel minus voluntarij accidentaliter se habet ad illud, quia intra latitudinem eiusdem speciei potest vnum peccatum esse magis voluntarium, quam aliud, vt patet in furtis existentibus intra eandem speciem, quorum vnum potest esse magis voluntarium quam aliud. Et ex hoc infero tertio quod quamuis furtum sit magis voluntarium quam infidelitas: adhuc tamen ex hoc non sequitur, quod furtum sit grauius peccatum, loquendo de grauitate intrinseca, et essentiali, de qua in praesenti est sermo: Ratio enim magis vel minus voluntarij, non ad naturam, sed ad circumstantias spectat, praeter quam, quod etiam illa maior malitia, quae includitur in obiecto infidelitatis saepesaepius superat eam, quae in furto prouenit ex magis voluntario: et sic impliciter et absolute dicendum est, quod infidelitas est maius peccatum". III, 263a-263b.

32. "Ad secundum argumentum respondetur concessa maiori negando minorem. Et ad probationem dico, quod infidelitas per se non solum repugnat vero, sed etiam bono: importat enim errorem voluntarium, qui sine repugnantia ad bonum, quod est obiectum voluntatis, esse non potest". III, 263b.

las virtudes sino por la mayor o menor aversión a Dios, así como por la conversión al bien inverso. Es posible un acto no opuesto propiamente a virtud alguna. Así aparece cuando se trata uno a sí mismo odiosamente y se causa incluso la muerte. Si alguien obrara de esta manera, pecaría más gravemente que el que odia o mata al prójimo. De todas formas, el acto de odio para con uno mismo, así como cuando uno se causa a sí mismo la muerte, no se opone con propiedad a virtud alguna ya que no se coloca en el hombre virtud alguna para amarse a sí mismo, tratándose sólo de una inclinación de la naturaleza. El acto por el que uno odia a otro, o mata a otro, se opone propiamente a la justicia. Según Fray Pedro, cabe responder al respecto en segundo lugar si se dice que la infidelidad se opone de suyo, y directamente también, a la virtud. La infidelidad incluye siempre voluntad opuesta a la obediencia y a la religión, las cuales son propiamente virtudes³³.

Cuando se trata de responder al argumento contra la razón ofrecida por Santo Tomás, se hace necesario advertir primero que todo pecado, desde el momento mismo en que lo es, incluye el odio para con Dios de algún modo. Ello se debe a que, como todo pecado destruye la amistad de Dios y se incluye necesariamente en la enemistad el odio, es imposible que, si uno comete pecado, no mantenga de manera diferente el odio contra Dios. Como la amistad se halla colocada en la unión con Dios, el pecado destructor de tal amistad consistirá en el apartamiento y separación del mismo Dios. Esta separación tiene lugar precisamente por la voluntad. Se realiza mediante la voluntad la unión que da lugar a la amistad³⁴. Ha de advertirse en segundo lugar a

33. "Ad confirmationem respondetur, quicquid sit de antecedenti, negando consequentiam. Et ratio est, quia grauitas peccati non sumitur ex oppositione ad virtutem, sed ex maiori aut minori auersione a Deo, et conuersione ad bonum commutabile. Potest autem contingere, vt actus, qui nulli virtuti proprie opponitur, magis a Deo auertat quam ille, qui proprie repugnat virtuti, vt patet in eo, qui se odio habet, vel sibi ipsi infert mortem, qui proculdubio grauius peccat, quam ille, qui odit proximum, aut eum interficit, et tamen actus, quo odit seipsum, vel sibi infert mortem nulli virtuti proprie repugnat, cum ad amandum se ipsum non ponamus in homine virtutem, sed solam inclinationem naturae: et actus, quo vnus odit alium, aut illum interficit proprie opponitur iustitiae. Vel secundo respondetur: quod infidelitas etiam per se, et directe repugnat virtuti: semper enim infidelitas includit voluntatem repugnantem obedientiae, et religioni, quae sunt proprie virtutes". III, 263b.

34. "Ad tertium argumentum, quod erat contra rationem D. Tho. vt respondeamus est aduertendum primo, quod omne peccatum, eo ipso quod est peccatum, includit odium Dei aliquo modo. Et ratio est quia cum omne peccatum destruat amicitiam Dei, et in inimicitia includatur necessario odium, fieri non potest, vt quis peccatum committat, quin alio modo odio habeat ipsum Deum, et quia amicitia sita est in vnione ad Deum, fit, vt peccatum, quod destruit amicitiam, etiam sit situm in auersione et separatione ab ipso Deo: quae quidem separatio fit, per voluntatem sicut et coniunctio, in qua consistit amicitia, per voluntatem fit". III, 263b.

este respecto que los pecados realizados contra las virtudes morales no comportan principalmente y de suyo la separación de Dios por su propia naturaleza o por la intención del que actúa. No quiere separarse de Dios el que, ante todo y de suyo, quiere robar, buscando únicamente alcanzar un bien deleitable que comporta la separación. Tampoco es esto algo que sucede por su propia naturaleza ya que semejantes pecados no tienen, ante todo y de suyo, a Dios como objeto. El caso es distinto en la infidelidad. Semejante acto incluye de tal manera un disentir voluntario respecto a lo que Dios propone. Se cree que el mismo, siendo el mayor mal del hombre, está incluido en la infidelidad como objeto de la voluntad. De ello resulta que la malicia misma, incluida por su propia naturaleza en la voluntad y por su objeto, separe de Dios. No puede corresponder esto a los otros pecados realizados contra las virtudes morales. Se comprende ahora la razón expuesta por Santo Tomás³⁵.

A esta argumentación favorable a Santo Tomás cabe responder de todas formas diciendo que no se prueba desde ella que la infidelidad sea pecado más grave que los realizados contra las virtudes morales, porque éstas sólo apartan de Dios desde la voluntad, mientras la infidelidad separa desde la voluntad y desde el entendimiento. Es lógico indagar entonces y preguntar por lo que hace que la infidelidad sea pecado más grave que los realizados contra las virtudes morales. Ello se debe precisamente a que la infidelidad separa de Dios ante todo y de suyo. Su objeto es disentir de lo que propone Dios para creer. Los pecados realizados contra las virtudes morales realizan en cambio esto sólo accidentalmente. Pero, ¿no resultará entonces la ilicitud de argumentar así sobre el odio para con Dios ya que éste también separa ante todo y de suyo como la infidelidad?³⁶

35. "Secundo est aduertendum quod peccata, quae fiunt contra virtutes morales primo, et per se non important separationem a Deo, nec ex natura sua, nec ex intentione operantis, quia qui vult furari primo, et per se non vult separari a Deo, sed tantum prosecutionem boni delectabilis, cui adiuncta est separatio. Nec etiam ex natura sua, quia talia peccata primo et per se non habent Deum pro obiecto. At vero infidelitas primo, et per se dicit separationem a Deo. Et ille actus ita includit voluntarium dissensum ab his, quae Deus proponit credenda, vt ipsum dissentire, quod est maximum malum hominis, sit veluti obiectum voluntatis inclusae in infidelitate. Ex quo sit, vt ipsa malitia voluntatis inclusa in infidelitate ex natura sua, et ex obiecto habeat separare a Deo, quod alijs peccatis, quae fiunt contra virtutes morales conuenire non potest. Et in hoc ita est ratio D.Tho." . III, 263b-264a.

36. "Vnde ad argumentum, quod sit contra illam respondetur, quod D. Tho. non probat infidelitatem esse grauius peccatum, quam illa, quae fiunt contra virtutes morales, propterea quod haec auertunt a Deo tantum ex parte voluntatis, at vero infidelitas, et quantum ad voluntatem, et quantum ad intellectum auertit, sed ex eo, quod infidelitas primo, et per se separat a Deo, cuius obiectum est dissentire ab his, quae Deus proponit credenda: et peccata, quae fiunt contra virtutes morales tantum habent hoc per accidens, probat quod infidelitas est grauius

Ante esta nueva objeción, se ve en la necesidad Fray Pedro de llamar la atención sobre aquella proposición puesta al principio de este artículo, según la cual todo pecado consiste formalmente en la aversión a Dios. Semejante aversión puede llevar a considerar el pecado de dos maneras. Se le puede ver como mal moral. Bajo este aspecto, nada se constituye en pecado desde la aversión, siendo necesaria la conversión al objeto. De la misma le cae en suerte la especie a todo acto moral. Así lo enseña Santo Tomás. Se puede ver también al pecado en cuanto mal en absoluto. Desde esta perspectiva, algo se constituye en pecado desde la aversión a Dios. Por eso, cuando dice el Aquinate que todo pecado consiste en la aversión, se hace referencia al pecado como mal en absoluto. No se ve el pecado como mal moral³⁷. Para Santo Tomás, un pecado es tanto más grave cuanto más separa de Dios. En orden a entender esta aseveración, debe advertirse que, según hay constancia en la *Prima Secundae*, la primera y sustancial gravedad de cualquier pecado aparece desde el objeto al cual se convierte uno cuando peca. Precisamente, como se sigue de semejante conversión la aversión de Dios, siendo peor el objeto hacia el que se realiza la misma, resultará que, cuanto peor sea el objeto, tanto será mayor la aversión a Dios. Por ello, se considera lo mismo decir que la gravedad del pecado consiste en la aversión de suyo que decir que consiste en la conversión³⁸. Si alguien objetare al respecto mostrando cómo cualquier pecado mortal aparta de Dios totalmente y que, en consecuencia, resulta imposible por razón alguna considerar la gravedad de pecado alguno en la mayor separación de Dios, se responderá con la negación de la consecuencia. Aunque es verdad que cualquier pecado mortal aleja totalmente de Dios, es cier-

peccatum quam illa: nec licet eodem modo argumentari de odio Dei: quia hoc etiam primo, et per se separat a deo sicut et infidelitas". III, 264a.

37. "Circa illam propositionem positam a D. Th. in principio huius articuli, scilicet, Omne peccatum formaliter consistit in auersione a Deo, est aduertendum, quod peccatum potest considerari dupliciter. Vno modo, vt est malum morale, et sub hac ratione non constituitur in esse peccati per auersionem sed per conuersionem ad obiectum, a quo omnis actus moralis suam speciem sortitur vt docet D. Tho. 1. 2. q. 72. art. 1. Alio modo potest considerari in quantum est malum simpliciter, et secundum istam considerationem constituitur in esse peccati per auersionem a Deo. Quando, ergo D.Tho. dicit, quod omne peccatum consistit in auersione loquitur de peccato non vt est malum morale, sed vt est malum simpliciter". III, 264a.

38. "Dicit praeterea, quod quanto aliquod peccatum est grauius quanto per se ipsum magis separatur a Deo. Ad cuius intelligentiam est aduertendum, quod vt constat ex D. Tho. 1. 2. q. 73. art. 3 prima et substantialis grauitas vnus cuiusque peccati sumitur ex obiecto, ad quod peccans se conuertit: caeterum, quia ex hac conuersione sequitur auersio a Deo, et quanto obiectum, ad quod fit conuersio est peius, tanto maior sit auersio a Deo, idcirco in praesenti pro eodem reputat dicere, quod grauitas peccati consistit in auersione ex genere suo, et quod consistit in conuersione". III, 264a-264b.

to también que uno separa más que otro. Así ocurre con el muro de diez pies respecto a la pared de un pie. Aunque ambos impiden el paso de la luz, no hay duda que separa más de la misma el primero que el segundo a pesar de que ambos privan totalmente de la luz. Es que ostaculiza más el muro por ser mayor que la pared. Esto es lo que ocurre con el pecado más grave en relación a Dios³⁹.

Cabe preguntar si no es posible que, si uno tiene sobre Dios una opinión falsa, lo conozca bajo algún aspecto debido a que no es Dios aquello sobre lo que versa la opinión del mismo. Tomás de Vío Cayetano niega que el infiel carezca de conocimiento alguno de Dios. Así, dice en primer lugar que el infiel, sea judío o filósofo (pagano), es capaz de negar el misterio de la Encarnación y, pese a ello, conocer algo en relación a otros misterios. Tales son los casos de que Dios es acto puro y primera causa. En consecuencia, será una falsedad decir que, si uno posee una falsa opinión de Dios, se incapacita para conocerlo en forma alguna. Esto halla confirmación además porque se seguiría en caso contrario que la fidelidad e infidelidad no versaran sobre lo mismo: Dios, lo cual es una falsedad. Si no obra desde Dios el que tiene una falsa opinión, la infidelidad nunca tiene lugar desde Dios al poseer todo infiel falsa opinión al respecto⁴⁰. En segundo lugar, argumentará Cayetano diciendo que esta sentencia de Santo Tomás presupone la falsedad de que toda infidelidad sea sobre Dios ya que, a menudo, los hombres se equivocan en lo no referente a Dios. Es el caso concreto de que alguien dijera que Ismael no fue hijo de Abrahán. ¿Deberá deducirse por estas dos argumentaciones que la sentencia de Santo Tomás es falsa?⁴¹.

39. "Et si quis objiciat contra hoc. Quodlibet peccatum mortale totaliter auertit a Deo, ergo nulla ratione fieri potest, vt grauitas peccati attendatur penes maiorem separationem a Deo, respondetur negando consequentiam. Nam, quamuis verum sit, quod quodlibet mortale totaliter auertit a Deo magis tamen ab illo separat vnum quam aliud, sicut murus decem pedum magis separat a luce, quam paries vnus pedis, quamuis vtrumque totaliter priuet lumine: praestat enim murus maius impedimentum quam paries: et idem facit grauius peccatum respectu Dei". III, 264b.

40. "Contra id quod dicit D. Tho. scilicet, Nec potest esse, quod quantum ad aliquid Deum cognoscat, qui falsam opinionem de eo habet, quia id, quod ipse opinatur, non est Deus, argumentatur Caietanus multipliciter. Primo sic, Infidelis Iudaeus vel Philosophus negans mysterium incarnationis, potest quantum ad alia Deum cognoscere, vt quod est actus purus, prima causa, etc. ergo falso dicitur, quod qui habet falsam opinionem de eo non potest quantum ad aliquid ipsum cognoscere. Et confirmatur quia alias sequeretur quod fidelitas, et infidelitas non essent de eodem, scilicet, Deo, consequens autem est falsum ergo. Probo sequelam: nam, si habens falsam opinionem non agit de Deo manifeste sequitur, quod infidelitas nunquam est de Deo, cum omnis infidelis habeat falsam opinionem de illo". III, 264b.

41. "Secundo, Haec sententia D. Tho. praesupponit vnum falsum, scilicet quod omnis infidelitas est circa Deum, cum tamen saepe contingat homines errare in illis rebus, quae ad De-

De la mano incluso de Cayetano puede responderse al primer argumento diciendo que no es lo mismo hablar de un infiel como tal y de un infiel poseedor de conocimiento diverso. Santo Tomás no habla literalmente en referencia al primero sino en referencia al segundo. No afirma que todo hombre infiel carezca de conocimiento alguno de Dios, que es precisamente lo que impugnan las objeciones. Se refiere concretamente a que la infidelidad hace que no se conozca a Dios en absoluto. En consecuencia, será imposible conocerlo al menos bajo algún aspecto determinado, lo cual constituye ciertamente una verdad. Es claro de todas formas que no se conoce a Dios en absoluto. El conocimiento falso nunca puede ser conocimiento de Dios sino error. Además, tal error no lleva más cerca de Dios. Al contrario, aleja todavía más. A ello se debe que se sostenga que la ignorancia resultante de una disposición torcida aleja de Dios porque, en consecuencia, se le ignora⁴². Se prueba además que no se conoce a Dios bajo aspecto alguno porque la falsa enunciación como tal aporta lo contrario. Se trata de una aportación absoluta si la materia es necesaria. Es una aportación bajo algún aspecto si es contingente. Si objetara alguien al respecto diciendo que una falsa enunciación suministra al menos conocimiento simple de los extremos, necesario para su conocimiento, se responderá que tal conocimiento simple no viene causado por una enunciación falsa sino que el mismo queda presupuesto además en orden a que exista. De ello resulta entonces la solución clara que se da al primer argumento con su respectiva confirmación⁴³.

Según Fray Pedro, constituye falsedad decir que la opinión de Santo Tomás supone algo que no es verdad. La fe versa sobre Dios. Se sigue de ello

um non spectant (texto: expectat), vt si quis diceret Ismaelem non fuisse filium Abrahae, ergo ipsa est falsa". III, 264b.

42. "Ad primum respondetur cum Caietano in praesenti, Aliud esse loqui de infideli, vt sic, et aliud de homine infideli aliam cognitionem habente. Et D. Tho. in litera non loquitur secundo modo sed primo, non enim dicit, quod homo infidelis nullam habet cogitationem de Deo (quod obiecta impugnant) sed, quod per infidelitatem non cognoscitur Deus, nec simpliciter, nec secundum quid; quod verum est. Et quidem, quod non cognoscatur simpliciter, est res manifesta: nam falsa alicuius cognitio non potest esse cognitio illius, sed error, et propterea non facit appropinquare ad illud, sed magis elongari: vnde dicimus, quod ignorantia prauae dispositionis elongat ab eo, quod sic ignoratur". III, 264b-264a.

43. "Quod autem nec etiam secundum quid probatur: quia falsa enuntiatio, vt sic, affert oppositum subiecti vel simpliciter, si materia est necessaria, vel secundum quid, si materia est contingens. (...) Et si quis obijciat, Falsa enuntiatio saltem tribuit simplicem cognitionem extremorum, quae necessaria est ad cognitionem ipsius, ergo. Respondetur, quod illa simplex cognitio non causatur a falsa enuntiatione, sed potius ad illam praesupponitur. Et per hoc patet solutio ad primum argumentum cum sua confirmatione". III, 265a.

consiguientemente que todo cuando se contiene bajo la fe sea Dios o algo que le pertenezca. Lo mismo sucede en la infidelidad opuesta a la fe. Versa ésta también sobre Dios. De ello se sigue entonces que todo lo contenido bajo la infidelidad sea Dios o algo que le pertenezca. De esta condición es lo que se trae en la Sagrada Escritura sobre Ismael. Si uno dijere que no fue hijo de Abrahán, afirmará también conseguientemente que el Espíritu Santo, el cual es el autor de la Sagrada Escritura, mintió al decir que Ismael era hijo de Abrahán. Esto va ciertamente contra Dios. Se tiene entonces constancia de que no existe infidelidad que no vaya contra Dios. Es precisamente lo que se ha dicho aquí⁴⁴.

Dice Santo Tomás claramente que la infidelidad es pecado más grave de suyo que cualquier otro cometido por los fieles sobre costumbres a pesar de ser el único y mismo pecado en ambos casos. A renglón seguido afirma también que, si el adulterio es más grave en el fiel que en el infiel, ello se debe al conocimiento de la verdad desde la fe o desde los misterios de la fe que se le han infundido y a los que ultraja cuando peca. Según la enseñanza del mismo Santo Tomás, hay dos maneras de comparar el fiel con el infiel. Si se establece la comparación en relación al estado de vida, se hallan ciertamente en peor estado los infieles que los fieles, por muy pecadores que fueren éstos, ya que a los infieles les falta la fe. Esto es el fundamento primero de la vida entera espiritual y de la gracia. Sin fe es imposible agradar a Dios (Hebr 11,6). Si la comparación se establece en cambio en referencia a que es el mismo pecado el cometido, pecará más gravemente el fiel que el infiel debido a que posee el conocimiento de la fe. En la carta de Santiago (4,17) se escribe que se le imputa a pecado al que sabe el bien y no lo hace⁴⁵.

44. "Ad secundum respondetur, falsum esse, quod sententia D. Tho. praesupponit falsum, quin potius dico, quod quemadmodum fides versatur circa Deum, et ex hoc sequitur, quod quicquid continetur sub fide est Deus, vel quid pertinens ad Deum, ita etiam infidelitas, quae opponitur fidei versatur circa Deum, et ex hoc sequitur, quod quicquid continetur sub infidelitate, est Deus, vel quid pertinens ad Deum: et tale est illud, quod adducitur de Ismaele, Qui enim dicit Ismaelem non esse filium Abrahae, e consequenti etiam affirmat, Spiritum sanctum, qui est autor sacrae scripturae, fuisse mendacem, quod omnino est contra Deum: et sic patet, quod nulla datur infidelitas quae non sit contra Deum, vt diximus". III, 265a.

45. "In solutione ad tertium argumentum dicit Diuus Thomas, quod infidelitas grauius peccatum est ex genere suo, quam quodcumque aliud commissum a fidelibus circa mores: et tamen vnum et idem peccatum ab vtroque commissum, vt verbi gratia, adulterium grauius est in viro fideli, quam in infideli, tum propter notitiam veritatis ex fide, tum etiam propter sacramenta fidei, quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit. Circa quae verba est aduertendum ex eodem Diuo Thoma primae ad Timot. lect. 1. quod quantum ad duo possumus comparare fidelem cum infideli. Primo quantum ad statum: et sic certum est, quod in deteriori statu sunt infideles, quam fideles, quantumcumque fideles sint peccatores, quia infi-

Pero debe advertirse que Santo Tomás afirma por una parte la posibilidad de que se opongan muchos vicios a una sola virtud. Toda virtud, si es intelectual, se logra si se alcanza lo que marca la regla del conocimiento o, si es moral, de la operación. Si bien este alcance puede acontecer sólo de una manera, el desvío da lugar a multitud de posibilidades. Se seguirá entonces que pueden oponerse a una sola virtud muchos vicios. Además, los vicios opuestos a una virtud pueden considerarse de dos maneras. La primera de ellas atiende a la diversa forma de comportarse uno para con la virtud. La segunda considera la corrupción de lo que se requiere. Si se consideran las cosas de la primera manera, las especies de los vicios opuestos a una concreta virtud son ciertas y determinadas como son determinadas también las formas que dan lugar a los vicios. Se oponen a la virtud de la sobriedad únicamente entonces el exceso y el defecto. Si se consideran las cosas de la segunda manera, cabe la posibilidad de que se opongan a una virtud vicios infinitos al ser tales las circunstancias por las que llevan a la corrupción de la virtud y al apartamiento de la misma⁴⁶.

Tras estas advertencias, establece Fray Pedro su primera conclusión sobre la doctrina de Santo Tomás diciendo que son tres las especies de la infidelidad cuando se habla en referencia a su manera de ser respecto a la fe: paganismo, judaísmo y herejía. La infidelidad consiste en que alguien se opone a la fe. De todas formas, esta clase de oposición puede tener lugar sólo de tres formas. Es la primera oposición a la fe recibida; pero caben además dos posibilidades. Depende de que la fe sea recibida en figura, como es el caso de la

delibus deest fides, quod est primum fundamentum totius vitae spiritualis, atque gratiae, sine quod impossibile est placere Deo, vt dicebat Paulus. Secundo possumus illos comparare in ordine ad idem peccatum ab utroque commissum: et sic dico, quod grauius peccat fidelis, quam infidelis ratione cognitionis fidei, quam habet: scienti enim bonum, et non facienti peccatum est illi, vt dicit Diuus Iacobus in sua canonica cap. 4. ". III, 265a-265b.

46. "Summa textus. Antequam D. Tho. respondeat praemittit duo. Primum est, quod vni virtuti plura vitia possunt opponi. Et ratio est, quia cum omnis virtus consistat in hoc, quod attingat regulam, vel cognitionis, si virtus est intellectualis, vel operationis, si est moralis, et haec attingentia circa vnam materiam possit contingere tantum vno modo, deuiatio autem a regula contingat multipliciter, manifeste sequitur, quod vni virtuti possunt plura vitia opponi. Secundo praemittit, quod vitia, quae vni virtuti opponuntur, possunt dupliciter considerari: vno modo secundum habitudinem diuersam, quam habent ad virtutem: alio modo secundum corruptionem eorum, quae ad virtutem requiruntur. Si considerentur primo modo certum est, quod species vitiorum, quae vni virtuti opponuntur, sunt certae, et determinatae sicut habitudines, quas vitia habent ad virtutes determinatae sunt: vni enim virtuti, verbi gratia, temperantiae tantum opponitur vnum vitium per excessum, et aliud per defectum. Si autem considerentur secundo modo, sic vni virtuti possunt infinita vitia opponi, secundum quod infinitis modis contingit circumstantias virtutis corrumpi, vt a rectitudine virtutis recedatur". V, 275a-275b.

infidelidad de los judíos, o recibida en la manifestación misma de la verdad, como ocurre en el caso de la infidelidad de los herejes. Consecuentemente, si se consideran las especies de infidelidad según la relación para con la fe, son solamente tres: paganismo, judaísmo y herejía⁴⁷. Santo Tomás establece una segunda conclusión cuando dice que, si se habla según la corrupción de lo que ha de creerse desde la fe, no hay lugar entonces para determinar las especies en la infidelidad ya que pueden crecer las mismas hasta el infinito. Según San Agustín, los errores contra la fe son capaces de crecer hasta el infinito. A ello se debe que las especies de infidelidad, si se habla de la misma según la corrupción de lo que ha de ser creído por la fe, no se hallen determinadas⁴⁸.

Sobre esta base enseñada por Santo Tomás se pregunta Fray Pedro si son distintos específicamente los vicios que se consideran según la corrupción de lo perteneciente a la fe y los considerados según la manera de ser en relación a la virtud misma. Esta distinción encuentra a su vez su fundamento en la enseñanza del Aquinate. Éste pone una doble formalidad en el pecado, llevando a la distinción de los vicios. La razón formal de un pecado puede considerarse de dos maneras. Desde la intención del pecador es la primera y el pecador se convierte entonces al objeto formal del pecado. La razón del mal es la segunda. Viene a ser en este caso el bien del que se aparta uno su objeto formal. Cualquier distinción formal del objeto da lugar a una especie diversa. Debe deducirse entonces que, según Santo Tomás, todos aquellos vicios considerados desde la corrupción de lo perteneciente a la virtud son distintos específicamente⁴⁹; pero se opondrá a esto que, si fuera verdad, debería seguirse

47. "His suppositis sit prima conclusio. Loquendo de infidelitate, secundum habitudinem, quam habet ad fidem, sic species illius sunt tres tantum, scilicet, Paganismus, Iudaismus, et haeresis. Probat, Infidelitas secundum ordinem, quem habet ad fidem, consistit in hoc, quod quis fidei renitatur: sed huiusmodi renitentia potest tantum contingere tripliciter: vno modo renitendo fidei susceptae, et hoc adhuc dupliciter, scilicet, vel susceptae in figura, et sic est infidelitas Iudaeorum, vel susceptae in ipsa manifestatione veritatis, et sic est infidelitas haereticorum: ergo species infidelitatis consideratae secundum ordinem, quem habent ad fidem tantum sunt tres, scilicet, Paganismus, Iudaismus, et haeresis". V, 275b.

48. "Secunda conclusio, Loquendo de infidelitate secundum corruptionem eorum quae per fidem sunt credenda, sic non sunt determinatae species infidelitatis, sed possunt in infinitum crescere. Probat, Errores contra fidem possunt in infinitum multiplicari vt docet D. Aug. in lib. de haeresibus, circa finem: ergo species infidelitatis, loquendo de infidelitate secundum corruptionem eorum, quae per fidem sunt credenda, non sunt determinatae". V, 275b.

49. "Circa secundum fundamentum positum a D. Tho. est difficultas, vtrum illa vitia, quae considerantur secundum corruptionem eorum, quae ad virtutem pertinent, sint distincta specie: sicut et illa, quae considerantur secundum habitudinem ad ipsam virtutem? Et quod distinguantur specie probatur ex D. Tho. in hoc articulo, et praecipue in solutione ad primum: vbi ponit duplex formale in peccato, per quod vitia distinguuntur, dicens, quod formalis ratio alicuius peccati potest dupliciter considerari. Vno modo secundum intentionem peccantis, et sic

que Santo Tomás no obró acertadamente en la materia de los pecados al distinguir los vicios y las virtudes ya que dijo que la misma ha de tomarse del objeto al que se convierte el que obra en cuanto se toma de la privación de lo requerido para la virtud, lo cual es absurdo de verdad⁵⁰.

A la hora de explicar esta dificultad, Fray Pedro se ve en la necesidad de advertir desde la doctrina de Cayetano que el pecado, en ambos géneros de bien moral y de mal en absoluto, admite dos especies distintas. Afirma también que, así como queda algo constituido en el género del mal moral por algo positivo, queda constituido también en especie diversa por la relación al objeto al que se convierte el pecador. Esas especies de los pecados son entonces verdaderas y propias especies. Precisamente, según esta consideración se dan sólo tres especies de infidelidad: paganismo, judaísmo y herejía. Pero el pecado queda constituido absolutamente dentro del género del mal por la privación de alguna perfección debida en el ser. El mal en absoluto no es propiamente género sino privación. Lo es de todas formas bajo algún aspecto en su orden. Por eso mismo, tampoco las especies del mismo son propiamente especies sino privación de especies, resultando de todas formas que las mismas son especies de alguna manera y en su orden⁵¹. De esta diversidad específica es de la que habla Santo Tomás al sostener que los vicios se distinguen según la corrupción de lo que requiere la virtud. Hay constancia de que la distinción aquí establecida se halla precisamente en Santo Tomás. Habla éste de la doble

id, ad quod peccans conuertitur, est formale obiectum peccati: alio modo secundum rationem mali, et sic illud bonum, a quo receditur est formale obiectum peccati: sed quaecumque distinctio formalis obiecti facit specificam distinctionem, ergo secundum D. Tho. omnia illa vitia, quae considerantur secundum corruptionem eorum, quae pertinent ad virtutem sunt specie distincta". V, 275b-276a.

50. "In contrarium tamen est: nam si hoc esset verum sequeretur non recte D. Tho. 1. 2. in materia de virtutibus, et in materia de peccatis egisse de distinctione specifica vitiorum, et virtutum dicens, quod ea sumenda est ex obiecto, ad quod operans se conuertit, cum etiam sumatur ex priuatione illius, quod ad esse virtutis requiritur. Consequens autem est absurdum, ergo". V, 276a.

51. "Pro explicatione huius difficultatis aduertendum est ex Caietano in praesenti, quod peccatum, sicut est in duplici genere, scilicet, mali moralis, et mali simpliciter: et sub vtroque genere habet distinctas species: hoc tamen discrimine quod, sicut constituitur in genere mali moralis per aliquid posituum ita etiam constituitur in specie per aliquid posituum, scilicet, per ordinem ad obiectum ad quod peccans se conuertit: et istae species peccatorum sunt verae et propriae species. Secundum quam considerationem sunt tantum tres species infidelitatis, scilicet Paganismus, Iudaismus, et haeresis. At vero, sicut peccatum constituitur in genere mali simpliciter per priuationem alicuius perfectionis debitae in esse: et sicut malum simpliciter, non est proprie genus, sed potius priuatio generis, est tamen genus secundum quid in suo ordine: ita et species illius non sunt proprie species, sed priuationes specierum: sunt tamen species secundum quid, et in suo ordine". V, 276a.

distinción de los vicios y de la doble razón formal. Toda distinción específica debe tomarse de una realidad formal. Es cierto además que, entre aquellas dos razones formales, hay una que es positiva. La misma da lugar a especies de vicios ciertas y determinadas. La otra es privativa. Es capaz la misma de originar especies infinitas ya que el apartamiento de la verdad puede acaecer de modos infinitos⁵².

Aparece de todas formas una dificultad a la hora de entender que acompañe la verdad a Santo Tomás cuando sostiene que, si se habla de la infidelidad en relación a la fe, haya lugar sólo para las tres especies de paganismo, judaísmo y herejía. A la hora de defender que no le acompaña la razón, se recuerda en primer lugar que la distinción específica del acto o del hábito se toma desde el objeto. Es lo enseñado por Santo Tomás en multitud de lugares⁵³. En segundo lugar se dice que la diferencia específica nunca debe ser accidental. Por ello, el rechazo de la fe recibida es un accidente en la infidelidad, siendo entonces imposible que haya lugar para especies distintas. De la misma especie es el rechazo de la sobriedad tenida o no tenida. Se rechaza la forma de la recibida y se resiste a la que ha de recibirse. Así ocurre con el agua. Por su misma frialdad rechaza el calor recibido y ofrece resistencia al que va de recibir. Resiste entonces el hombre de igual manera desde la misma especie de infidelidad la fe recibida y la no recibida. Consiguientemente, resultará imposible distinguir diversas especies⁵⁴.

52. "Et de hac diuersitate specifica loquitur D. Tho. in hoc articulo, quando dicit, quod vitia distinguuntur secundum corruptionem eorum, quae ad virtutem requiruntur: de prima vero in Prima Secundae, vbi de proprijs peccatorum speciebus agebat. Et quod distinctionem factam in corpore articuli de duplici distinctione vitiorum, ad distinctionem factam in responsione ad primum, de duplici formali, constat pertinere: omnis enim distinctio specifica ex aliquo formali sumenda est. Et certum est quod ex illis duabus rationibus formalibus, vna est positua, constituens certas, et determinatas species vitiorum, alia priuatiua, quae potest constituere infinitas species, secundum quod infinitis modis potest a veritate fieri recessus". V, 276a-276b.

53. "Circa primam conclusionem D. Tho. in qua dicit, quod loquendo de infidelitate secundum habitudinem, quam habet ad fidem, tres tantum sunt species illius, Paganismus, Iudaismus, et haeresis, est difficultas, vtrum vera sit. Et pro parte negatiua arguitur primo. Distinctio specifica actus, vel habitus sumitur ex obiecto, vt pluribus in locis docet idem D. Thom. ergo in infidelitate non debet sumi ex diuersa habitudine, quam habet ad fidem". V, 276b.

54. "Secundo, differentia specifica non debet esse accidentalis, sed reniti fidei susceptae, est accidens respectu infidelitatis: ergo hoc non potest constituere distinctas species illius. Consequentia cum maiori est nota, et minor probatur. Eiusdem rationis est reniti temperantiae habitae, vel non habitae, et per idem quis expellit formam susceptae, et resistit suscipiendae, sicut aqua per eandem frigiditatem expellit calorem susceptum et resistit suscipiendo, ergo pari ratione per eandem speciem infidelitatis resistit homo fidei habitae, et non habitae: atque ex consequenti per hoc non possunt distingui diuersae species illius". V, 276b.

A la justeza de estas dos razones se opone la doctrina de Santo Tomás. Al mismo siguen comúnmente los teólogos. Antes de ofrecerse una explicación al respecto ha de tenerse en cuenta que, como el acto de la fe consiste en que uno asienta a lo que es verdadero por haber sido revelado por Dios, de la misma manera consiste el acto de infidelidad en que uno asienta a la sentencia contraria. La infidelidad se opone a la fe no tanto por privación sino por oposición. Por ello, debe ser el objeto contrario al de la fe⁵⁵. Ha de advertirse en segundo lugar que, como el de la fe es acto del entendimiento movido por la voluntad, de la misma manera lo es también el de la infidelidad. El pecado de infidelidad consiste ante todo en que uno se opone a la fe. Así lo afirma Santo Tomás. Es cierto además que tal sentencia se refiere más a la voluntad que al entendimiento. De ello resultará que no se distinguen las especies de la infidelidad según las sentencias contrarias absolutamente a la fe. Si fuera así, todos los errores de los herejes contrarios a las diversas verdades de la fe, se distinguirían entre sí específicamente, lo cual constituye una clara falsedad. La distinción está en que sentir lo contrario es algo pertinente a la voluntad. Así, dondequiera que hubiera una razón diversa para sentir contra la fe, habría que colocar también una especie distinta de infidelidad en cuanto a costumbres. Porque el rechazo de la fe recibida ofrece una razón peculiar en el rechazo voluntario, la cual es diversa de aquélla por la que uno resiste a la fe no recibida. Resultará entonces que la infidelidad de los paganos, en cuanto resiste a la fe no recibida, es diversa específicamente de la de los otros⁵⁶.

55. "In contrarium tamen est D. Thom. in praesenti, quem communiter sequuntur Theologi. Ad cuius explicationem aduertendum est primo, quod quemadmodum actus fidei consistit in hoc, quod quis assentiatur sententiae verae, quia a Deo est reuelata: ita etiam actus infidelitatis consistit in hoc, quod quid assentiatur sententiae contrariae: est enim infidelitas non tam priuatiue quam contrarie opposita fidei, et sic debet habere obiectum contrarium obiecto fidei". V, 276b.

56. "Secundo est aduertendum, quod sicut actus fidei est actus intellectus moti a voluntate, ita etiam actus infidelitatis est actus intellectus moti a voluntate: peccatum enim infidelitatis praecipue consistit in hoc, quod quis renitatur fidei, vt D. Tho. affirmat in hoc articulo, et certum est, quod huiusmodi renitentia potius ad voluntatem, quam ad intellectum spectat, ex quo fit, vt species infidelitatis non sumantur, secundum sententias contrarias fidei absolute, alias omnes haereticorum errores, qui contrariantur diuersis veritatibus fidei inter sese distinguuntur specie, quod est aperte falsum: sed distinguuntur ex eo, quod est voluntarie sentire sententiam contrariam: et sic vbicumque fuerit diuersa ratio voluntarie sentiendi contra fidem, ibi etiam in genere moris erit diuersa species infidelitatis: et quia reniti fidei susceptae habet peculiarem rationem voluntarie renitendi, distinctam ab ea, qua quis resistit fidei non susceptae, hinc fit, quod infidelitas Paganorum, quae resistit fidei non susceptae est species distincta ab alijs". V, 276b-277a.

Además, como el rechazo de la fe recibida explícitamente implica un desorden distinto del que consiste en resistir a la fe recibida sólo en figura, de manera semejante será distinta la especie de infidelidad de los herejes que la de los judíos. Por ello, se tiene constancia de que Santo Tomás hubiera constituido de modo muy conveniente sólo estas tres clases de infidelidad. Se encuentra esta distinción en la carta del papa Celestino a los obispos galos y se tiene también en el concilio de Éfeso. Esta distinción se armoniza también con el rito acostumbrado de la Iglesia en el Viernes Santo de rezar solamente de manera especial por estos infieles: judíos, paganos y herejes. Esta forma de proceder es clara ya que el robo o el adulterio en el monje, que ha hecho profesión de pobreza y de castidad, presentan diferente razón que los pecados que el seglar comete. Es lo que confiesan los doctores todos. El fiel prometió en el bautismo que había de guardar la fe. En ello reside precisamente la sustancia del cristianismo. En consecuencia, el pecado de infidelidad tendrá en el cristiano diferente razón que el cometido por los no bautizados⁵⁷, lo cual se confirma además porque, cuando uno promete dar limosna a otro y no lo hace, incurre en pecado de otra clase del que no hubiere hecho semejante promesa. Lo mismo debe decirse aquí respecto al cristiano. Se advertirá además que es lo mismo no guardar lo prometido y rechazar la fe recibida expresamente que no cumplir lo prometido. Existe entonces una gran coherencia entre la simple promesa y la profesión solemne. Por eso mismo, las diversas recepciones de la fe constituyen diversas especies de infidelidad. Esto es precisamente lo que se ha dicho aquí⁵⁸.

57. "Et quia resistere fidei explicitae susceptae, etiam dicit peculiarem deordinationem distinctam ab ea, quae est resistere fidei susceptae solum in figura, idcirco similiter species infidelitatis haereticorum est distincta ab specie infidelitatis Iudaeorum. Et sic constat conuenientissime D. Tho. has tres species infidelitatis tantum constituisse: quod et facit Caelestinus Papa in quadam sua epistola ad Episcopos Galliae, quae habetur in concilio Ephesino: consonantque ritui Ecclesiae, quae in die Parasceues pro his tantum infidelibus, scilicet Iudaeis, Paganis, et haereticis sigillatim orare consuevit. Et ratio est manifesta: nam furtum, vel adulterium in monacho, qui professus est paupertatem, et castitatem, alterius rationis est ab eo, quod laicus committit, vt omnes doctores fatentur: sed fidelis in baptimo promissit se seruaturum fidem, et in hoc consistit substantia Christianismi, ergo peccatum infidelitatis in illo alterius rationis erit ab eo, quod non baptizati committunt". V, 277a.

58. "Et confirmatur. Qui promittit se daturum alicui eleemosynam, si non dat alterius rationis peccatum committit ab eo, qui non promissit: ergo pari rationi dicendum est in nostro proposito. Et est aduertendum, quod non seruare promissum, et reniti fidei explicitae receptae, est idem quod non seruare professionem, et plurimum interest inter simplicem promissionem, et professionem solemnem, idcirco huiusmodi diuersae receptiones fidei diuersas constituunt species infidelitatis, vt diximus". V, 277a.

También se distinguen estas especies entre sí por razón del objeto. Lo explica muy bien Cayetano. Diverso es el objeto de la infidelidad de los paganos. La oposición se refiere a la fe no profesada ni prometida. La de los judíos rechaza la prometida. Los herejes son contrarios a la fe profesada. Se admiten entonces distintos objetos desde el genero de costumbres a pesar de que se trate en definitiva de algo que es único y lo mismo. Por lo demás, siguen a los objetos las formas de ser que poseen tales especies relacionadas con la fe. Son incluso más conocidas para las personas que los objetos mismos. A ello se debe que se diga que hay diversas maneras de ser según la diversidad presentada por el objeto. Se debe también precisamente a esto que Santo Tomás no dijera que se distinguen las especies de la infidelidad por los objetos sino por la manera de ser respecto a la fe. En definitiva, viene a ser lo mismo. La prodigalidad y la avaricia se distinguen específicamente por los objetos. Mientras la prodigalidad se da en relación a un objeto que excede la medida en la que consiste la liberalidad, la avaricia se hace referencia a un objeto que no alcanza dicha medida. De todas formas, esta diversidad de objetos queda explicada por la diversa manera de ser en relación a la fe⁵⁹. Rechazar la forma recibida o la que ha de recibirse constituye una diferencia accidental. Cuando se habla de la recepción absolutamente, tal diferencia es incapaz de constituir diversas especies. Pero, si se habla de la aceptación de la profesión por la cual uno recibe una fe o religión determinada profesándola además, constituye el rechazo de la fe recibida o no recibida una diferencia esencial, no accidental, en el género de las costumbres. Da lugar de esta forma a diversas especies de pecado moral. Cabe decir a este respecto asimismo en segundo lugar que, aunque la promesa, o no promesa, sea resultado de la fe, no le ocurre lo mismo al acto por el cual uno se opone a la misma. No recibe de ella su especificación. Es lo que ocurre con el acto por el que uno no quie-

59. "Ad primum argumentum respondetur, quod etiam distinguuntur istae species inter sese ex parte obiecti, vt optime explicat Caietanus in hoc articulo. Aliud enim est obiectum infidelitatis Paganorum, scilicet, contrarium fidei nec professae nec promissae, et aliud Iudaeorum, scilicet, contrarium fidei promissae, et aliud haereticorum, scilicet, contrarium fidei professae, quae omnia in genere moris sunt distincta obiecta, quamuis in esse rei sint vnum atque idem. Caeterum, quia habitudines, quas istae species habent ad fidem, sunt notiores nobis, quam obiecta, et ita consequuntur ad illa, vt iuxta diuersitatem obiecti sit etiam diuersitas habitudinis, idcirco D. Tho. in litera non dixit, quod species infidelitatis distinguuntur per obiecta, sed quod distinguuntur per habitudinem ad fidem, quod idem est. Nam sicut prodigalitas, et auaritia specie distinguuntur per obiecta, prodigalitas enim est circa obiectum excedens mediocritatem, in qua liberalitas consistit: et auaritia est circa obiectum deficiens ab ipsa mediocritate, et tamen ista diuersitas obiectorum explicatur nobis per diuersam habitudinem, quam habent ad fidem". V, 277a-277b.

re dar la limosna prometida. Semejante acto queda especificado por la propia promesa aunque sea accidental dicha promesa o no promesa de entregar el dinero⁶⁰.

En orden a que se entienda mejor esta explicación argumenta Fray Pedro contra la conclusión de Santo Tomás, probando que no basta decir que la diferencia específica asignada entre la herejía y la perfidia⁶¹ judaica sea la que media entre el rechazo de la fe recibida explícitamente y la fe rechazada en figura. Pertenecen a la misma especie la figura como tal y la verdad figurada. Es la misma la fe del antiguo y la del nuevo testamento. Consecuentemente, la infidelidad opuesta a la figura y a la verdad figurada será también la misma. Además, la figura como tal y la verdad figurada difieren sólo como lo implícito y lo explícito. De todas formas, esta diferencia no basta para constituir especies diversas en costumbres. Por eso, se hace preciso concluir que son de la misma especie la infidelidad que se opone a la figura y la que lo hace a la verdad figurada. Lastimar las semillas y lastimar la mies que se contiene de modo implícito en las mismas pertenecen al mismo género moral en cuanto especie de pecado. Ocurre lo mismo si se contradice a los principios y a las conclusiones. Desde el mismo motivo ha de decirse esto en esta cuestión⁶².

60. "Ad secundum respondetur concessa maiori, negando minorem. Et ad probationem dico, quod quamuis reniti formae susceptae, vel suscipiendae sit differentia accidentalis, loquendo de susceptione absolute, et propterea talis differentia non possit constituere diuersas species, vt recte probat argumentum: tamen loquendo de susceptione professiua, qua quis suscipit aliquam fidem, vel religionem eam profitendo, reniti fidei susceptae, vel non susceptae non esse differentia accidentalis, sed essentialis in genere moris, et sic constituit diuersas species peccati moralis, vt iam diximus. Vel secundo respondetur, quod quamuis fidei secundum se accidat promitti, vel non promitti, non tamen accidit actui quo quis renitur illi: quin potius ab ipsa promissione sumit speciem, sicut et actus quo ego nolo dare pecuniam promissam sumit speciem ab ipsa promissione, quamuis ipsi pecunia accidat promitti, vel non promitti". V, 277b.

61. Así se llamaba entonces a la falta de fe de los judíos. Tras el concilio Vaticano II, ya no se llama a los judíos pérfidos.

62. "Sed, vt haec melius intelligantur, adhuc Argumentor contra conclusionem D. Th. et probo, quod differentia specifica assignata inter haeresim, et perfidiam Iudaicam, penes hoc quod est reniti fidei susceptae explicite, et reniti fidei susceptae in figura, non sit sufficiens. Figura vt sic, et veritas figurata pertinent ad eandem fidem, eadem enim est fides veteris, et noui testamenti, ergo infidelitas opposita figurae, et veritati figuratae est eadem. Secundo, figura, vt sic, et veritas figurata, solum differunt penes implicitum et explicitum, vt constat: sed haec differentia non est sufficiens ad constituendas diuersas species in genere moris: ergo infidelitas opposita figurae, et veritati figuratae, est eadem specie. Consequentia cum maiori est nota, et minor probatur. Laedere semina, et laedere segetes, quae implicite continentur in seminibus, ad eandem speciem peccati pertinent in genere moris, et similiter contradicere principijs, et contradicere conclusionibus, ergo pari ratione dicendum est in nostro proposito". V, 277b-278a.

A la hora de explicar y solucionar los argumentos ha de advertirse que la diferencia entre lo implícito y lo explícito puede hacer referencia a dos realidades diversas. La referencia puede hacerse en el sentido de que es cierto realmente lo que se dice de modo implícito o explícito. No surge entonces distinción específica alguna ya que lo mismo es lo contenido implícitamente en uno y explícitamente en otro. Es idéntica la conclusión explicitada en sí misma y la contenida implícitamente en los principios. Asimismo, el mismo es el trigo que se contiene antes implícitamente en semilla que el que aparece luego de modo explícito. También es el mismo hombre el que estuvo primero en potencia y se encuentra luego en acto. Es finalmente la misma la verdad que estaba contenida antes implícitamente en las figuras del antiguo testamento y la contenida en la actualidad en el Evangelio⁶³. Pero hay una segunda referencia. Se da cuando la diferencia entre lo explícito y lo implícito guarda relación a los modos como algo se halla contenido implícitamente en otro. Se señalan entonces las cosas mismas en cuanto reclaman para sí tales modos de ser. Al respecto dirá Fray Pedro que la diferencia entre lo implícito y lo explícito dará lugar en este caso a una distinción específica. Así resulta por los ejemplos aducidos. A pesar de que sea la misma conclusión la contenida de modo implícito en los principios y la explicitada en sí misma, distintos son específicamente los principios que contienen de modo implícito. Aunque el trigo contenido implícitamente en la mies y aparecido luego de modo explícito sea igual específicamente, la mies misma queda distinguida en cuanto especie del trigo mismo. Deberá decirse igualmente entonces que, aunque la misma verdad de fe fuera la contenida implícitamente en el antiguo testamento y la que quedó explicitada en la actualidad en el nuevo, la figura misma del antiguo testamento se diferencia específicamente de la verdad de fe que contenía sólo implícitamente. Así, la infidelidad opuesta a la verdad en cuanto explicitada y la opuesta a la misma verdad en cuanto figurada, son distintas específicamente. Ésta es la razón asignada por Santo Tomás al respecto⁶⁴.

63. "Pro explicatione, et solutione horum argumentorum aduertendum est, quod differentia secundum implicitum, et explicitum, ad duo potest referri, scilicet, ad id, quod dicitur esse implicitate, vel explicitate, certum est, quod non facit specificam distinctionem, nam idem est, quod in aliquo continetur implicitate, et in alio explicitate. Vt, verbi gratia, eadem conclusio est, quae in seipsa est explicitate, et in principijs continetur implicitate: et idem triticum est, quod prius in seminibus continebatur implicitate, et quod postea in seipso est explicitate: et idem homo est, qui prius erat in potentia, et postea est in actu: et denique eadem veritas fidei est, quae prius continebatur implicitate in figuris veteris testamenti, et quae modo explicitate continetur in Euangelio". V, 278a.

64. "Si autem differentia, secundum implicitum, et explicitum, referatur ad modos quibus res aliqua continetur in alio implicitate, hoc est, referatur ad ipsas res, prout vindicant (texto:

Si alguien objetare diciendo que la fe de los padres del antiguo testamento y la existente en la actualidad es de la misma especie, a pesar de que la fe de los padres versara sobre verdades contenidas implícitamente en figura mientras la actual versa sobre la contenida de modo explícito en el Evangelio, para concluir que son de la misma especie la infidelidad opuesta a la verdad como explicitada y la opuesta a la misma como figurada, se responderá con Cayetano negando tal consecuencia. Aunque la fe de los padres antiguos y la actual sean de la misma especie debido a la unidad del objeto, la infidelidad opuesta a la fe explícita en el Evangelio difiere de la opuesta a la fe implícita en figura. El motivo es que, como enseña Santo Tomás, usan diversamente el único objeto la fe y la infidelidad. Se sirve la fe del mismo. A él se convierte el creyente. De todas formas, no actúa así la infidelidad. Obra ésta desde las sentencias mismas que contrarían la figura o la verdad clara. Los vicios opuestos a la caridad no alcanzan su unidad y distinción por el objeto de la caridad, poseyéndolo por la conversión a diversos bienes temporales mediante los que se aparta uno de Dios como objeto único de la caridad. A esto se añade además que, como se ha dicho con anterioridad, la recepción de la fe en figura vino a ser simplemente como una promesa hecha a los judíos. La recepción de la fe explícita es como la profesión solemne en materia moral. Por ello, tales pecados se distinguen específicamente. Queda entonces claro lo que debe responderse a los demás argumentos⁶⁵.

vendicant) sibi tales modos essendi, sic dico, quod differentia secundum implicitum et explicitum efficit specificam distinctionem, vt patet in eisdem exemplis adductis. Nam quamuis eadem conclusio sit, quae continetur implicite in principijs: et explicite in seipsa: tamen principia, quae implicite continent conclusionem, distincta sunt specie ab ipsa conclusionem, et quamuis triticum, quod continetur implicite in segetibus, et quod postea est in se explicite, sit eiusdem speciei, tamen ipsae segetes specie distinguuntur ab ipso tritico. Et eodem modo dicendum est, quod quamuis eadem veritas fidei esset quae implicite continebatur in veteri testamento, et quae modo est explicite in nouo: tamen ipsa figura veteris testamenti specie differt a veritate fidei, quam implicite continebat. Et ex hoc fit, quod infidelitas, quae opponitur veritati, vt explicite est in se, et quae opponitur eidem veritati, prout erat in figura, specie distinguantur. Et haec est ratio, quam assignat D. Thom. in hoc articulo". V, 278a-278b.

65. "Et si quis obijciat contra hoc, Fides, quae erat in patribus veteris testamenti, et quae est in nobis, est eiusdem speciei, non obstante, quod fides patrum versabatur circa veritates implicite contentas in figura, prout in illa continebantur, et fides nostra versatur circa easdem veritates contentas explicite in Euangelio, ergo pari ratione infidelitas, quae opponitur veritati, vt explicitae, et quae opponitur eidem, vt in figura, est eiusdem speciei, Respondeatur cum Caietano in praesenti, negando consequentiam, et dicendo, quod quamuis fides antiquorum patrum et nostra sit eiusdem speciei, propter vnitatem obiecti, quam habet: nihilominus tamen infidelitas opposita fidei explicita in Evangelio et infidelitas opposita fidei in figura, sunt diuersarum rationum. Et ratio est, quia vt docet D. Tho. in solutione ad primum, aliter vtitur fides illo vno suo obiecto, et aliter infidelitas. Fides enim vtitur illo conuertendo se ad illud:

Sobre esta conclusión de Santo Tomás se presenta una nueva dificultad. Se trata de averiguar en concreto si las tres especies de infidelidad son las asignadas por el Aquinate como especies especialísimas o si son más bien las mismas géneros subalternos bajo los que se contienen otras especies especialísimas. La prueba de que se trata de géneros subalternos podría seguirse de la doctrina del mismo Doctor Angélico ya que dijo que pueden asignarse en general estas tres especies. Por eso es posible pensar que su sentir admite la posibilidad de que pudieran asignarse concretamente otras. Quedaría confirmado esta persuasión además porque el Aquinate dice también que la infidelidad de los paganos es la de aquéllos que, en modo alguno, recibieron la fe. Consecuentemente, la infidelidad de los musulmanes, los cuales dicen profesar en determinadas partes la fe evangélica, constituirá una especie distinta de las otras. Habrá que reconocer consiguientemente que hay más de tres⁶⁶.

Pese a todo lo anterior, dirá Fray Pedro que las especies asignadas son especialísimas y no dan lugar a que puedan asignarse más. Entre los objetos a los que lleva la conversión a la infidelidad, no hay otra extensión formal fuera de la que se distinguen por estas especies. No puede haber entonces más especies que las mencionadas. La distinción específica de los actos ha de tomarse por necesidad de la diversa razón formal del objeto. Es contrario a la fe el objeto de la infidelidad de los paganos; pero no es contrario en concreto a la fe prometida ni a la profesada. La de los judíos se opone a la fe prometida. La de los herejes es contraria a la fe profesada. No puede darse, fuera de estas tres, otra razón formal de infidelidad. Todas las restantes son únicamente razones materiales, las cuales indican sólo una distinción numérica entre especies de infidelidad señaladas anteriormente. Son entonces tres las

infidelitas autem non, sed ex ipsis sententijs, quae contrariantur, aut figurae, aut veritati aperta: sicut et vitia, quae opponuntur charitati, vnitatem et distinctionem habent, non ex obiecto charitatis, sed ex conuersione ad diuersa bona temporalia, quibus receditur a Deo vnico charitatis obiecto. Praeterquam quod, vt supra diximus, acceptio fidei in figura erat velut simplex promissio a Iudaeis facta: susceptio autem fidei explicitae est velut professio solemnisi in genere moris: et propterea huiusmodi peccata specie distinguuntur. Ex dictis patet solutio ad alia argumenta". V, 278b.

66. "Circa eandem conclusionem Diui Thom. est alia difficultas, vtrum istae tres species infidelitatis sint assignatae a Diuo Thom. tanquam species specialissimae, an vero, tanquam genera subalterna, sub quibus aliae plures species specialissimae contineantur. Et quod sint assignatae tanquam genera subalterna, probatur ex eodem Diuo Tho. qui in corpore articuli dicit, in generali posse assignari praedictas tres species, ergo sentit, quod in particulari possunt assignari aliae. Et confirmatur. Articulo sequenti dicit, infidelitatem paganorum esse eorum, qui nullo modo fidem Euangelicam receperunt, ergo infidelitas Mahumetanorum, qui in aliqua ex parte fidem Euangelicam profiteri se dicunt, est distincta species ab alijs, atque ex consequenti sunt plures, quam tres". V, 278b-279a.

especies especialísimas⁶⁷. Es cierto que Santo Tomás habla de modo general; pero no lo hace en orden a manifestar la existencia de otras especies especialísimas además de las expuestas. Pretende mostrar únicamente que la razón específica no se toma en ellas desde la diversidad de corrupción de lo requerido para la fe, que es cuanto sucede en la negación de proposiciones diversas. Quiere mostrar más bien que la diversa manera de ser respecto a la fe misma, no descende en particular hasta estos u otros errores que cualquier fiel puede cometer dentro de la especie de su infidelidad. Respecto a la infidelidad de los mahometanos dirá Fray Pedro que es la misma que se halla dentro de la de los paganos. Sólo recibe el Evangelio el que profesa la fe simplemente en el bautismo. Ciertamente, es esto que no lo hacen los mahometanos⁶⁸.

SEGUNDA PARTE. DESARROLLO

Santo Tomás afirma la imposibilidad de que conozca algo de Dios quien opina falsamente de Él ya que no es Dios lo que piensa que es⁶⁹. Esta aseveración del Aquinate, ¿es verdadera? Cayetano dirá que el infiel, sea judío o filósofo pagano, puede negar el misterio de la Encarnación y, pese a ello, tener algún conocimiento de otros misterios, como que Dios es acto puro y

67. "Hoc tamen non obstante dico, quod species assignatae sunt specialissimae, nec ultra illas alia assignari potest. Et probatur, Inter obiecta, ad quae infidelitas se conuertit, non est alia latitudo formalis ultra illam, per quam praedictae species distinguuntur, ergo non possunt esse plures species, quam dictae. Consequentia est nota, quia distinctio specifica in actibus, necessario ex diuersa ratione formali obiecti sumenda est. Antecedens vero probatur, Obiectum infidelitatis paganorum est contrarium fidei, nec promissae, nec professae, et obiectum infidelitatis Iudaeorum est contrarium fidei promissae, et obiectum infidelitatis haereticorum est contrarium fidei professae, nec ultra haec potest dari alia ratio formalis infidelitatis, sed reliquae omnes sunt materiales, et quae tantum efficiunt numericam distinctionem intra praedictas species, ergo tantum sunt tres species specialissimae assignatae". V, 279a.

68. "Et ad argumentum in contrarium factum respondetur, quod D. Thom. non vitur illa particula, in generali, ad declarandum, quod sunt aliae species specialissimae ultra dictas: sed, vt hac ratione ostenderet quod ratio specifica in illis non sumitur ex diuersa corruptione eorum, quae ad fidem requiruntur, vt contingit in negatione diuersarum propositionum: sed ex diuersa habitudine ad ipsam fidem, non descendendo in particulari ad hos, vel illos errores, quos quilibet infidelis potest habere intra speciem suae infidelitatis, ad modum iam explicatum. Ad confirmationem respondetur, quod infidelitas Mahumetanorum ad infidelitatem paganorum pertinet: non enim dicitur recipere Euangelium, nisi ille, qui illud simpliciter profiteretur in baptismo, et certum est quod Mahumetani hoc non faciunt". V, 279a.

69. "Nec potest esse, quod quantum ad quid Deum cognoscat, qui falsam opinionem de eo habet: quia id, quod ipse opinatur, non es Deus". II II, q. 1o, a. 3c.

primera causa. Se tendrá por ello causa justificada para negar lo afirmado por el Doctor Angélico de que, si uno posee una falsa opinión de Dios, se vuelve incapaz de conocerlo en forma alguna⁷⁰. El mismo Cayetano dirá además que esta sentencia de Santo Tomás da por presupuesta la falsedad de que toda infidelidad se refiera a Dios debido a que los hombres se equivocan a menudo en lo no referente a Dios. Es lo que ocurre si alguien dijera que Ismael no fue hijo de Abrahán⁷¹.

Nunca afirma el Aquinate que el hombre infiel carezca de conocimiento alguno de Dios. Sus palabras se refieren concretamente a que la infidelidad lleva a que no se conozca a Dios en absoluto. En consecuencia, será imposible conocerlo bajo algún aspecto determinado al menos. Esta afirmación de Santo Tomás es ciertamente verdad. No se conoce a Dios en absoluto debido a que el conocimiento falso jamás puede ser conocimiento de Dios. Es sólo error de Dios. No es lo mismo hablar de un infiel como tal y de un infiel que posee conocimiento diverso. Santo Tomás no habla literalmente en referencia al primero sino en referencia al segundo⁷². No se conoce a Dios entonces bajo aspecto alguno porque la falsa enunciación aporta lo contrario. A su vez, se tratará de una aportación absoluta cuando la materia es necesaria; pero se estará ante una aportación bajo un determinado aspecto si es contingente. Si llegara a objetar alguien diciendo que una falsa enunciación suministra al menos conocimiento simple de los extremos, el cual es necesario por otra parte para su conocimiento, se hará ver que tal conocimiento simple no viene causado por una enunciación falsa. Es algo que se presupone más bien para que exista⁷³. Además, tal error no conduce a una mayor proximidad de Dios. Al contrario, aleja todavía más de Él. Por eso se dice que la ignorancia resultante de una disposición torcida aleja de Dios ya que se le ignora⁷⁴.

Constituye una falsedad decir también que la opinión de Santo Tomás presupone algo que no guarda correspondencia con la verdad. Al versar la fe sobre Dios, todo cuando se contiene bajo la fe es Dios o algo que le pertenece. Lo mismo sucede en la infidelidad en cuanto se opone a la fe. Versa ciertamente también sobre Dios. Por ello, todo lo contenido bajo la infidelidad es Dios o algo que le pertenece. De esta condición es lo que trae la Sagrada Escritura sobre Ismael. Si uno dijere que no fue hijo de Abrahán, estará afir-

70. Cf. nota 40.

71. Cf. nota 41.

72. Cf. nota 42.

73. Cf. nota 43.

74. Cf. nota 42.

mando al mismo tiempo como consecuencia que el Espíritu Santo: el autor de la Sagrada Escritura, mintió al decir que Ismael era hijo de Abrahán. Esta afirmación va contra Dios. Hay constancia entonces de que no hay infidelidad que no vaya también contra Dios⁷⁵. Carecerá entonces de sentido argumentar que la fidelidad e infidelidad no han de versar sobre lo mismo: Dios. Nunca puede decirse que no obre desde Dios el que tiene una falsa opinión sobre Él; pero la infidelidad nunca tiene lugar desde Dios al tener entonces todo infiel una falsa opinión sobre Él⁷⁶.

Especies

Se ha hecho referencia antes a que hay especies diversas de infidelidad cuando se ha dicho que no es lo mismo hablar de un infiel como tal y de un infiel poseedor de conocimiento diverso⁷⁷. ¿Cuántas especies distintas de infidelidad existen? Tres son las especies de la infidelidad si se habla de la infidelidad considerada en la relación a la fe: paganismo, judaísmo y herejía. La infidelidad consiste en que alguien se opone a la fe. Esta oposición sólo puede admitir tres formas. La primera de ellas es a la fe recibida. Caben de todas formas dos posibilidades más. Depende de cómo es tal rechazo de la fe. Si es respecto a la fe recibida en figura, se da el caso de la infidelidad de los judíos. Si es respecto a la recibida en la manifestación misma de la verdad, se estará ante la infidelidad de los herejes. Se rechazará entonces la recibida en la manifestación misma de la verdad⁷⁸. Pero, si se habla en relación a la corrupción de lo que se ha de creer desde la fe, será toda una imposibilidad determinar especies en la infidelidad ya que tales corrupciones pueden crecer hasta el infinito. Según Santo Tomás dice, no están determinadas las especies de infidelidad si se habla de la misma según la corrupción de lo que ha de ser creído por la fe⁷⁹.

El resultado diverso entre la existencia de tres especies concretas de infidelidad y la posibilidad de que las mismas puedan multiplicarse hasta el infinito se explica porque Santo Tomás da por supuesto que, aunque el alcance de una virtud puede acontecer sólo de una manera, admite su desvío multitud

75. Cf. nota 44.

76. Cf. nota 40.

77. Cf. nota 42.

78. Cf. nota 47.

79. Cf. nota 48.

de posibilidades. Es posible que se opongan entonces a una sola virtud muchos vicios. Asimismo, los vicios opuestos a una única virtud pueden ser considerados de dos maneras. Se atiende a la diversa forma de comportarse uno respecto a la virtud; pero se considera también la corrupción de lo requerido para que exista la misma. Si se consideran las cosas de la primera manera, resultará que las especies de los vicios opuestos a una concreta virtud son ciertas y determinadas por ser determinadas también las formas que dan lugar a los vicios. A la virtud de la sobriedad se opondrán entonces únicamente el vicio por exceso y el vicio por defecto. Consideradas las cosas de la segunda manera, cabe la posibilidad de que se opongan a una virtud vicios infinitos ya que son también infinitas las circunstancias de la corrupción de la virtud que llevan al apartamiento de la misma⁸⁰.

¿Serán distintos específicamente entonces los vicios opuestos a la virtud de la fe por corrupción de los que resultan del paganismo, judaísmo y herejía? Santo Tomás coloca una doble razón formal en el pecado. Así es como se distinguen unos vicios de otros. La razón formal primera de un pecado está en la intención del pecador. Aquéllo a lo que se convierte el pecador es el objeto formal del pecado. La segunda razón formal está en la condición de mal. El bien del que uno se separa es entonces el objeto formal del pecado. Entonces, cualquier distinción formal en el objeto da una especie diversa. Serán entonces específicamente diversos todos aquellos vicios que se consideran desde la corrupción de lo que pertenece a la virtud⁸¹.

¿Obró acertadamente el Aquinate cuando separó los vicios y las virtudes por el objeto al que se convierte el que obra? ¿No tomó más bien la distinción desde la privación de lo requerido para la virtud?⁸² ¿Enseñó en verdad Santo Tomás que todos aquellos vicios considerados según la corrupción de lo perteneciente a la virtud son distintos específicamente?⁸³ Santo Tomás habló en concreto de la doble distinción de los vicios y expuso la doble razón formal. Así, toda distinción específica ha de tomarse de una razón formal. De todas formas, entre las dos razones formales, hay una que es positiva. Da lugar la misma a especies ciertas y determinadas de vicios. La otra es privativa. Es capaz de originar especies infinitas ya que el apartamiento de la verdad puede suceder de modos infinitos⁸⁴.

80. Cf. nota 46.

81. Cf. nota 49.

82. Cf. nota 50.

83. Cf. nota 49.

84. Cf. nota 52.

Consecuentemente con esta aclaración del Aquinate, dirá Fray Pedro siguiendo a Cayetano que, como el pecado admite un género doble: oposición al bien moral y mal en absoluto, caben también especies distintas en uno y en otro; pero existe la diferencia de que, como queda algo constituido en el género del mal moral por algo que es positivo, se constituye también en especie diversa por algo que es positivo: la relación al objeto al que se convierte el pecador. Son las mismas especies de los pecados verdaderas y propias. Según esto, hay únicamente tres especies de infidelidad: paganismo, judaísmo y herejía. Pero, como el pecado queda constituido dentro del género del mal absoluto por la privación de alguna perfección debida en su ser y como el mal absoluto no es propiamente género al ser privación, resulta que es género bajo algún aspecto dentro de su orden. De la misma manera, las especies del mismo no son propiamente especies sino privación de especies; pero las mismas serán especies de alguna manera y en su orden⁸⁵. De esta diversidad específica es de la que habla Santo Tomás cuando sostiene que los vicios se distinguen por la corrupción de lo requerido para la virtud⁸⁶. Las tres especies de infidelidad asignadas por el Aquinate lo son como especialísimas o son más bien sólo géneros subalternos bajo los que se contienen otras especies especialísimas. La misma manera de hablar del Doctor Angélico llevaría a reconocer que se trata de géneros subalternos ya que habría dicho el Aquinate que pueden asignarse estas tres especies en general. Estas dos últimas palabras llevarían a pensar que su sentir era admitir la posibilidad de que pudieran asignarse otras más en concreto⁸⁷.

Las especies asignadas son ciertamente especialísimas. No hay lugar a admitir la posibilidad de que sea posible asignar alguna más. Entre los objetos a los que lleva la conversión a la infidelidad, no se da otra extensión formal fuera de la que se distinguen por estas especies. La distinción específica de los actos debe tomarse necesariamente desde la diversa razón formal del objeto. Ciertamente, es contrario a la fe el objeto de la infidelidad de los paganos; pero no se opone el mismo en concreto a la fe prometida ni a la profesada. La de los judíos se opone a la fe prometida. La de los herejes es contraria a la fe profesada. No existe razón formal distinta de infidelidad que dé motivo a la aparición de una especie más. Todas las razones restantes que se asignan son sólo materiales. Se refieren sólo a una distinción numérica entre especies de infidelidad señaladas anteriormente⁸⁸. Santo Tomás habla de

85. Cf. nota 51.

86. Cf. nota 52.

87. Cf. nota 66.

88. Cf. nota 67.

veras en general; pero eso no quiere decir que sus palabras den lugar a la existencia de otras especies especialísimas además de las expuestas. Pretende mostrar únicamente que la razón específica no se toma en ellas de la diversa corrupción de lo requerido para la fe. Esto es cuanto sucede en la negación de proposiciones diversas. Su voluntad es mostrar más bien que la diversa manera de ser respecto a la fe misma no desciende en particular a estos o a otros errores que cualquier fiel puede tener dentro de la especie de su infidelidad⁸⁹.

¿No afirmó acaso Santo Tomás que la infidelidad de los paganos es la de aquéllos que, en modo alguno, recibieron la fe? Será entonces la infidelidad de los musulmanes, los cuales dicen profesar en determinadas partes la fe evangélica, una especie distinta de las demás. Deberá reconocerse consecuentemente que hay más de tres⁹⁰. A este respecto dirá Fray Pedro que es la misma infidelidad que la que se halla dentro de la de los paganos. De todas formas, sólo recibe el Evangelio el que profesa la fe simplemente en el bautismo. Ciertamente, es esto lo que no lo hacen los mahometanos⁹¹.

De todas formas, ¿no ha colocado Santo Tomás dos especies de más? ¿Puede hablarse en realidad de diversidad de especies si no hay más que una? No hay duda de que lo afirmado por el Aquinate lo siguen comúnmente los teólogos⁹²; pero, ¿no existen razones que se oponen a la distinción específica realizada por el Doctor Angélico? Se recordará en primer lugar a este respecto que la distinción específica del acto o del hábito se toma desde el objeto. Lo ha enseñado el mismo Santo Tomás en multitud de lugares⁹³. Se dirá en segundo lugar que la diferencia específica no debe ser accidental. Resulta que la fe de los herejes y la de los judíos se diferencia sólo accidentalmente de la de los paganos. Es un rechazo de la misma fe aunque se añade el matiz de que unos rechazan la recibida y otros se opusieron a la que se iba a recibir. Este accidente no debería dar lugar a otras dos especies distintas. De la misma especie es el rechazo de la sobriedad tenida o no tenida. Se rechaza simplemente la forma de la recibida y se resiste a la que ha de recibirse. Así ocurre con el agua. Por su misma frialdad rechaza el calor recibido y ofrece resistencia al que va de recibir. Resistirá entonces el hombre de igual manera desde la misma especie de infidelidad la fe recibida y la no recibida. Consiguientemente, resultará imposible distinguir diversas especies en la infidelidad⁹⁴.

89. Cf. nota 68.

90. Cf. nota 66.

91. Cf. nota 68.

92. Cf. nota 55.

93. Cf. nota 53.

94. Cf. nota 54.

Fray Pedro expone cuatro razones que llevan a dar la razón a Santo Tomás. Existen de hecho identidades entre el acto de la fe y el de infidelidad. La fe consiste en asentir a lo que es verdadero por haber sido revelado por Dios. La infidelidad tiene lugar cuando uno asiente a la sentencia contraria. Más que privación de fe, es la infidelidad oposición a la fe. Su objeto es contrario al de la fe⁹⁵. También coinciden los de fe y de infidelidad en que son actos del entendimiento movidos por la voluntad. Cuando Santo Tomás dice que el pecado de infidelidad consiste ante todo en oponerse a la fe, se refiere más a la voluntad que al entendimiento. No se toman entonces las especies de la infidelidad como correspondientes a las sentencias que contrarían absolutamente a la fe. Si fuera así, todos los errores de los herejes contrarios a las diversas verdades de la fe, se distinguirían entre sí específicamente. Esto constituye una clara falsedad. Si se distinguen, es por haber un sentir contrario y esto pertenece a la voluntad. Dondequiera que hubiera una razón diversa para sentir contra la fe, debería colocarse también una especie distinta de infidelidad en cuanto a costumbres. El rechazo de la fe recibida ofrece una razón peculiar en la voluntad que difiere de la resistencia a la fe no recibida. La infidelidad de los paganos es, en cuanto resistencia a la fe no recibida, diversa específicamente⁹⁶.

La segunda razón aportada por Fray Pedro es que el rechazo de la fe recibida explícitamente comporta un desorden distinto del que consiste en resistir a la fe recibida sólo en figura, lo que hace que sea distinta la especie de infidelidad de los herejes de la de los judíos. A ello se debe que Santo Tomás hubiera constituido de modo muy conveniente sólo estas tres clases de infidelidad. Es algo que ya se encuentra en la carta del papa Celestino a los obispos galos y tenido en el concilio de Éfeso. Se armoniza esto también con el rito acostumbrado de la Iglesia en el Viernes Santo de rezar solamente de manera especial por estos infieles: judíos, paganos y herejes. Esta forma de proceder es clara ya que el robo o el adulterio en el monje, que ha hecho profesión de pobreza y de castidad, son de razón diferente de los pecados que cometidos por el seglar. Así lo confiesan los doctores todos. Como el fiel prometió en el bautismo que había de guardar la fe y reside precisamente en ello la sustancia del cristianismo, el pecado de infidelidad del cristiano será de diferente razón que el cometido por los no bautizados⁹⁷. Esto se confirma además porque, cuando uno promete dar limosna a otro y no lo hace, incurre

95. Cf. nota 55.

96. Cf. nota 56.

97. Cf. nota 57.

en un pecado diferente del que no hubiere hecho semejante promesa. Debe advertirse además que no guardar lo prometido y rechazar la fe recibida expresamente es lo mismo que no cumplir lo prometido. Existe entonces una gran coherencia entre la simple promesa y la profesión solemne. Las diversas recepciones de la fe constituyen por ello diversas especies de infidelidad. Es precisamente lo que se ha dicho aquí⁹⁸.

Fray Pedro indica en tercer lugar cómo se distinguen estas tres especies de infidelidad entre sí por razón del objeto. Diverso es el objeto de la infidelidad de los paganos ya que la oposición se refiere a la fe no profesada ni prometida. La de los judíos rechaza por su parte la prometida. Los herejes son contrarios a la fe profesada. Se admiten entonces distintos objetos desde el género de costumbres a pesar de que se trate en definitiva de algo que es único y lo mismo. Las formas de ser que poseen tales especies en relación a la fe siguen a los objetos. Son más conocidas incluso para las personas que los objetos mismos. A ello se debe que se hable de diversas maneras de ser según la diversidad que presenta el objeto. Ciertamente, Santo Tomás no dijo que se distinguieran las especies de la infidelidad por los objetos sino por la manera de ser respecto a la fe; pero viene a ser lo mismo en definitiva. La prodigalidad y la avaricia se distinguen específicamente por los objetos. Mientras la prodigalidad se da en relación a un objeto que excede la medida en la que consiste la liberalidad, la avaricia se refiere a un objeto que no alcanza dicha medida⁹⁹.

La cuarta razón aportada por Fray Pedro a este respecto es que esta diversidad de objetos queda explicada por la diferente manera de ser que tienen los mismos respecto a la fe¹⁰⁰. Rechazar la forma recibida o la que ha de recibirse marca una diferencia accidental cuando se habla de la recepción en absoluto y tal diferencia es incapaz de constituir diversas especies. Así lo prueba el argumento. Pero, si se habla de la aceptación de la fe por profesión, que es lo que sucede cuando uno recibe una fe o religión determinada profesándola además, el rechazo de la fe recibida o no recibida constituye en costumbres una diferencia esencial y no accidental. Ello da lugar a diversas especies de pecado moral. Además, aunque la promesa, o no promesa, sea resultado de la fe, no le pasa lo mismo al acto por el cual uno se opone a la misma. No toma de ella su especificación. Es lo que le ocurre al acto cuando uno no quiere dar la limosna prometida. Semejante acto queda especificado por la

98. Cf. nota 58.

99. Cf. nota 59.

100. Cf. nota 59.

propia promesa aunque sea accidental dicha promesa o no promesa de entregar el dinero¹⁰¹.

Pero, ¿no son de la misma especie la infidelidad que se opone a la figura y la que lo hace a la verdad figurada? Lastimar las semillas y lastimar la mies que se contiene de modo implícito en las mismas pertenecen al mismo género moral como especie de pecado. Lo mismo pasa si se contradice a los principios y a las conclusiones. Es lo que ha de decirse entonces desde el mismo motivo en esta cuestión¹⁰². ¿No será posible objetar entonces diciendo que la fe de los padres del antiguo testamento y la existente en la actualidad es de la misma especie, a pesar de que la fe de los padres versara sobre verdades contenidas implícitamente en figura mientras la actual versa sobre la contenida de modo explícito en el Evangelio, para concluir de ello que son de la misma especie la infidelidad opuesta a la verdad como explicitada y la opuesta a la misma como figurada?¹⁰³ Si las cosas son así, no será suficiente decir que la diferencia específica asignada entre la herejía y la perfidia judaica sea la que media entre el rechazo de la fe recibida explícitamente y la fe rechazada en figura porque pertenecen a la misma especie la figura como tal y la verdad figurada. Es la misma fe la del antiguo y la del nuevo testamento. Por eso, la infidelidad opuesta a la figura y a la verdad figurada será la misma. Además, la figura como tal y la verdad figurada difieren sólo como lo implícito y lo explícito, lo cual no basta para constituir especies diversas en costumbres¹⁰⁴.

Aunque la fe de los padres antiguos y la actual sean de la misma especie debido a la unidad del objeto, la infidelidad opuesta a la fe explícita en el Evangelio difiere de la opuesta a la fe implícita en figura porque, como enseña Santo Tomás, el hombre se sirve diversamente de su único objeto en la fe y la infidelidad. A él se convierte el creyente. No actúa así el infiel. Actúa éste desde las sentencias mismas que contrarían a la figura o a la verdad clara. Los vicios opuestos a la caridad no alcanzan su unidad y distinción por el objeto de la caridad sino de la conversión a diversos bienes temporales mediante los que se aparta uno de Dios como objeto único de la caridad. Por otra parte, la recepción de la fe en figura vino a ser simplemente como una promesa hecha a los judíos. La recepción de la fe explícita es como la profesión solemne en materia moral. Se distinguen entonces tales pecados específicamente. Queda por ello claro lo que debe responderse a los demás argumentos¹⁰⁵.

101. Cf. nota 60.

102. Cf. nota 62.

103. Cf. nota 65.

104. Cf. nota 62.

105. Cf. nota 65.

La diferencia entre lo implícito y lo explícito puede hacer referencia a dos realidades diversas al hablar de los judíos y de los paganos. Es posible que se indique en primer lugar como realmente cierto lo que se dice de modo implícito o explícito. No hay entonces distinción específica alguna ya que lo mismo es lo contenido implícitamente en uno y explícitamente en otro. La misma conclusión es la explicitada en sí misma y la contenida implícitamente en los principios. Asimismo, el mismo es el trigo que se contiene antes en semilla implícitamente que el que aparece luego de modo explícito. También es el mismo hombre el que estuvo primero en potencia y se encuentra luego en acto. La misma es finalmente la verdad que antes estaba contenida implícitamente en las figuras del antiguo testamento y la contenida en la actualidad en el Evangelio¹⁰⁶. Si se hace referencia a la diferencia entre lo explícito y lo implícito, se indican los modos como algo se halla contenido implícitamente en otro. Se señalan las cosas mismas en cuanto reclaman para sí tales modos de ser. La diferencia entre lo implícito y lo explícito dará entonces lugar a una distinción específica. Es lo que resulta por los ejemplos aducidos. A pesar de que sea la misma conclusión la contenida de modo implícito en los principios y la explicitada en sí, distintos son específicamente los principios que contienen implícitamente. Aunque el trigo contenido implícitamente en la mies y aparecido luego de modo explícito sea igual específicamente, esa misma mies queda diferenciada en cuanto especie del trigo mismo. Deberá decirse igualmente que, aunque es la misma verdad de fe la contenida implícitamente en el antiguo testamento y la que ha quedado explicitada en la actualidad en el nuevo, la figura misma del antiguo testamento se diferencia específicamente de la verdad de fe contenida sólo implícitamente. Así, la infidelidad opuesta a la verdad en cuanto explicitada y la opuesta a la misma verdad en cuanto figurada, son distintas¹⁰⁷.

Gravedad

La infidelidad es de suyo pecado más grave que los cometidos contra las cosumbres. Además, el pecado de infidelidad es también más grave en el fiel que en el infiel pese a tratarse del único y mismo pecado¹⁰⁸. Respecto a la primera afirmación podría objetar alguien que cualquier pecado mortal aparta

106. Cf. nota 63.

107. Cf. nota 64.

108. Cf. nota 45.

totalmente de Dios, resultando imposible imposible que, por razón alguna, se considere la gravedad de un pecado como existente desde la mayor separación respecto a Dios. Aquí se niega la consecuencia. Aunque es verdad que cualquier pecado mortal aleja de Dios del todo, es cierto también que un pecado separa más que otro. Es lo que ocurre con un muro de diez pies respecto a una pared de un pie. Aunque ambos impiden el paso de la luz, no hay duda que separa más de la misma el primero que el segundo pese a que ambos priven de luz totalmente. Ostaculiza más el muro por ser mayor que la pared. Es lo que ocurre precisamente con un pecado más grave en relación a Dios¹⁰⁹.

Si se pregunta en concreto por qué es el pecado de infidelidad más grave en el fiel que en el infiel, se recurre para mostrarlo al ejemplo de cómo el adulterio es más grave en el fiel que en el infiel debido al conocimiento de la verdad desde la fe o desde los misterios de la fe que se le han infundido y a los que ultraja cuando peca. ¿Será entonces peor la condición del fiel que la del infiel? Según Santo Tomás, hay dos maneras de comparar la situación en la que se encuentra el fiel con la del infiel. Si considera el estado de vida, no hay duda que se hallan en peor estado los infieles que los fieles, por muy pecadores que fueren éstos, ya que a los infieles les falta la fe, la cual es el fundamento primero de la vida entera espiritual y de la gracia. No se olvide que, sin la fe, es imposible agradar a Dios (Hebr 11,6). Cuando la comparación se refiere al pecado mismo que ambos cometen, pecará más gravemente el fiel que el infiel debido a que posee el conocimiento de la fe. En la carta de Santiago (4,17) se dice que se le imputa a pecado el que sabe el bien y no lo hace¹¹⁰.

Santo Tomás de Aquino considera la gravedad del pecado de infidelidad mayor que la de los que atentan contra las virtudes morales¹¹¹; pero, ¿en qué consiste la infidelidad? Es ésta cierta ceguera mental que impide a los hombres poseer conocimiento verdadero. Así consta por el texto de San Pablo en la carta segunda a los Corintios (4,4)¹¹². La infidelidad es de suyo y formalmente incompatible con la verdad al ser su objeto algo perteneciente al entendimiento¹¹³. El hombre carece en verdad del conocimiento de Dios si es infiel¹¹⁴. ¿Qué es lo que hace entonces que el pecado de infidelidad sea más

109. Cf. nota 39.

110. Cf. nota 45.

111. Cf. nota 15.

112. Cf. nota 18.

113. Cf. nota 19.

114. Cf. nota 21.

grave que los cometidos contra las virtudes morales? De la doctrina de Santo Tomás se desprende que la razón está formalmente en la aversión a Dios. Aunque todo pecado es aversión a Dios, la aversión provocada por el pecado de infidelidad hace que el hombre se aleje todavía más de Dios que cuanto lo alejan el resto de los pecados cometidos contra las virtudes morales porque separa desde la voluntad y desde el entendimiento. Implica un afecto desordenado y un conocimiento falso¹¹⁵. Cuando uno peca en cambio contra las virtudes morales, se aparta de Dios sólo desde la voluntad por un afecto desordenado. Como se aleja precisamente más el infiel, será también mayor su pecado¹¹⁶.

La mayor separación del pecado de infidelidad es tenida por Fray Pedro tan cierta que no puede decirse lo contrario sin incurrir en error¹¹⁷. Según el Aquinate, el de infidelidad es pecado mayor por ser más grande en el mismo la aversión a Dios¹¹⁸, y es también pecado mayor, porque la infidelidad implica un afecto desordenado y un conocimiento falso, mientras los pecados cometidos contra las costumbres se deben únicamente a un afecto desordenado¹¹⁹. ¿Acierta el Doctor Angélico en ambas razones? ¿Puede decirse lo uno y lo otro de verdad sin incurrir en error?

Si el pecado es aversión a Dios, será entonces pecado más grave el que separe más de Dios, lo cual se confirma por la Sagrada Escritura ya que, en ella, se presenta la infidelidad como el mayor de los pecados. Cuando San Agustín explica contra Pelagio el pasaje del evangelio de San Juan (16,8-9) referido a que, cuando venga el Consolador arguirá al mundo de pecado porque no creyeron en Él, se entiende ante todo bajo el nombre de pecado la infidelidad de la misma manera que, bajo el nombre del Apóstol, se hace referencia concreta a San Pablo. Había muchos pecados en el pueblo de Israel que daban motivo al castigo; pero dijo Cristo (Jn 3,19) en qué consistía el juicio conducente al mundo a su condena. Estaba en que vino la luz al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz¹²⁰.

Es mayor el pecado de infidelidad porque, desde su primera intención, aparece la misma como separación de Dios ya que consiste en la negación de la verdad primera. Los pecados contra las costumbres, como es el caso del adulterio y del robo, no se sitúan en su primera intención en la separación de

115. Cf. nota 15.

116. Cf. nota 16.

117. Cf. nota 24.

118. Cf. nota 16.

119. Cf. notas 16 y 24.

120. Cf. nota 26.

Dios sino en el apetito de algo que se juzga como conveniente y que provoca la aversión a Dios. La infidelidad será por ello pecado mayor que el robo¹²¹. Además, es pecado mayor desde su propia naturaleza el que se opone a un bien mayor y superior. La razón de mal queda así constituida en la separación del bien. Supera ciertamente el pecado de infidelidad a los pecados realizados contra las virtudes morales. La infidelidad va contra un bien divino de suyo. Los pecados realizados contra las virtudes morales atentan en cambio contra un bien humano. La infidelidad se opondrá entonces a un bien mayor¹²². Asimismo, todos consienten en que los pecados que van contra los mandamientos de la primera tabla son más graves que los realizados contra los de la segunda tabla. La infidelidad será en consecuencia un pecado mayor. No debe olvidarse que la infidelidad separa ante todo y de suyo de Dios mientras que el adulterio y el robo, así como el resto de pecados cometidos contra las virtudes morales, no separan de suyo sino accidentalmente o según las circunstancias¹²³. La infidelidad incluye también en sí misma los mayores males, ofreciendo incluso muchas razones para pecar. Incluye en primer lugar la soberbia, la cual es la que hace al hombre creer más a sí mismo que a la Iglesia católica. Incluye la impiedad, la cual lleva a no conocer a Dios pese a proceder del mismo todo bien. Por todos estos motivos de razón, se deducirá que la infidelidad es pecado mayor que cualquiera otro realizado contra las virtudes morales¹²⁴.

Si el mal se mide por su oposición al bien, ¿no debería reconocerse entonces lo contrario, afirmando que son precisamente el homicidio y el adulterio, así como todos los pecados realizados contra las virtudes morales, los se oponen más al bien que el de infidelidad? ¿Habría que considerarlos entonces realmente como mayores males? Ciertamente, el homicidio y el adulterio se oponen de suyo y formalmente al bien al estar colocados en la potencia apetitiva cuando el objeto formal de la misma es el bien. Ha de tenerse en cuenta asimismo que la justicia y la sobriedad, a las que se oponen el homicidio y el adulterio, son propia y formalmente virtudes mientras la fe, a la que se opone la infidelidad, no es virtud formalmente aunque llega a serlo de todas formas por algo exterior: su unión con la caridad. Los pecados opuestos a la justicia y a la sobriedad ofrecen entonces motivo mayor que la infidelidad a la hora de ser considerados como tales¹²⁵.

121. Cf. nota 25.

122. Cf. nota 24.

123. Cf. nota 25.

124. Cf. nota 26.

125. Cf. nota 19.

Es preciso tener en cuenta a este respecto que la gravedad en un pecado puede venir por dos caminos: desde el objeto y desde las circunstancias. La gravedad que se deriva del objeto es intrínseca y esencial al pecado mismo. La proveniente de las circunstancias es accidental y extrínseca. Pese a comportar la misma una gravedad esencial, es algo que pertenece a las circunstancias. No alcanza entonces el objeto del que se deriva la especie. La gravedad proveniente desde el objeto no podrá en consecuencia modificarse en orden a su aumento o disminución. La gravedad proveniente en cambio desde las circunstancias varía en razón de cómo pueden cambiar las causas mismas de las cuales arranca¹²⁶. Además, no debe atenderse a la gravedad proveniente de las circunstancias cuando se trata de explicar si el pecado de infidelidad es más grave que los realizados contra las virtudes morales. Por no ser tan segura ni hallarse tan determinada, en modo alguno podrá ser conocida por los hombres con seguridad y determinadamente. Si se hace una comparación al respecto, la misma habrá de hacerse dentro del mismo género. Es entonces cuando aparece presupuesta una cierta y determinada forma en ambos extremos. De todas maneras, será preciso atender en tal caso a la gravedad proveniente del objeto, la cual es cierta y determinada. Ésta es esencial al acto mismo¹²⁷.

¿Es entonces posible que separe más de Dios la infidelidad que el resto de los pecados cometidos contra las costumbres? La infidelidad separa de Dios ante todo y de suyo ya que su objeto es disentir de lo que propone Dios para creer. Los pecados realizados contra las virtudes morales tienen en cambio esto sólo accidentalmente. ¿No deberá decirse que Santo Tomás se ha equivocado ya que el odio para con Dios separa ante todo y de suyo igual que la infidelidad y se halla dentro de los pecados contra las costumbres?¹²⁸.

Se llega de esta forma a la segunda razón aportada por Santo Tomás para sostener que el de infidelidad es pecado mayor que los cometidos contra las virtudes morales. El Aquinate señala que ello es debido a que aparta al hombre de Dios desde el entendimiento y desde la voluntad cuando los otros lo alejan solamente desde la voluntad. ¿Acaso no puede argumentarse contra este razonamiento diciendo que, si valiera algo el motivo aportado, se seguiría por la misma razón que la infidelidad sería pecado más grave que el odio para con Dios? ¿No constituye esto una falsedad? No va incluso contra la doctrina del propio Santo Tomás?¹²⁹.

126. Cf. nota 22.

127. Cf. nota 23.

128. Cf. nota 36.

129. Cf. nota 20.

Los pecados realizados contra las virtudes morales no comportan ante todo y de suyo la separación de Dios por su propia naturaleza o por la intención del que actúa. No quiere separarse de Dios el que, ante todo y de suyo, quiere robar. El mismo busca únicamente alcanzar un bien deleitable que lleva adjunta la separación. No es esto algo que sucede desde su propia naturaleza ya que tales pecados no tienen, ante todo y de suyo, a Dios como objeto. Es en la infidelidad distinto el caso ya que incluye el disentir voluntario respecto a lo que propone Dios. Está incluido como objeto de la voluntad cuando se trata del pecado de infidelidad. De ello resulta que la malicia misma incluida por su propia naturaleza en la voluntad y por su objeto separe de Dios, lo cual es imposible que corresponda a los otros pecados realizados contra las virtudes morales. Es desde este contexto desde el que se comprende la razón expuesta por Santo Tomás¹³⁰.

Precisamente, el odio para con Dios aleja únicamente al hombre de Dios desde la voluntad. El hombre posee entonces un afecto torcido. No se aparta el hombre con semejante odio desde el entendimiento. Puede poseer todavía entonces conocimiento verdadero. Como se aleja el hombre de Dios por la infidelidad desde la voluntad y desde el entendimiento, habrá que decir que, si se adoptara este criterio sobre la mayor gravedad de los pecados, sería mayor el pecado de infidelidad que el de odio para con Dios¹³¹.

Todo pecado consiste formalmente en la aversión a Dios; pero ésta puede ser considerada de dos maneras. Es posible verla como mal moral. Ciertamente, nada se constituye entonces en pecado desde la aversión, siendo necesaria la conversión al objeto, que es de donde le cae en suerte la especie a todo acto moral. Esto es ciertamente enseñanza de Santo Tomás; pero es posible ver la aversión como mal sin más. Desde esta perspectiva, el pecado se constituye verdaderamente desde la aversión a Dios. Cuando dice entonces el Aquinate que todo pecado consiste en la aversión, es algo que hace referencia al pecado como mal sin más. No hay referencia al pecado como mal moral¹³². Pero Santo Tomás dice además que un pecado es tanto más grave cuanto más separa de Dios. En orden a entender esta aseveración, debe advertirse que, según hay constancia en la *Prima Secundae*, la primera y sustancial gravedad de cualquier pecado proviene desde el objeto al cual se convierte uno cuando peca. Precisamente, al seguirse de esta conversión la aversión de Dios y al ser peor el objeto hacia el que se realiza la misma, resultará

130. Cf. nota 35.

131. Cf. nota 20.

132. Cf. nota 37.

que, cuanto peor sea el objeto, tanto será mayor la aversión a Dios. Por ello, se considera lo mismo decir que la gravedad del pecado consiste en la aversión de suyo que decir que consiste en la conversión¹³³. Además, ¿se oponen efectivamente la infidelidad y el odio a Dios? Todo pecado, desde el momento mismo en que lo es, incluye el odio para con Dios de alguna manera porque destruye la amistad de Dios. Queda incluida necesariamente en la enemistad a Dios el odio. Es entonces imposible que, si uno cometiere pecado, no mantenga de manera diferente el odio contra el mismo Dios¹³⁴.

Pero, ¿no son mayores o menores los pecados en razón de su mayor o menor voluntariedad? ¿No ha de tenerse en cuenta que la razón del pecado no se toma desde lo que se piensa sino desde lo que se quiere?¹³⁵. San Agustín dice que, si algo es pecado, es por ser voluntario. Entonces, al ser la injusticia y el adulterio, con el resto de los pecados realizados contra las virtudes morales, acciones más voluntarias que la infidelidad, deberá decirse también que son más graves. Por otra parte, si la voluntad sigue al conocimiento, habrá menos voluntariedad donde existiere un conocimiento menor. Consiguientemente, el pecado será entonces menor¹³⁶. ¿Qué se responde al respecto? Si la proposición según la cual el pecado es mayor cuanto más voluntario se refiere a la gravedad intrínseca y esencial, la proposición de Santo Tomás será falsa sin duda alguna; pero, si se refiere a la gravedad proveniente de las circunstancias, en nada queda afectada la conclusión del Aquinate. La voluntariedad es común a todo acto moral, independientemente de su bondad o maldad. Ningún acto puede alcanzar la razón de bueno o de malo en costumbres si el mismo no es voluntario. Por eso, la razón de acto bueno o malo no se toma desde la voluntariedad aunque la misma sea algo que se presupone. Desde el objeto al que tiende el acto, si se presupone siempre como necesaria la tendencia al mismo libre y voluntariamente, es de donde se toma la razón de bien o mal¹³⁷.

Además, aunque la razón de la voluntariedad sea intrínseca y necesaria a todo pecado, existe lo que es más o menos voluntario. Es ciertamente esto algo accidental; pero es capaz de provocar que un pecado sea más voluntario que otro dentro de la amplitud que da la misma especie. Así ocurre en los robos existentes dentro de la misma especie. Pese a ello, puede darse que un

133. Cf. nota 38.

134. Cf. nota 34.

135. Cf. nota 21.

136. Cf. nota 18.

137. Cf. nota 30.

robo sea más voluntario que otro. Asimismo, aunque el robo sea más voluntario que la infidelidad, eso no lleva a sostener necesariamente que el robo sea pecado más grave si es que se habla de gravedad intrínseca y esencial. La razón de mayor o de menor voluntariedad corresponde a las circunstancias en vez de a la naturaleza. Además de ser malicia mayor la incluida en el objeto de la infidelidad, supera la misma las más de las veces a la proveniente del robo en el que se da mayor voluntariedad. Por todo ello, debe decirse que la infidelidad es pecado mayor implícita y absolutamente¹³⁸.

De todas formas, ¿no provienen la razón del pecado y la de la culpa en la infidelidad desde la voluntad? ¿No se toma la razón del pecado desde lo que se piensa sino desde lo que se quiere?¹³⁹ Si se mide el mal por su oposición al bien, deberá reconocerse que el homicidio y el adulterio, así como todos los pecados realizados contra las virtudes morales, se oponen más al bien que la infidelidad, circunstancia que llevará a considerarlos como males mayores. El homicidio y el adulterio se oponen de suyo y formalmente al bien por colocarse en la potencia apetitiva ya que el objeto formal de la misma es el bien. Se dice entonces que la infidelidad no es incompatible en cambio de suyo y formalmente con el bien. Lo es en cambio respecto a la verdad. Será algo que pertenece como objeto al entendimiento¹⁴⁰. Pero se olvida a este respecto que la infidelidad no se opone únicamente a lo verdadero. Contraría también lo bueno. Tal pecado implica el error voluntario, el cual no puede darse sin oposición al bien ya que es objeto de la voluntad¹⁴¹. Si la amistad se coloca en la unión con Dios, el pecado destructor de tal amistad reside en el apartamiento y separación del mismo Dios. Ciertamente, esta separación tiene lugar por la voluntad precisamente. Se realiza gracias a la voluntad la unión que da lugar a la amistad¹⁴².

¿No consistirá el pecado en la oposición a la virtud? Si las cosas fueren así, resultará que el homicidio y el adulterio se oponen propia y formalmente a determinadas virtudes mientras la fe, a la que se opone la infidelidad, no es una virtud formalmente ya que llega a serlo precisamente por algo exterior: la caridad. Los pecados opuestos entonces a la justicia y a la sobriedad ofrecen un motivo mayor que la infidelidad a la hora de ser considerados como tales¹⁴³. Pero no se debe olvidar que la gravedad del pecado no se toma

138. Cf. nota 31.

139. Cf. nota 21.

140. Cf. nota 19.

141. Cf. nota 32.

142. Cf. nota 34.

143. Cf. nota 19.

por su oposición a las virtudes sino por la mayor o menor aversión a Dios, así como por la conversión al bien inverso. Es posible la existencia de un acto no opuesto propiamente a virtud alguna. Esto resulta patente cuando se trata uno a sí mismo odiosamente y se causa incluso la muerte. Si alguien obrara de esta manera, pecaría más gravemente que el que odia o mata al prójimo. De todas formas, el acto de odio para consigo mismo, así como el que lleva a causarse uno su propia muerte, no se opone con propiedad a virtud alguna ya que no se coloca en el hombre virtud alguna para amarse. Se trata sólo de una inclinación de la naturaleza. El acto por el que uno odia a otro, o mata a otro, se opone propiamente a la justicia. Según Fray Pedro, cabe responder al respecto en segundo lugar diciendo que la infidelidad se opone de suyo, y directamente también, a la virtud. La infidelidad incluye siempre voluntad opuesta a la obediencia y a la religión, las cuales son propiamente virtudes¹⁴⁴.

Queda una última dificultad. Se trata de averiguar si es posible que un pecado menos grave por el objeto se convierta alguna vez en más grave debido a determinadas circunstancias. Ciertos tomistas negaron esta posibilidad de plano, diciendo además que era eso lo que pensaba Santo Tomás. Es que, si la gravedad y malicia tomadas desde el objeto son la primera y principal razón en el acto del pecado, no será posible que sean superadas por alguna otra proveniente desde las circunstancias¹⁴⁵. Al respecto dirá Fray Pedro que, si se dieran en igualdad todos los requisitos, resultaría pecado más grave el que fuera contra el objeto que es más noble. Pero se admite con esto que aquella mayor gravedad proveniente del objeto pueda quedar superada en alguna ocasión por otras que provienen desde las circunstancias. Ciertamente, el oro, cuyo valor es superior al de la plata, queda vencido en alguna ocasión por la plata si se dispone de una mayor cantidad¹⁴⁶.

Fray Pedro no se opone a Santo Tomás con esta respuesta; pero se opone a cierta interpretación que hacen del mismo los tomistas¹⁴⁷ al considerar semejante opinión como abiertamente falsa. Aunque el homicidio sea por el objeto más grave que el robo, existe siempre la posibilidad de que crezca tanto la gravedad de un determinado robo que no sólo llegue a igualar, sino a sobrepasar incluso, la gravedad de un homicidio. Ocurriría esto si uno expo-

144. Cf. nota 33.

145. Cf. nota 27.

146. Cf. nota 29.

147. La distinción entre Santo Tomás y los tomistas es importante dentro de la Escuela de Salamanca. Cf. al respecto lo que yo expuse en mi obra: *Fray Pedro de Aragón. Un salmantino del siglo XVI*, (Madrid 1997) 24-30.

liara el erario público. Se pecaría entonces más gravemente que si se matara a un plebeyo. Ciertamente, aunque la blasfemia es pecado más grave por el objeto que el homicidio, la gravedad de éste puede aumentar de tal modo que sobrepase la de la blasfemia. Esto sucedería si uno matara al Rey¹⁴⁸. Se prueba además esta afirmación por un motivo poderoso. La gravedad del homicidio es finita, no infinita. En una escala puede considerarse su gravedad como de diez. El robo de diez monedas de oro tiene una gravedad finita. Un pecado menor por el objeto puede resultar entonces mayor desde las circunstancias. En este caso podría el homicidio sobrepasar en malicia a la infidelidad¹⁴⁹.

CONCLUSIÓN

El tratamiento de la enseñanza de Santo Tomás sobre las especies y la gravedad de la infidelidad no debía despertar por principio demasiado entusiasmo entre los salmantinos del siglo XVI. Francisco de Vitoria había aconsejado a sus discípulos desde el primer momento que no se entretuvieran en el tratamiento de problemas abstractos para poder concentrar todos sus mejores esfuerzos en el esclarecimiento de aquéllos que precisaban respuesta concreta a diario. Vitoria y los salmantinos no perdían el tiempo disputando escolásticamente sobre problemas formales de lógica. No amaban la discusión por la discusión¹⁵⁰. Es cierto que, si uno de ellos se hubiera detenido a determinar el número concreto de especies en la infidelidad y la mayor gravedad de ésta respecto a las virtudes morales, corría el riesgo de ser ridiculizado con todo derecho por afrontar problemas ridículos e intrascendentes, vulgarmente llamados de *lana caprina*. Pedro de Aragón dedicó su tiempo de todas formas en sus comentarios a la exposición de estos dos problemas: las especies y la mayor gravedad de la infidelidad. Lo hizo adrede con toda seguridad. Es posible que su propósito no fuera tanto exponer la doctrina en sí misma cuanto dejar plenamente aclarado cuál era el pensamiento auténtico del Aquinate sobre estos dos puntos concretos. Los salmantinos habían tomado la decisión de explicar la teología común sobre la Suma Teológica de Santo Tomás. Eran precisamente estos dos problemas concretos: la división de las

148. Cf. nota 28.

149. Cf. nota 29.

150. La decadencia de la teología era un hecho a principios del siglo XVI. Cf. R. GARCÍA VILLOSLADA, *Raíces históricas del Luteranismo*, (Madrid 1976) 97-104.

especies de la infidelidad y su mayor gravedad respecto a las virtudes morales, los que daban ocasión principal a que se achacara a Santo Tomás haber errado en su tratamiento más de lo debido.

Al principio de este trabajo se ha formulado la pregunta de si fue realmente acertado por parte de los salmantinos utilizar como base para sus comentarios la doctrina de un autor del siglo XIII: Santo Tomás de Aquino. A este respecto, cabe preguntar ahora si llegó a la Escuela de Salamanca la doctrina del Doctor Angélico mediatizada por algún autor determinado, como sería el caso de los Comentarios de Vío Cayetano. Juan Alfaro llama la atención sobre cómo la Suma del Angélico subía a las cátedras acompañada del Comentario de Cayetano¹⁵¹. Dice además que este cardenal del siglo XVI, el cual profesa devoción y admiración sin límites por la doctrina de Santo Tomás, es también crítico respecto a la dificultad de entender al Aquinate y a los cambios de opinión del Doctor Angélico respecto a otras obras propias¹⁵². Cayetano pone algún reparo a Santo Tomás en su doctrina de la infidelidad. Con gran serenidad, Pedro de Aragón demuestra como correcto lo afirmado por el Aquinate. Añade incluso que lo que Cayetano le echa en cara es algo que se deduce de la doctrina expuesta precisamente por el prestigioso cardenal y teólogo del siglo XVI. Aquí no se niega el influjo que hubieran podido ejercer los Comentarios de Cayetano sobre la Suma en los miembros de la Escuela de Salamanca¹⁵³. Al contrario, se suscribe del todo que los salmantinos aprovecharon perfectamente la justa interpretación de Cayetano sobre Santo Tomás de Aquino; pero lo que no puede aceptarse sin más es que los salmantinos del siglo XVI recibieran condicionada su comprensión de Santo

151. "La aparición de su (de Cayetano) magistral Comentario a la Suma –el primer comentario completo impreso de la misma– tuvo lugar en el preciso momento en que la Suma era introducida como libro de texto en las escuelas en sustitución del Maestro de las Sentencias. De este modo la Suma del Angélico subía a la cátedra acompañada del Comentario de Cayetano. Esta circunstancia, añadida al valor interno de su Comentario, hicieron de Cayetano una figura de vanguardista en el segundo grande período de la Escolástica". Alfaro 10.

Alfaro=J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, (Madrid 1952).

152. "La devoción y admiración de Cayetano por la doctrina del Doctor Angélico no tiene límites; sin embargo esto no le impide señalar con claridad algunos puntos en que la encuentra difícil de ser entendida y aquellos en que según él, el Angélico cambia de opinión respecto a lo que en otras obras suyas ha dicho". Alfaro 11.

153. "Los teólogos dominicos (todos de la Escuela de Salamanca) que habremos de estudiar –todos ellos comentaristas de la Suma– no se enfrentan con el texto del Doctor Angélico sin tener también presente la interpretación del gran comentarista. Por eso, ningún teólogo ha ejercido, en conjunto, sobre ellos un influjo más hondo que Cayetano". C. POZO, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, (Madrid 1959) 43.

Tomás desde los Comentarios de Cayetano. A este respecto, Pedro de Aragón brinda un ejemplo claro cuando expone la infidelidad. Defiende en todo a Santo Tomás ante lo que dice Cayetano y, precisamente, lo hace armado con la misma doctrina del famoso teólogo y cardenal del siglo XVI.

Seguir a Santo Tomás fielmente no significa convertirse en tomista. Los miembros de la Escuela de Salamanca siguen al Doctor Angélico en su condición de maestro común de la teología católica. En modo alguno quieren aparecer como tomistas. Se limitan a ser seguidores del Aquinate¹⁵⁴. El detalle de la diversidad entre tomismo y doctrina de Santo Tomás queda claramente expuesta en el presente trabajo sobre Fray Pedro de Aragón ya que éste, en una ocasión, desvincula la doctrina del Aquinate de la de los tomistas. Se opone decididamente a la de éstos, defendiendo la del Doctor Angélico. Esto ocurre cuando se trata de responder a si un pecado contra las virtudes morales puede convertirse en más grave que el de la infidelidad en atención al aumento de las circunstancias. No ve el agustino razón para obligar a identificar la sentencia de los tomistas con la de Santo Tomás. Él defiende siempre a Santo Tomás; pero deja claro en este punto concreto que no se identifica la doctrina del Aquinate con la de los tomistas. Cuestión diferente será la de si toda doctrina de la Suma Teológica de Santo Tomás es doctrina común de verdad. Aquí se podría dar una determinada opinión al respecto; pero, como se trata de un problema que cae fuera de la problemática de la materia aquí expuesta, será mejor dejar para mejor ocasión la contestación a semejante pregunta. Queda abierta a una concreta contestación la interrogación de si toda la doctrina expuesta por el Aquinate en la Suma Teológica es en realidad doctrina común católica. De todas formas, se puede decir en este lugar que los salmantinos que explican desde el principio en las cátedras de Prima y de Vísperas ciñen sus explicaciones al Aquinate como maestro común. A ello les obliga ante todo la condición de las citadas cátedras.

Ciertamente, no han pasado en vano los tres largos siglos que median entre Santo Tomás y la Escuela de Salamanca. Precisamente, se han producido en el tiempo intermedio desarrollos de verdadero interés, a veces basados en la doctrina del Aquinate, los cuales llevan a consecuencias diversas de las pensadas por el Doctor Angélico. Lo peor que puede sucederle a un intérprete cualquiera es perder la visión total de los problemas. Ello ocurre si se toma sólo una parte de la verdad en orden a desarrollarla a continuación al

154. Sobre la distinción entre escuela teológica y escuela de teólogos, así como entre seguimiento de Santo Tomás y tomismo, cf., si se desea, mi obra: *Fray Pedro de Aragón. Un salmantino del siglo XVI*, (Madrid 1997) 24-30.

margen de la parte que no se toma. Esto es precisamente lo que ha tratado de mostrar Fray Pedro de Aragón como ocurrido cuando se reprocha algo a Santo Tomás sobre la división de las especies y la mayor gravedad de la infidelidad. No se sostienen muchas de las correcciones que se pretenden hacer a Santo Tomás bajo la pretensión de que se contradice respecto a otra exposición. Aquí no se niega que se hubieran producido desarrollos posteriores a la exposición del Aquinate en el siglo XIII que llegan a ser vistos por determinados autores como corrección o superación de lo enseñado por el Doctor Angélico. De todas formas, la grandeza de la exposición de Fray Pedro reside en que no se queda ésta en lo que, en apariencia, dice Santo Tomás. Al contrario, un conocimiento profundo de lo que enseñó en realidad el Aquinate es lo que le conduce a comprobar cuál es el sentido exacto de determinadas aseveraciones del Angélico. A pesar de las apariencias, las mismas no se oponen en realidad a otras frases concretas. Están en verdadera armonía. Resulta entonces algo evidente cómo, en Salamanca, no se siguió servilmente la letra exterior expuesta en la Suma Teológica. Los salmantinos no fueron meros repetidores de una enseñanza surgida en el siglo XIII. Ellos son ante todo personas que conocen las profundidades que encierran las formulaciones escuetas y sobrias del Aquinate. Como se ha dicho al principio de este artículo, son los salmantinos capaces de sacar de la mina la mena sin prestar atención a la ganga.

A veces se sugiere que toda doctrina es fruto del tiempo en el que se expone oralmente o por escrito. Aquí no se discute la justeza de este punto de vista. Es cierto por los cuatro costados que la doctrina que Santo Tomás expuso en el siglo XIII estaba condicionada por un tiempo y un espacio concretos. Todo escritor redacta desde lo que le preocupa en un momento determinado. De todas formas, debe distinguirse entre lo que aparece exteriormente en una determinada época y aquéllo de donde sale esa concreta expresión circunscrita a un tiempo y espacio precisos. Constituirá siempre un lamentable error considerar sólo en una exposición concreta lo que queda expresamente al existir mucho que está oculto e implícito, siendo eso lo que tiene una validez universal y común que va más allá del tiempo y del espacio concretos. La verdadera inteligencia se demuestra en ver más allá de las apariencias. Ciertamente, hubiera sido todo un desatino querer transplantar todas y cada una de las afirmaciones expresadas de la Suma Teológica al siglo XVI. Eso no es lo que buscaron Vitoria y los miembros de la Escuela de Salamanca. Extrajeron de la gran obra de Santo Tomás aquellos principios universales y comunes. Mostraron a las claras dónde radicaba y se apoyaban determinadas aseveraciones que se presentaban a simple vista como gratuitas e infundadas.

En este artículo sobre la infidelidad puede decirse ya sin rubor alguno que Fray Pedro de Aragón aparece como un seguidor decidido de Santo Tomás. No duda en poner las cosas en su sitio en relación a Cayetano, a los tomistas y a cuantos sugieren que el Aquinate desacierta o se contradice en determinados momentos. Además, no es Fray Pedro un afirmador sin más. Demuestra frente a los que contradicen al autor de la Suma que la razón cae de parte del Doctor Angélico. Esta defensa de Santo Tomás por parte de Fray Pedro de Aragón con ocasión del tratamiento de la infidelidad, ¿es de todas formas aplicable a la entera doctrina de la Suma Teológica? Esto es algo que rebasa los estrechos límites de este artículo. Aquí no se hace semejante afirmación. Ésta es una pregunta que queda abierta del todo. Cuestión diferente es de todas formas averiguar si los salmantinos, incluido Fray Pedro, se ciñen en sus comentarios sólo a lo que es doctrina común en la Suma Teológica del Aquinate. Por último, la exposición de este fraile agustino del siglo XVI muestra con claridad que no se tomaba en la Escuela de Salamanca sólo la letra escueta y sobria de los escritos del Doctor Angélico. Más allá de la letra expresada, se atendía sobre todo a la base y fundamento de lo que aparecía redactado. Santo Tomás no dijo todo lo que se podía decir en el siglo XIII; pero cuanto dijo Santo Tomás entonces da lugar a una base sólida de carácter común y universal, la cual sirvió en concreto para afrontar con toda corrección los problemas de altura planteados en pleno siglo XVI.

IGNACIO JERICÓ BERMEJO

Giambattista Vico's philosophy of order

In his well-known study *La Crise de la Conscience Européenne*, Paul Hazard assigns a singular place to the Italian philosopher Giambattista Vico (1668-1744), especially for the radically new vision developed in the *New Science*, a work which underwent constant revisions till the author's death¹. In Hazard's judgement, Vico's thought is new for three reasons: it concerns the prehistory, examines the beginnings of human culture and thereby proposes a theory of self-assertion of man². Of special interest in the philosophical anthropology of the *New Science* is its emphasis on phantasy, source and motor of all transition from brute to human existence. The preeminence attributed to phantasy also serves Vico to criticize the rationalistic positions advanced by René Descartes (1596-1650), to attack the model of society represented by Thomas Hobbes (1588-1679) and above all to propose a commonwealth in many aspects akin to, but in its birth and growth essentially different from the *Republic* of Plato. How and to what extent the *New Science* deviates from previous anthropologies, social and political theories, what precisely does Vico's thought contribute to the contemporary philosophy, etc. are some of the issues to be discussed in this essay. However, it approaches the philosophy of Vico from a novel perspective, namely that of order.

Why 'order'? *Ordo* or order constitutes a key notion of ancient and medieval thought both in theology and philosophy, a uniquely privileged concept to interpret Vico³. Among the studies in the twentieth century since Benedetto Croce's *La filosofia di Giambattista Vico* (1911), a high-handed presentation of Vico's philosophy in the veneer of New Hegelianism, there have been various successful attempts to liberate it from partisan alliance.

1. The *New Science* of Vico had three revised editions, in 1725, 1730 and 1744. Commonly known as *Scienza nuova prima*, the first edition, *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti*, contrasts both in content and structure with the later editions, which hence were called *Scienza nuova seconda*.

2. Paul Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes* (Hoffmann & Campe, Hamburg 1939), p. 487.

3. Compare Peter G. Pandimakil, *Das Ordnungsdenken bei Giambattista Vico* (Peter Lang, Frankfurt a. M. 1995). This essay develops further the main points discussed herein.

This welcome turn not to brand Vico's thought as Catholic, Platonic, Marxian, etc. has however generated the question: what sort of philosophy Vico espouses after all? Where does its importance lie? Is it philosophical anthropology, liberal humanism, sociology of knowledge, pre-Kantian transcendental thought, rhetoric, politics, ethics, aesthetics, etc.? Undoubtedly one finds enough material in the works of Vico to substantiate any of these claims. And all such readings of Vico's thought are extremely useful, for Vico offers new insights in modern problems. However, it is unlikely that Vico's own thought lacks that unitive character, which he finds in the primitive thought thanks to an autopoietic phantasy. A close examination of the origin and development of the primitive thought as presented in the *New Science* shows that Vico traces the ancient and medieval concept of order to the autopoietic phantasy which humanises and organizes the society, and in consequence there emerges a commonwealth. Thus the concept of order unifies the apparently discordant facets in Vico's thought, its essentially theological and philosophical trends, both of which necessarily complement each other.

In the following pages I discuss (I) the concept of order till Vico. The task is to trace and situate the patterns of thought which Vico utilizes as well as transforms in creating a philosophical anthropology based on autopoietic phantasy. Due to the vastness and complexity of the problematics of order in ancient and medieval thought, the analysis will have to limit itself to select authors and themes. In pursuing the transition from the cosmocentric to anthropocentric thought, we shall come upon the immediate background of Vico's reflection: the Renaissance philosophy. Vico's role in it is defined both by comparison and contrast to Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola and Giordano Bruno. An important issue of the Renaissance philosophy, namely the nature of human self-assertion, will constitute the corner stone of (II) Vico's anthropology developed in the *New Science*. However, Vico cannot be adequately understood or explained merely on the basis of this last work despite its excellence. Almost all the arguments arrayed in the *New Science* appear in the *Diritto Universale*⁴, which illustrates the theological-metaphysical grounds of Vico's philosophy. Nonetheless Vico departs from some of the positions taken here, applying in the *New Science* with greater success the 'ingenious method' developed in *Liber metaphysicus*. The concept of order acquires thereby a cognitive dimension, which, I think, is essential for understanding the simultaneous genesis of idea and of society. Both in the

4. This Italian title stands commonly for the following three volumes in Latin: *De universi iuris uno principio et fine uno*; *De constantia iurisprudētis*; & *Notae*, published in 1720-1722.

birth and development of humanity the self-fabricated image of God plays a decisive role: it is this idea which binds the humans to a life-style, engendering the institutions of religion, marriage and burial. Constancy in thought is coupled with constancy in manners: belief and action go together and determine mutually. It is however necessary to ask (III) how and to what extent the ingenious conception of human beginnings in the *New Science* offers us any help in comprehending the contemporary society. Vico offers an interpretation of universal history in terms of *corsi e ricorsi*, which according to many scholars underestimates the concept of progress. However, considerable similarities to Vico's concept of society can be found not only in the writings of Norbert Elias and Jürgen Habermas, but also in those of Auguste Comte. Whatever a comparative study of Vico with modern thinkers might bring forth, Vico's best legacy seems to lie in the theory of autopoiesis, in the spontaneous creativity attributed to *fantasia* in constituting what is human. This might offer the key to Vico's notion of progress, which is never unlimited nor fully susceptible to human design. From this perspective the political ethics of the *New Science* warns the humanity of the danger inherent in the socio-political system of liberty, equality and enlightenment. However, the fragility of human institutions should not dissuade man's progress, for to be conscious of the limits amounts to overcoming them.

I. THE CONCEPT OF ORDER IN THE ANCIENT, MEDIEVAL AND RENAISSANCE PHILOSOPHY

A brief review of the notion of order in the philosophy till the seventeenth century enables us not only to situate Vico in the history of ideas but also to recognize the conceptual continuity in thought. Among the many expressions used to indicate order the two terms *taxis* and *kósmos* require special attention⁵. For they, in spite of their multiple significance, offer us in a nutshell the various conceptions of order in the ancient thought. Both the medieval and Renaissance philosophy preserve the ancient ideas, although each period interprets them to its advantage. As a consequence the philosophy of

5. For an introductory discussion, see "Ordnung", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (ed. Joachim Ritter & Karlfried Gründer, Scwabe & Co. AG., Basel/Stuttgart, since 1971), vol. 6, col. 1250-1309.

order opens up new dimensions in defining man's place in the universe. If the concept of order served the ancients to consider man as *part* of the universe, the medieval thinkers utilized it to *specify* man's place therein: it is in a *divinely* ordered universe that man has his *proper* place. But does not the introduction of God in the universe threaten human freedom? The Renaissance thought seems to answer this question by setting *man in the place of God*. This however originates a new problem: can the universal order be sustained without the 'divinely ordered' hierarchy? Is there any room for human self-assertion without depriving God of his place? These philosophical-theological problematics constitute the immediate background of Vico's thought. Hence the inevitability of a discussion of the philosophy of order till Vico.

I.1. *The beginnings of a philosophy of order*

A rapid historical review of the *ancient philosophy of order* can profitably begin, as suggested, with a study of the concepts of *taxis* and *kósmos*. In the ancient thought there is no uniform conception of order, as a result there exists more than one expression for what is commonly understood as order⁶. The term *kósmos* summarizes adequately the pre-Socratic conception of order, while *taxis*, a term with normative implications, expresses succinctly the additional sense often attributed to it among the Pythagoreans. Both terms, however, are interchangeable and employed variously in contemporary language⁷.

Premonitions of the concept of order, both in the notion and use of the word *kósmos*, can be traced in Hesiod's works. Differentiating *kósmos* against *chaos*, describing the rank and just order among the gods he paves the way for the Milesian thinkers to conceive the universe as a whole. It is Anaximander (c. 610-545 BC) who first advances the notion of *kósmos* as a totality of parts. Unlike Hesiod or Homer, Anaximander considers the parts

6. See on this point the extensive study of Walther Kranz, "Kosmos", in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 2/1 (1955) 5-113 & 2/2 (1957) 115-266.

7. *Kósmos* denotes both visible, external and invisible, internal order, for example a tectonic building, adornments, structured army, ordered society and a mannered person. Its meaning covers military, political, ethical and aesthetical realms including social and individual behaviour. One encounters especially in the military sphere the term *taxis*, substituting *kósmos*. It is then supposed to indicate a particular form of order wherein each one has a fixed place. Compare Julia Kerscheneiner, *Kosmos: Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern* (München, 1962), pp. 4ff.; Hermann Sasse, "Kosméo, kósmos, kósmios, kosmikós", in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ed. Gerhard Friedrich, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1938), vol. 3, pp. 867-898.

of the universe not as juxtaposed, but as intertwined or concatenated. *Kósmos* would mean then an interlaced, structured, harmonious whole constituted of earth, oceans, air and fire. It is this universe, the ordered unity, which he names *ouranos*. Anaximander also postulates universes – *ouranoi* – which in timely succession emerge and pass away⁸. These universes comprise of *kosmoi*: tectonic structures within the *ouranoi*. As a result the emergence of the world is identical with the appearance of the *kosmoi*, which in their structural unity represent the universe⁹. Spatial as well as temporal notions are implied in this conception. *Kósmos* is an organic whole, a living totality susceptible to cyclical changes. Applied to the world the term denotes for Anaximander a *well* – ordered unity – a conception that borders on a social set-up based on norms and to a certain extent presages Plato.

Further development of the concept of order is found in Heraclitus (c. 550-480) who defines *kósmos* against *eike*¹⁰ and advances the notion of an immanent but invisible order. With this notion Heraclitus does not introduce an abstract concept but interprets the still materially conceived *arche*, fire, as the ultimate reality encompassing the universe and rendering order. Heraclitus' *kósmos*, alike Anaximander's, is constituted of tectonically structured parts (earth, ocean and air) but unlike Anaximander, Heraclitus maintains that all things come into being in exchange of fire: the reality as a result is nothing but ever-living fire¹¹. As principle of unity this fire is called also *logos* and made equivalent to *kósmos*. Everything occurs according to *logos*; it hence can be said to be the common: *xinon*, which guarantees the eternal world order. In fact, *logos* and *kósmos* are two aspects of *xinon*. For Heraclitus this would also signify the divine law which governs the world and is known by the 'awake'. And everything falls under the law of *logos*¹².

Perhaps the advancement against Anaximander and the novelty in Heraclitus' conception are best evident in his doctrine concerning the law of the

8. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (ed. Walter Kranz, Rowohlt, Dublin-Zürich, 1972), vol. 1, 12 B1.

9. I follow here J. Kerschensteiner, *Kosmos: Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, pp. 37ff. Slightly different, but to our present purpose discountable, is the interpretation of Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (Columbia Press, N. Y., 1960), pp. 178-193.

10. Fragment B 124 (cf. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*) postulates: *ὄσπερ σάρμα εἰκέ κεχουμένον ὁ κάλλιστος [ὁ] κόσμος* = The best cosmos is like its opposite: an assembly of things thrown together at random.

11. Fragments B 30, 31 & 90.

12. Fragments B 1, 2, 41, 94 & 114. Also: J. Kerschensteiner, *Kosmos: Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, pp. 108f.

opposites and the *coincidentia oppositorum*, according to which the *kósmos* is represented by a strung bow. If *kósmos* were to mean harmony, it is for Heraclitus »the very reverse of the Pythagorean«. Not only should the opposites exist but also do the opposing tensions constitute the *kósmos* and sustain the universe. »Rest, cessation of effort, would mean the opposite of *kósmos*, for it would result in the falling apart of the opposites, whose union in an 'adjustment of opposite tensions' –locked, as it were, in an internecine struggle– is what keeps in being the world as we know it«¹³. The core of Heraclitus' doctrine of opposites is the new ontological insight it brought with: To the sensible universe underlies a dynamism of opposites, not a multiplicity of polar qualities. The world, he would say, »is not the totality of *things* but of events or *facts*«¹⁴. Heraclitus views the nature and its phenomena under a single aspect of the being in which regularity and inner unity come to the forefront. *Kósmos* would then signify the sum total of external and internal world, in all its meaningful, intelligent forms. *Kósmos* denotes now, more than a tectonic structure, an all-encompassing order, whose principle does not yet transcend the materiality.

Although a non-material principle of order is envisioned only with Plato, the pre-Socratic thought refines the hitherto discussed philosophy of order on the one hand by introducing the concept of *archai* and on the other by differentiating between material and trans-material forces. The Milesian theory of a single *arche* is substituted with that of *archai*, in consonant with the Eleatic notion of being. According to Empedocles (c. 492-432 BC) the union and dissolution of the four basic elements –air, fire, earth and water– under the influence of *philia* and *neikos* explain the genesis and disappearance of all things. *Kósmos* would mean not a permanent, but a *temporary state of things* held together by *philia*; it denotes a spatial-material structure *different* from the forces acting in/on it. Similar is also the *kósmos* according to Anaxagoras (c. 500-428), but constituted of numerous qualitatively distinct *spermata*

13. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge 1962), vol. 1, p. 449.

14. Karl R. Popper, *The Open society and Its Enemies* (Routledge & Kegan Paul, London, 1984), vol. 1, p. 205. According to Popper Heraclitus' philosophy (»a somewhat typical reaction to the social revolution which he witnessed«, *ibid.*, p. 204) is original especially on two points: the introduction of the concept of process and the discovery of regularity in the processes of Nature: »But having reduced all things to flames, to processes, like combustion, Heraclitus discerns in the processes a law, a measure, a reason, a wisdom; and having destroyed the cosmos as an edifice, and declared it to be a rubbish heap, he re-introduces it as the destined order of events in the world-process« *ibid.*, p. 14.

which are acted upon by a mental force, *nous*. *Nous* is the author both of movement and order. The initial world-stuff attains a *final* form due to the planned workings of *nous*. With this notion Anaxagoras qualifies himself as a worthy precursor to Plato¹⁵. However, it is the atomists who require special attention. For with the introduction of the notion of empty space, they offer an original principle of order: spontaneity, even though it is merely mechanically conceived in this early stage. *Kósmos* would mean the totality engendered through spontaneous atomic concatenation. Like everything else in this universe, man, constituted of atoms, has only that much liberty accorded to him as he is part of the universe which is ordered and governed by its own laws. Alike the universe, he too is *kósmos*: *antropos mikros kósmos*¹⁶. Also the Pythagoreans subscribe to this privileged position of man.

Even if Pythagoras (570-496 BC) might not have employed the term *kósmos*¹⁷, the attempt to interpret his theory of *harmonia* in terms of the prevalent conception of *kósmos* attests to the significance attached to it. Besides this relationship with the traditional philosophy, the Pythagoreans apply the concept of order to the realm of the living. *Taxis* or order transcends corporeality, it is through ordered behaviour that the soul attains virtue (*areté*). The term *kósmos* appears in this connection as that which holds the world, humans and gods together. It is community, friendship, decorous behaviour, inner harmony and sense of justice¹⁸. This ethico-political notion of order known to Archytas has surely influenced the Platonic conception.

The conception of order offered in *Timaios* 28bf. is a synthesis of ancient views, elaborated and completed with Plato's own theory of Ideas. Plato describes the genesis of a *kósmos* out of *ataxia* through the work of a demiurge. In order to obtain the best result, the task is assigned to the world-soul which out of the four elements forms the sphere-like *kósmos*, consisting of gods, men, animals, plants and inert matter. It is modelled after the perfect Idea and like it should be consummate, *zoon*. With this version of the world-order Plato intends to solve the problem of *one and the many* and to correct the the-

15. Compare Gregory Vlastos, "The Physical theory of Anaxagoras", in: *The Philosophical Review*, 59 (1950) 31-57. Willy Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (de Gruyter, Berlin, 1965), pp. 1-54.

16. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Democritus*: Fragment B 34. Compare Walther Kranz, *Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums* (Nachdruck, Göttingen, 1938), pp. 150ff.

17. Compare W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, p. 208, note, 1.

18. See J. Kerscheneiner, *Kosmos: Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, p. 224.

ory of mechanical causation. His alternative consists in accepting a stereo-metry (*Tim.* 35) and introducing an intelligent principle as the author of order. He retains both the tectonic notion of Anaximander and the ethico-political insights of the Pythagoreans. The latter position is evident in the assumption that alike *kósmos* both the soul and the state are artifacts. To the soul and the state is given an inner order, the world-order serves as its paradigm. Consequently, the triad of classes in the society corresponds to the triad of powers of the soul. In both cases *paideia* enhances the implementation of order. Plato thus transcends the material concept of order¹⁹.

The order in the world is, however, only a copy of the eternal order. This would mean that the Platonic concept of *kósmos* denotes a state in which the matter is subordinated to the form. In other words, Plato raises order to the realm of reason (*Nomoi*, X). According to this order any individual thing has a specific place allotted to it within the totality. And an ideal society is established when the society succeeds in converting itself into a mirror of nature by implementing the principles of *kósmos* in interhuman relationships. Plato would, therefore, assert that lawful order²⁰ is ensured when laws are observed. The criterion with which to measure the order of law is reason. For it has constituted the *kósmos* by establishing a goal: the highest Idea. Wherever the human reason succeeds in discovering this goal, it has the reality in grip; as long as the human action is in consonance with this goal, it maintains and realizes the Good; in effect the will has surrendered itself to the highest Idea, Good. What the humans were to gain in liberty with this falling in order has been quite modest in the Platonic vision. For man exists for the world, not vice versa. In spite of the Aristotelian criticism and consequent additions the ancient concept of order would remain essentially this Platonic synthesis.

I. 2. *The Concept of Order in the Middle Ages*

From its very beginning the Christian thought has esteemed and incorporated the Greek philosophy so much so that its Christianisation alters radically the concept of *kósmos*. W. Kranz observes rightly that *kósmos* in Augustinian sense means also order²¹. Augustine's concept of order, unlike

19. Compare Hugo Perls, *Platon: sa conception du kosmos* (Éditions de la maison française, New York, 1945), vol. 1, esp. pp. 33f. & 262f.

20. *táxis kaí nómos*. Compare *Nomoi*, 673 e; 780 d; & 835 b.

21. »Kosmos heißt, so kann man sagen, Augustinisch auch Ordo«, W. Kranz, "Kosmos," in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 2/2 (1957), p. 118.

that of the Greek philosophers, is founded on the image of God reflected in the nature and thereby admits a triadic structure of the universe. To a certain extent the ancient philosophy attempted to decipher this structure with the concepts of *logos*, *kósmos* and *taxis*. It has thus served as precursor to the Christian thought. Augustine believes that the human beings, thanks to their intelligence would recognize the universal order and that this knowledge would enable them to raise their eyes towards God, the source of all truth and wisdom²². Distinguished by such a knowledge, man secures for him a place in the universe between God and the animal kingdom. In spite of later modifications and refinements by Bonaventure and Thomas Aquinas the Augustinian version remains the basic, medieval Christian concept of order²³. Its strength lies in the ontological-philosophical interpretation, introducing God as the guarantor of *ordo*. I shall briefly discuss two points of this essentially metaphysical conception: the triadic notion of order and the question of evil.

Fundamental to the medieval Christian conception is its dumb acceptance of an order in the universe. The order is so evident and unquestionable that its rejection can challenge the integrity of human intelligence; ignorance of order results from human weakness. Order is beyond all genera, it is everyone's due and no existence can be thought of without or outside order²⁴. This postulate that everything from its very first moment of existence is ordered, follows from the Christian doctrine of creation to which, according to the medieval thinkers, the biblical passage: *omnia in mensura, numero et pondere disposuisti*²⁵ alleges. Consequently the source of all order is God Himself. Admitting that measure, number and weight are three metaphysical principles of being, and refer to the emergence, form and finality of an existence, their unity would signify the fullness of being in any existence. *Mensura*, *numerus* and *pondus* are thus aggregates of order; in their elaboration consists the medieval Christian metaphysics of order.

The expression *mensura* or measure specifies any existence with regard to its emergence in a triple perspective of *modus*, *prioritas* and *gradus*. Whereas

22. Augustine, *De ordine* II, 19, 51.

23. »Fast alles, was Thomas über den Ordobegriff und seine Beziehung zu anderen Begriffen, ... ausführt, ist im wesentlichen bereits bei Augustine vorgebildet« Hans Meyer, *Thomas von Aquin. Sein system und seine geistesgeschichtliche Stellung* (Paderbon, 1961), pp. 371-372.

24. Compare Augustine, *De ordine*, I, 1, 2f.; Hermann Krings, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee* (Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982), p. 27f.

25. *Sapientia* 11, 20: »you have disposed all things by measure and number and weight«. For further quotations and references, see P. G. Pandimakil, *Das Ordnungsdenken bei G. B. Vico*, pp. 37f., esp. note 131.

mode refers to the particular grounds or requirements of any being's emergence and priority its temporal dimension, grade indicates its position in the ladder of beings. All these three moments of measure together signify the *intensity of being*, on which criterion the hierarchy of all existence is determined. Further, these integral moments of measure account for the singularity, temporality and worth of each and every existence without resorting to the notion of finality. In spite of the fact that the Augustinian definition of order as »*parium disparium-que rerum sua cuique tribuens loca dispositio*«²⁶ incorporates fully the concept of *mensura*, the emphasis both in Augustine and in the medieval thought lies on the sphere of transcendence. For *mensura* alone does not determine the rank of existence, but in association with *numerus*²⁷. The intensity of being in an existence is hence inalienably linked with its individuality.

In describing an existence as ordered by *numerus*, the medieval thought assigns it a three-polar identity: by distinction, of species and by pulchritude. Since *numerus* and *numerositas*²⁸ express the entirety of being fixed by *mensura*, every substance can be conceived as a unity, an individuum. Individuality or unity is always vindicated by characteristics through which an existence distinguishes itself from another. There is no identity without distinction; and distinction enables order. For it starts with the simple, formal assertion: *unum non est alterum*²⁹. But what is it that distinguishes a thing from another? According to Augustine it is *species propria*³⁰, meaning both class and form. How the complex term *numerus* indicating simultaneously distinction, class and form is applicable to a substance is analogously explained: Just as the addition or subtraction of unity alters the class of a number, so does the difference in form denote the grade of *perfectio* (i. e. similitude to God) in an existence. Distinction in form or class means limitedness in perfection. In other words, number expresses metaphysically the *specificity* of an existence in reference to its creaturely perfection; form and class partially specify the substance respectively in reference to itself and to other existence. Pulchri-

26. *De civitate dei*, XIX, 13.

27. Compare Josef Rief, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus* (F. Schöningh, Paderborn, 1962), pp. 216ff.

28. In the medieval philosophy, *numerus* is understood both as *numerus transcendens* and as *prima mensura quantitatis*. *Numerositas*, the state of being numbered, signifies transcendental unity and plurality of substances. It is constituted of two notions: that an existence can be both internally and externally determined; it is *esse indivisum* and *esse distinctum*. Compare Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 11, a. 1 & 2.

29. Th. Aquinas, *De potentia* IX, 7. Or, according to *Summa contra gentiles* I, 71: »*distincta enim sunt quorum unum non est aliud*«

30. *De vera religione* 7, 13; see also: *De genesis ad litteram* IV, 3.

tude, on the other hand, denotes the appearance of an existence in *actual* order; it is also species meaning both internal and external order of a substance. Representing beauty as the living aspect of being to be experienced or as the object of metaphysical vision the medieval thought emphasizes the unity realized in a substance and the specificity expressible through number. However, it is *mensura* which formally enables the order according to *numerus*.

Pondus as the third integral principle of order postulates the finality of all existence, expressible in three moments: *inclinatio*, *relatio* and *finis*. *Inclinatio* signifies the dynamic moment or natural tendency intrinsic in every existence to become what it is supposed to be. This constitutes the basis of *relatio* which is ordering an existence in respect to another. *Relatio* in this sense is materially, not formally, identical with the concept of *ordo*. For we speak of *relatio* when two distinct or opposed substances somehow or other establish a relative unity. The spectrum is widened in the case of *ordo* to postulate a *relatio* between immanence and transcendence, which in fact is inaccessible to human intelligence. However, this comparison between *relatio* and *ordo* serves to determine the kind of being attributable to *ordo*. It is precisely what Aristotle speaks of as *prós ti* and detects in the image of a marching army: ordered interrelationship makes an army what it is³¹. Order is thus founded on things: it is a being-in-between. Consequently, *relatio* assures that order cannot exist for itself, it is a medium of all being: all existence is end-oriented. *Finis*, the end, denotes the goal towards which all move, namely the good. The good is postulated both as *finis proximus* and *finis ultimus*, the latter attainable only through the former. A clear picture of this conception is given in the figure of an army general³², who personifies the *finis ultimus*, which however will be realized only as a result of the fulfilment of proximate ends. The core of *finis* consists thus in accomplishment: each existence in its own manner attaining the goal set to it.

In conceiving *mensura*, *numerus* and *pondus* as principles of order the medieval Christian thought offers, as mentioned early, a metaphysical explanation of the image of God in the universe. They correspond to the divine attributes of *potentia*, *sapientia* and *bonitas* –might, wisdom and excellence– through which God's presence in the universe is experienced³³. Besides, the

31. *Categoriae* 7 (6a 36f.); *Metafisica* V, 15 (1021 a 26-29); cf. Th. Aquinas, *Summa contra gentiles*, III, 64; *Summa theologiae*, I, q. 15, a.2.

32. Compare H. Krings, *Ordo*, p. 70.

33. Compare Albertus Magnus, *Summa Theologiae* I, tract. I, q. 3, mb. 3, a. 4, sol. See also H. Krings, *Ordo*, p. 87.

hierarchically – i. e., according to *perfectio* – ordered picture of all created existence which the metaphysical vision guarantees in terms of the triad: *mensura*, *numerus* and *pondus* should be a demonstration of divine perfection. Man's place in the universe is thus *given* and *determined* by an order whose *author* is God Himself³⁴. Is man, then, responsible for the evil in the universe? To what extent is he free in this divinely ordered universe? The Augustinian discussion of evil confronts primarily these issues.

In his analysis of the problematics of evil Augustine employs a strategy which even today commands admiration³⁵. He begins by denouncing any admission of *malum metaphysicum*, for it either leads to Manichaeism or implicates God as the author of evil. No realist can, of course, disagree that evil exists. But what is evil? For Augustine it is *perversio*, *corruptio*, *confusio*, *defectio*, etc. all of which do not indicate a being but the absence of what an existence ought to possess. Evil is, to employ the expression of Thomas Aquinas, »*defectus boni quod natum est et debet haberi*«³⁶. Both *malum morale* and *malum physicum* conform to this affirmation, even though it is more adequate to speak of *perversio* in the former and *corruptio* in the latter case. On this postulate, the existence of evil cannot contradict the concept of order.

But why there is evil? Augustine's answer is theological-philosophical. From faith one knows that there exists nothing beside or beyond order. From a total perspective order encompasses evil and the presence of evil should serve a better life. But how? Evil might be an appeal to reason to conscientise man of his true nature. Since he is called to happiness through order, the misery suffered through evil might awake in him the awareness of his proper goal. *Malum* fulfils thereby a curative-pedagogical function in the Augustinian vision³⁷. Evil is meaningful as far as it serves the self-assertion of man by reminding him of his status in the imminent context of punishment. Providence does not defy human liberty, it does not correct it externally, but is present immanently with it³⁸.

34. Compare Th. Aquinas, *Summa theologiae* I, q. 104, a. 2, ad 1; cf. Bonaventure, *Commentarius in I. Librum Sententiarum*, dist. 44, a. 1, q. 3 concl.

35. Compare P. G. Pandimakil, *Das Ordnungsdenken bei G. B. Vico*, pp. 53f. For a recent brief discussion on this issue, see Argimiro Turrado, "El problema del mal y la responsabilidad de las personas especialmente en la «Ciudad de Dios» de San Agustín", in: *Revista Agustiniana* 36 (1995) 733-789.

36. Th. Aquinas, *Summa theologiae* I, q. 49, a. 1, resp.

37. Compare J. Rief, *Der Ordo begiff des Jungen Augustinus*, pp. 252f.

38. Compare Kurt Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken* (Reclam, Stuttgart 1980), p. 117.

The import of the Augustinian argument consists in its capacity to reshape the philosophy of order. With his outright rejection of *malum metaphysicum* Augustine opens up a new vision: evil can be conceived only in terms of relation. What can be judged as evil, should emerge from the individuality of existence. Our attention should move from being in general to concrete existence. This shift in perspective results from the conviction that the causes of (human) evil and misery ought not be sought beyond human beings. In other words, the fact of *malum physicum* is explained through the presence of *malum morale*. Or better, *because humans are evil, there is evil in the world*. Augustine thereby enables man to be the author of his actions –thanks to a creative will– without depriving the divine order of its might. Here is then the Augustinian strategy to solve the question of evil: an anthropocentric shift *in* a theocentric universe. It will be the Renaissance philosophy to capture and exploit this Augustinian vision in a manner Augustine himself would not have ever envisaged.

I.3. *The Renaissance philosophy of order*

True to its name the Renaissance postulates the self-assertion of man by resuscitating the classic Greek thought³⁹. Representative figures of this period who might help enlighten Vico's anthropology are Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola and Giordano Bruno. While the Renaissance Platonist philosophy of Ficino and Pico illustrates the continuity and advance of the concept of order since the Middle Ages, Bruno's thought underlines an issue still discussed and disputed in our own days, namely the question of subjectivity. Ficino, Pico and Bruno shall thus enable us to discover the metaphysical background and epistemological relevance of Vico's thought. On both these branches is founded the anthropology of the *New Science*, the central issue of Vico's philosophy of order. It is hence important to ask how Ficino reformulates the self-assertion of man from a Platonic perspective.

In his *Theologia Platonica* (1469f.) Ficino's main concern is to prove the immortality of the soul. He attempts to fulfil this task by conceiving the universe as an ordered unity, in a manner alike but also different from what the ancient and medieval philosophers thought⁴⁰. His strategy consists in a

39. For a brief introduction, see Brian P. Copenhaver & Charles B. Schmitt, *Renaissance Philosophy* (A History of Western Philosophy: 3, Oxford University Press, Oxford/NY, 1992), esp. ch. 1: "The Historical Context of Renaissance Philosophy".

40. Compare Paul Oskar Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino* (Gloucester, Mass. 1964).

Christian interpretation of Plotinus' structure of being. According to Plotinus six analogous domains – *én, nous, psyché, aisthesis, physis* and *soma* – constitute the being, which in Ficino's conception become five – God, angel, soul, quality and matter – indicating the distinct grades according to the intensity of being. The basic structure proposed and the analogical arguments employed to substantiate it require that the characteristics of the lower grades are found in the higher too. A relation of causality exists between the higher and the lower grades: it explains both the multiplicity and motion in the universe. To God, the highest being, are attributed unity and rest. Unique in this conception is the affirmation that no difference can be thought of without a hierarchy. Order must be therefore hierarchical. And hierarchy assigns the soul a singular place: it is the connecting link between the spiritual and material realms of the universe.

With the assumption that the soul acts as the connecting link in the universal hierarchical structure Ficino wants to emphasise the correlative aspect of being. He therefore postulates a threefold relationship – of symbolism, continuity and affinity – between the different domains. The main symbolism employed is that of light, God, for example, as the sun vivifying the universe. A relationship in the Platonic pattern of original to copy signifies for Ficino ontological *and* symbolic hierarchy: the rank of an existence is determined not exclusively by its participation in the ultimate being but also by its capacity to manifest it. In the order of their ontological proximity to the ultimate being things in the world can be classified as *imagines, vestigia* and *umbrae Dei*. But in the task of leading man, for example, to God any of this would do: the whole world bears His hallmark⁴¹. It is an open book for man to read from.

In Ficino's hierarchical conception of the universal order there is a seamless continuity guaranteed through the affinity of the middle region to both the lower and the upper ones. Moreover he considers this affinity as constitutive of any intermediary (*medium*) and hence universally applicable. To carry out its function an intermediary need participate equally in the characteristics of the extremes between which it mediates. However, regardless of the nature of the extremes the intermediary is able to function properly as long as it is in concordance with them. According to Ficino such an intermediary is the soul, which as the formal principle links the extreme domains of being and constitutes unity in the universe. The symmetry of world order has thus the

41. Compare Ernst Cassirer, "Ficino's place in intellectual history", in: *A Journal of the History of Ideas* 6 (1945) 483-501; esp. pp. 494-496.

soul in its centre. However, the world order is not static, but dynamic; and this dynamism is guaranteed through the relation of affinity.

Ficino illustrates the concept of affinity by applying it to the domains both of thought and of love. Thought is an internal activity of a thinking being which according to its nature should be conceived as immaterial: it is an activity of the mind or intellect. Both the thinking subject and the object of thought belong to the material world. In order that knowledge is possible two conditions should be satisfied. First, there must exist a subject-object correlation based on some similarity: »*non est putandum ... operationem versari circa objectum aliquod nisi simile, commodum et conveniens*«⁴². Second, there should exist a concordance in the level of contents: *aequatio mentis cum rebus*, as the scholastics would put it. Ficino understands this *aequatio* as an active operation which consists in the intellect becoming really united with the object of thought. Consequently the object is enabled to participate in the being of the intellect and thereby raised to the level of immateriality. Thus a formal subject-object concordance is given between the soul and the object apprehended by it. Eventually in the act of thinking the soul overcomes the bridge between the intelligible and the material worlds. Similarly, but more extensively applicable is the concept of affinity in the domain of love. Ficino's interest consists in proving that the soul due to its central position possesses correlations with the higher, lower and like beings, and these relations based on similitude are products of affinity or love, for *amorem procreat similitudo*⁴³. Affinity or love thus confirms the metaphysical status of soul: it is *nodus perpetuus et copula mundi* or *vinculum universi*.

With his conception of order Ficino intends to prove, as mentioned early, the immortality of the soul, and it is in this context the question of its nature becomes extremely crucial. The soul as subject of thought and love is immaterial, and as *vinculum universi* is inevitable to maintain the *ordo universi*. Besides the inner experience testifies to its immateriality: *Sic enim experientia ipsa constabit primo quidem qualis ist purus animus, id est ratio secum ipsa vivens seque circa ipsum veritatis lumen avide versans*⁴⁴. However, it's important to note that Ficino overlooks the functional difference within the soul and identifies it with the human being. And since the beatific vision constitutes the final end of being human, the denial of immortality would impede man from realizing his end. Moreover such a measure would dehumanize him.

42. Marsilii Ficini *Opera Omnia* (2 vols., repr., Turin 1959), p. 238.

43. Ficino, *Opera omnia*, p. 1328.

44. Ficino, *Opera omnia*, p. 159.

Consequently the soul *cannot but be* immortal according to its nature; consonant to this nature is also its structure.

The soul has a tripartite structure consisting of *mens*, *ratio* and *idolum*. While *mens* and *ratio*, respectively higher and middle parts, are faculties of knowledge, *idolum*, the lower part, is constituted of three powers: phantasy, sensation and nutrition. Briefly, Ficino postulates *mens* as the pure thinking faculty for contemplation, *idolum* as the centre of empirical vital functions and *ratio* as the most important element, constituent of freedom and seat of consciousness. The importance attributed to *ratio* is based also on its specific function: »*ratiocinatio, id est, a principiis ad conclusiones, a causis ad effectus artificiosa discursio*«⁴⁵. Both an ascent from the material to the intellectual and a descent from the intellectual to the material spheres are meant under discursive thought; it is hence cyclical and is accomplished thanks to phantasy. For phantasy alone enables the knowledge of individuum. *Ratiocinatio* constitutes thus the centre of *ratio*; if *ratio* is the distinctive mark of human beings *ratiocinatio* is its core; herein lies the specificity of man.

In establishing man's specificity for the possession of *ratio* Ficino defines man from the standpoint of *anima rationalis*, which can both ascend and descend on the ladder of being. The soul, consequently the human being, stands on the border of materiality and immateriality building thereby a sort of link between the two halves of being. It therefore possesses a natural tendency towards body and an equally natural one towards the godhead. Pleasure and contemplation follow from this Janian nature of soul. How the medieval concept of order is transformed, becomes evident from this description of man's place in the universe: although order continues to be an expression of substance metaphysics and determines man to a great extent, his potential of self-determination is now discovered and openly acknowledged. There is a clear tendency towards defining man from a *functional* perspective. Pico can build up on this conception.

In his *Oration on the Dignity of man* Pico in fact exploits and transcends the metaphysical dimension added by Ficino to man's cosmological centrality. Unlike for Ficino the expression of human freedom consists not merely in a contemplative ascent towards the godhead, but more in discovering and making use of the creative potential available to man. Therefore, in Pico's account of the Genesis God would instruct Adam to elect his place and to be what he wants to be. If he is set in the centre of the world, it is not for that he

45. M. Ficino, *The Philebus Commentary*. (A critical edition and translation, by M. J. B. Allen, University of California Press, 1975), p. 317.

stays there, but to look around and transcend the centrality⁴⁶. To the genesis of humanity or civilization is essential the power of productivity. Both ontological and moral freedom are thus assigned to man. As a result the scholastic principle of *operari sequitur esse* is reversed: actions now constitute the essence. Further, as Cassirer rightly points out: »What he [Pico] sets up as the distinctive privilege of man is the almost unlimited power of self-transformation«⁴⁷. Accordingly the *Oration* requires man to lead the intellectual life of the Cherubim, and not to be content with a single set of doctrines. He has to select the best from diverse and often contradictory teachings to lead a life worthy of human vocation. Pico's eclecticism and concordism are thus the methodological aspects of his concept of freedom. This is a long way from Ficino who contents with discovering Egyptian wisdom and Christian theology in Platonism. However both Ficino and Pico attempt to preserve the scholastic ontology despite presenting it in new cosmological perspectives. More radical is the approach of Giordano Bruno.

It is from an epistemological perspective that the contribution of Bruno contrasts with that of Ficino and results especially useful in understanding Vico. In discussing the concept of affinity we have seen how Ficino interprets the scholastic *aequatio* by assuming that the soul-intellect thanks to its privileged position in the hierarchy of beings becomes the thing in the act of apprehending it. Bruno employs this notion in interpreting the myth of Actaeon and thereby postulates a theory of the self-consciousness of man⁴⁸. The epistemological interpretation of the myth concentrates on three moments: Actaeon-the hunter, Actaeon-the deer, and Actaeon-the prey. Motivated through the will, the intellect hunts for divine wisdom; in perceiving the bathing Artemis the intellect catches a glimpse of the divine beauty. And the mere perception of the naked beauty transforms the hunter into the hunted:

46. »Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto pro tua sententia, habeas et possideas. Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coereturr. Tu, nullis angustiis coarctatus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praeferies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo.« G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate* (Latin/German, trans. by N. Baumgarten, F. Meiner Hamburg 1990), pp. 4&6.

47. Ernst Cassirer, "Giovanni Pico della Mirandola", in: *A Journal of the History of Ideas*, 3 (1942), 123-144 & 319-346; here, p. 331.

48. Compare Giordano Bruno, *Des Fureurs Héroïques* (trans. and ed. by Paul-Henri Michel, Paris 1954), pp. 204-209. Werner Beierwaltes, "Actaeon. Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos," *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32 (1978) 345-354.

subject becomes object. In this new state Actaeon-the deer (i.e., will) pursues unknown paths into denser thickets, into the region of things beyond comprehension. Actaeon's state has been that of a common, ordinary man; he now becomes rare and heroic, but only to be chased, rent and devoured by his own dogs (i.e., senses). The intellect in pursuit of knowledge becomes the best booty: the privileged object of consumption. From now on Actaeon begins to live intellectually, to live the life of gods.

Among the three moments mentioned above namely perception, transformation and consumption the second is central⁴⁹. For the transformation which despite its character of crossing the frontiers is positively valued; it enables a qualitatively new intellectual state: *vivere intelletualmente, vive vita de dei*. It, however, requires the hunter to be devoured by his own dogs. Bruno thereby expresses metaphorically that the transformation signifies a *transition* of action from intellect to will. For, whereas the intellect perceives the thing according to its laws, the will conforms itself to the laws of the thing. Primacy of will is therefore necessary to safeguard the objective reality, to guarantee the objectivity of knowledge. Not a Platonic ascendancy, but a separation of the opposites constitutes the structure of human cognition. Knowledge, of course, does violence both to subject and object: every acquisition of knowledge involves inevitably some loss.

Thus the human self-consciousness emerges according to Bruno thanks to an internal tension within the human cognitive process, which he is unable to control. It is the intensity of the will to know, to live, that makes the core of subjectivity. We might call it intensive thought⁵⁰. Proposing intensive thought instead of *anima rationalis* as the distinctive mark of man Bruno calls for a life-style that keeps the passions under aesthetic laws. A life fashioned after a sense-based qualitative thought is neither utopian nor resigned; it is a permanent effort to awake and maintain a consciousness of the limits of thought and life, and at times to be ready to challenge these very same limits.

If freedom, immortality and God constitute the great themes of the Renaissance philosophy, in its centre is to be set the question of subjectivity. For it is the definition of man starting with an epistemological perspective that determines his place in the universe and specifies his self-assertion. The

49. Compare Ferdinand Fellmann, "Giordano Bruno und die Anfänge des modernen Denkens" (in: *Die Pluralität der Welten. Aspekte der Renaissance in der Romania*, ed. by W.-D. Stempel & K. Stierle, Fink, München, 1987), pp. 449-488.

50. See Ferdinand Fellmann, "Heroische Leidenschaften und die Entstehung der philosophischen Anthropologie" (introduction to G. Bruno, *Von den heroischen Leidenschaften*, trans. & ed. by C. Bacmeister, F. Meiner, Hamburg, 1989), pp. vii-xl.

Renaissance thinkers judge correctly the rigours of medieval order, they do well appreciate the divine wisdom but do not resign to the limits set by it to humanity. Their quest to widen the frontiers of humanity by resorting to classic Greek thought results often in transforming and transcending the medieval conception of natural order. A necessary consequence of this re-discovery of man which Renaissance embarks upon is to make man conscious of his own limits. And to be conscious of the limits, according to Hegel, amounts to overcoming them. But for this it is necessary to make a full turn towards anthropology from cosmology what Vico undertakes in his *New Science*. In order to define man and to describe his self-assertion from a philosophical-anthropological perspective one has to begin, according to Vico, by resorting to what is utmost true and essential to human nature, namely *la vera civile natura dell'uomo*. He intends thereby to introduce a new method and a new terrain of study, both of which would reformulate and advance the philosophy of order up to the modern times.

II. VICO'S INNOVATION TO THE PHILOSOPHY OF ORDER

It must have become evident from the preceding discussion that both the ancient and medieval thinkers assume the existence of an order, and consequently man is assigned a place within an already *given* order. The principle which sustains this conception is teleology; its unacceptableness especially due to the devaluation of the lower grades against the higher has obliged the Renaissance thinkers to offer a new interpretation of the philosophy of order. Impetus for a critique of teleology has been already rendered in the nominalist reflection on human condition. For the admission of God's omnipotence would, according to this view, contradict the Nicene Creed: an almighty God could not have created the world *propter nos homines* but *propter se ipsum*⁵¹. The Ficinian metaphysics of order is to a certain extent a reaction to this voluntaristic conception of God. In his hierarchical system the world cannot subsist without man, even if it were not made for his sake. Man's real excellence consists in transcending the world in a Platonic ascent. Human soul is

51. See Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Suhrkamp, Frankfurt a. M., 21988), pp. 197; 214-218. Paul Vignaux, "Nominalisme", in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 11 (Librairie Letouzey et Ané, Paris 1931), 864-904.

a divine substance and one should view the soul of things with the eyes of the soul. Real philosophy consists in apprehending the mystery of the universe thanks to a transcendental perspective of the reality. In the Ficinian hierarchy man has thus a fixed, but important place, limited freedom, definite and atemporal end. The human soul is capable of ascending to the divine realm and of capturing the essence of things. From this functionally strategic position emerges the fundamental human excellence. However, all human action is *dependent* on the effectiveness of a transhuman will. It is above all to this dependency of man on the divine will that Vico reacts with his own version of order.

If human action is independent of transhuman elements, it is necessary to explain what causes or motivates action in man; who or what co-ordinates the human actions so that they do not mutually annihilate; how can one substantiate the diversity in human thought and action, etc. In short, to make man the *author* of his actions requires a radical reinterpretation of the hitherto conception of order. This is precisely what Vico undertakes in the *New Science*: an immanent and autopoietic reconstruction of human thought and action from the very first moments of their emergence in humanity. However, Vico's line of argument does not break away completely from the traditional concept of order, it rather builds up on the past.

Vico's concept of order extends through three spheres: metaphysical, epistemological and anthropological, of which the last proves to be the most original and hence shall occupy the main part of our discussion. Whereas from a metaphysical perspective *ordo* represents the fundament of every creaturely existence, from an epistemological view it guarantees and determines human knowledge. Every form of existence and every branch of knowledge can be traced back to the eternal and unchangeable order. This order is manifested in the workings of divine wisdom, and hence the *New Science* can rightly claim to be a rational political theology of divine providence⁵². Vico's metaphysics is in other words presented in theological terminology.

Reflection on the workings of divine providence in the universe allows Vico to describe the nature of human dependency on God. However the question is inalienably linked to human cognition and action, and hence Vico founds both his epistemology and anthropology on the metaphysical conception of order. From an anthropological perspective *ordo* allows a symbolic-pragmatic interpretation of human beginnings and development. The mechanisms of the beginnings undergo modification and continue to work in furt-

52. *New Science* 342.

her stages of civilization; for they are inevitable in preserving the human society. Hence order cannot be dispensed with at any stage of human civilization. But what kind of order? An unchangeable and eternal order of things brought forth by changeable and contingent beings. That such an order underlies the reality makes a central issue in Vico's critique of Descartes. I shall discuss this point in the context of Vico's functional metaphysics.

II.1. *Order as a metaphysical-epistemological concept*

Vico's metaphysics of order is anchored in his philosophy of mind which finds expression primarily in the *Liber metaphysicus* and in the first part of *De universi iuris uno principio et fine uno*. Whereas in the former work Vico in response to Descartes formulates a *criterion of truth* on the basis of the scholastic thesis of the interchangeability of transcendentia⁵³, in the latter he postulates that the principles of human cognition and action are to be found in God, the *infinite mind*. Vico's famous *verum-factum* axiom proposed in the metaphysical book is extended in his treatise on Law to include a partial convertibility between *verum* and *certum*. Both the metaphysical-methodological critique of Descartes and the exposition of his functional metaphysics in contrast to the traditional substance metaphysics are brought under a single concept of *truth* which one obtains by »conforming the mind to the order of things«⁵⁴.

Vico's critique of Descartes is mainly directed to the latter's postulates on truth. According to Vico the Cartesian *evidence of clarity and distinctiveness* attributed to *cogito, ergo sum* cannot claim neither the status of metaphysical *first* truth nor that of scientific, experimental truth. Vico is of opinion that apart from the different kinds of truths which we produce speculatively or experimentally, it is necessary to postulate an absolute and eternal truth that can function as measure of all factuality. He therefore does not propose a metaphysics of the most clear and distinct, but that of a truth to be clarified

53. The scholastic statement *ens, verum, bonum et pulchrum convertuntur* forms the basis of the so-called Vico-axiom: *verum et factum convertuntur*, which is introduced as the criterion of science. See *Liber metaphysicus* (De antiquissima Italorum sapientia. Risposte. Latin-Italian-German, transl. & ed. by S. Otto & H. Viechtbauer, Munich 1979), ch. 1, section 2.

54. *Opere di G. B. Vico* (ed. F. Nicolini & G. Gentile, Bari 1911-1941), vol. 2/1, p. 35. See also for more references P. G. Pandimakil, *Das Ordnungsdenken bei Giambattista Vico*, pp. 102-152. The present exposition follows the line of thought in: Stephan Otto, *Giambattista Vico: Grundzüge seiner Philosophie* (Kohlhammer, Stuttgart 1989), esp. pp. 62ff.

gradually. His is a metaphysics of human mind which apprehends the truth out of the difference between the measurable and factually produced truth. The thesis of convertibility or of mutual conditionality between truth (*verum*) and fact (*factum*) proposed in *Liber metaphysicus*, would mean: such an absolute claim of truth as Descartes' for his *cogito* will be unacceptable even in scientific endeavours, for the *analytic* geometrical propositions lack the factual dimension. In contrast to the Cartesian evidence which amounts to a mere consciousness (*conscientia*) and hence falls short of science (*scientia*) Vico proposes an action-based certainty: *veri criterium est idipsum fecisse*⁵⁵. With the affirmation that the criterion of truth is to have produced it Vico opts for a metaphysics based on the productivity/creativity of mind as in Geometry. Both the geometrical figures and mathematical numbers are mental products whose truth is fully accessible and demonstrable to mind.

However, a problem surfaces by accepting the criterion of truth proposed by Vico: if geometrical or mathematical constructs are true because they are mental products what reality can they claim for themselves? Are they not mere ideal things? Vico confronts this problem in a twofold manner. First of all he compares the clarity of metaphysical truth to light, which we apprehend only on the background of shadows. It is through the medium of truth made by man and as a difference to the metaphysical truth that we shall approach the eternal truth. In other words, notwithstanding man has not made metaphysical or eternal truth, it is accessible to him for the simple fact that it also is *made*. If thinking is *creative action*, what is brought forth in thought and insight should be something made; and since God is the *first maker* he, not *cogito*, becomes the first truth of all created things. This, in fact, does not offer much reality to what is made by humans, but distinguishes between *natural* and *mathematical* knowledge. The latter possesses exactness because man knows that he has produced the forms and numbers. A full identity between knowing and making exists only in the case of God. It is hence useless to employ a metaphysics of being or substance in explaining the process of human knowledge; it should be sought elsewhere. Consequently Vico distinguishes between the *mode* of production in reference to God and to man. Whereas the former generates, the latter makes: divine truth is *genitum*, human truth is *factum*. This amounts to employing a functional metaphysics alike Ficino's and unlike Descartes'. It differentiates between the mode of emergence of metaphysical and factually made truth; between the modalities of philosophical and scientific knowledge. It is not the being as such that cons-

55. *Liber metaphysicus*, p. 54/55.

titutes the object of knowledge, but the *manner how* things come into being. From this explanation it is possible to understand the gist of Vico's criticism of Descartes. He attacks both the static metaphysics of the clear and distinctive idea and the scientific method of deductive analysis. In fact Descartes offers only a mechanical explanation of extension which amounts to a quantitative change in bodies. In contrast Vico proposes a qualitative concept of motion and change in nature which should further account for the reality of man-made truth. The theory of metaphysical points and *conatus* addresses this problem.

In explaining linear motion and consequently all bodily extension, the seventeenth century thinkers postulate an impetus or force distinguished from the factual movement of bodies as responsible for all motion. Vico's acceptance and elaboration of this theory makes sense in the context of his functional metaphysics. Alike a mathematician Vico assumes limits of human knowledge which should not be transcended but acknowledged to mark the frontiers of thought⁵⁶. From a functional metaphysical perspective the Cartesian apprehension does not go beyond the clarity and quantity of individual natural things, and hence is content with the principles *of* things. Vico on the other hand attempts to capture the principles *of extension itself*, the dynamic form with which things come into existence⁵⁷. These principles are for Vico limit-concepts, since they distinguish the three dimensional substance from the metaphysical realm. Such are then the metaphysical points whose property is *conatus*⁵⁸.

What does all this mean to motion and quantity? Both the minimal extension and the least movement should not be explained mechanically, but conceived in contrast to *nothing*: point and impulse as principles of extension and movement respectively are infinite; both are limits of empirically measurable categories. This amounts to perceiving finite things in an infinite perspective. However, from a metaphysical point of view they are not simply limit-ideas but also *productive principles* or creative forces. Vico explains this point by referring to the infinite divisibility of a grain of sand. What this statement expresses is not a truth accessible by empirical division; it refers to a definite force in natural things which cannot be defined by natural sciences: there is a domain of truth in natural things accessible only to metaphysics. Vico presents thus his functional metaphysics as a guarantee to science. So it makes

56. Compare *Liber metaphysicus*, pp. 86/87.

57. See *Liber metaphysicus*, pp. 164/165; 58/59; & 40/41.

58. *Liber metaphysicus*, pp. 82/83.

sense to speak of nature as movement, whose ultimate ground is God: *Natura est motus; huius motus indefinita movendi virtus conatus; quam excitat infinita mens in se quieta, Deus. Naturae opera motu perficiuntur, conatus incipiunt fieri; ut rerum geneses motum, motus conatum, conatus Deum sequatur*⁵⁹.

Admitting that God is the ultimate ground of extension and movement Vico not only differentiates the created substances from the divine substance but, like Plato, also proposes geometry as a model of thought. The metaphysical point as indivisible principle illustrates the pattern of geometrical thought which consists essentially in *projecting and discovering*. Although Vico's argument resembles an ascent from representation to representability, his *pointe* is to prove the possibility of postulating an infinite indivisibility, for example, as the ground of Euclid's definition of a point (which does not have parts). The admission that metaphysical point and *conatus* are principles of extension and movement enables one to transcend these and to arrive at an idea of eternal, unchanging truth, which is identical to God. In fact, Vico projects his metaphysical notions on the theological conception of God - an attempt he considers helpful to conform philosophy to religion. These aspects of Vico's philosophy seem meaningful in affirming the real limits and possibilities of human knowledge; man who has not made the world has to understand it thanks to a metaphysics of mind, by projecting, deciphering and discovering the functional principles of the natural world. In other words, only in reference to the primary truth, God, all other truths and man himself can be adequately explained. And one arrives at the primary truth thanks to an eternal and unchangeable order.

Vico's axiom: *verum et factum convertuntur* has also another dimension which postulates a partial convertibility between *verum* and *certum*. Vico employs the concept of *certum* in the context of natural law and history. Its metaphysical relevance consists in linking positive law to the idea of right: i.e., facticity to truth and thereby to bring out the portent of historical certainty. In other words, he attempts to capture the positive law of different peoples as manifestations of an eternal, true right. Vico therefore speaks of *ius naturale gentium*, rather than of *ius naturale*. The expression *ius naturale gentium* refers to a social order or common nature of peoples. How the common nature of peoples constitutes itself, how historically consciousness of right emerges and develops in the world are questions to be answered in reference to *verum* and *certum*. From a metaphysical perspective Vico offers the principles of truth which exist beyond the order of natural things, but still govern them.

59. *Liber metaphysicus*, p. 90.

Vico's point is made clear by explaining the relationship between truth, certainty and facticity applied to law. Jurisprudence is based on intellect and authority; it is exercised correctly if it conforms to the facts. The intelligence required for a just execution of law is prudence or insight into the truth of things, and the authority referred to reflects the will of the law-giver, introducing a historical component. Since the execution of law consists in realizing the right both will and intellect have to conform to the facts. This amounts to attributing to the principles of jurisprudence a methodological profile: the relation between intellect and authority is parallel on the one hand to philosophy and philology (i.e. all human sciences), and on the other to truth and certainty. Between truth and certainty, there exists no contradiction but complementarity: the latter is part of the former. An exclusive dependence on certainty guaranteed by authority would make one a thorough pragmatist, and a similar reliance on truth supported by intelligence a philosopher. Both truth and certainty are interlinked through the ingenious method of conforming them to the factual reality. Facts can change and so the mind of the law-giver, namely authority, but the constitutive principle of conforming the right to the facts remains the same: *Mens legis est voluntas legislatoris: ratio legis est conformatio legis ad factum. Facta mutari possunt, et mens legis, seu voluntas legislatoris mutatur: conformatio autem legis ad factum mutari non potest, unde nunquam ratio legis mutatur. ... Mens legis spectat ad utilitatem, qua variante, variatur: ratio legis, cum sit ad factum conformatio, spectat ad honestatem, quae aeterna est*⁶⁰. Thus, it is the constitutive principle of conforming true and certain right to facts that remains constant, and consequently the structural net of truth and certainty also remain invariable. *Verum, certum* and the ingenious method of conforming these to the facts are the structural moments which confer constancy to the transcendental sense of right and law. In fact, Vico here reflects on the possibility of asserting justice as the fundamental condition both in finding truth and in the execution of law. His *pointe* is again primarily anti-Cartesian: the discarded moment of historical certainty in Descartes reappears now in a context of transcendental conditionality where from links both to the ideal and historical/positive levels can be established. Further, this theory of jurisprudence fits well within the philosophy of mind.

The human mind, in its structure triadic, is a mirror of the divine; its fundamental powers consist of *nosse, velle* and *posse*. Vico attempts to found the

60. *Opere di G. B. Vico*, vol. 2/1, p. 82.

knowledge of truth, the expression of authority and the ingenious method of conforming the true and certain to facts on the three elementary mental powers. Since he is also concerned with tracing the principles of all sciences to mind, *nosse*, *velle* and *posse* are considered simultaneously as principles of mind and of jurisprudence. And jurisprudence exemplifies all other disciplines: all science seeks truth, works with certainty and must be conformable to facts. That means also that all science can be traced back in its triadic form to the mind, the transcendental subject. It is for Vico the eternal order, infinite mind or God: *idea ordini aeterni est idea mentis infinitae. Mens infinita Deus est: igitur idea ordinis aeterni haec tria nobis una opera demonstrat: et Deum esse, et mentem unam infinitam esse, et auctorem nobis aeternorum verorum esse*⁶¹.

In this metaphysics of mind the idea of God functions as a limit-concept: God is infinite. The thinking, knowing and willing human subject is a finite mind tending towards infinity. Whence this human strife to infinity? Occasioned by *conatus*, understood now as *vis veri*. Besides being the motive force in nature the concept of *conatus* serves also to amplify the metaphysics of mind. It is for Vico the force which enables the weak to fight against the corrupt nature. Reinterpreting the theological concept of the tripartite divine image in man Vico makes the *vis veri* to engender *scientia*, *ars* and *sapientia*⁶². He thereby reinstates all the humanistic disciplines denounced by Descartes for their lack of veracity. It is the dynamic concept of truth which validates historical disciplines. All disciplines oriented towards unlimited *nosse*, *velle* and *posse* have in God, the absolute truth, their source; they further return to this source in circle and depend on it for their consistency. This means, for example in the field of jurisprudence, that the eternal and true right is right in temporal and historical clippings. In other words, the abstract natural right must be substituted with the temporal one. Further the concept of a historical development of natural right commands credibility.

Vico therefore accepts a distinction between early and later natural right (*ius naturae prius* and *ius naturae posterius*)⁶³, based on distinct mental stages and applied to distinct realms of life. Whereas the early natural right, viewing man as sentient-individual creature occupies with questions of marriage and descent, the later natural right, basing itself on the cognitive faculties of man discusses his social and political life. It thereby develops the previous norms

61. *Opere di G. B. Vico*, vol. 2/1, p. 42.

62. *Opere di G. B. Vico*, vol. 2/1, p. 49f.

63. *Opere di G. B. Vico*, vol. 2/1, pp. 76ff.

and customs especially in reference to state and society. Both - early and later natural right - evidence the historical natural right of the peoples; both describe the common, not individual, history of peoples. Vico's *pointe* is: both are realisations of a *conatus (vis veri)*; whereas one had its impulse in senses, the other had it in reason. The sense-based authority of the previous natural right is revised and substituted by a rational authority. Both, however, are valid historical expressions of the eternally true right. Consequently, it is the common sense (understood both as sensuous and rational), not individual claims, on which authority or lawfulness is founded. Vico develops this concept in the *New Science* and postulates a theory of three successive ages in the life of nations. However, in all his writings Vico lays emphasis not on the changing phenomena, but on the eternal order or structure lying behind them. For the conformity of mind to the latter alone can bring forth truth: *Verum gignit mentis cum ordine conformatio; certum gignit conscientia dubitandi segura. Ea autem conformatio cum ipso ordine rerum est et dicitur ratio*⁶⁴. The truth, for example, about the legal system shall be known only when its very constitution is recognized as the true order. Any postulate on the rationality of a legal order, according to Vico, will fall short of truth if it does not acknowledge its constitutive moment. This is applicable not only to all disciplines, but also to the constitution of man himself. And this leads us to the anthropological import of Vico's concept of order.

II.2. Order as a philosophical-anthropological concept

From the perspective of a philosophical anthropology Vico's concept of order is distinguished for two features: the emphasis placed on phantasy and the development of humanity traced to its very beginnings. The importance attached to the beginnings is testified by the workings of phantasy in the birth and growth of humanity. By placing phantasy at the emergence of humanity Vico on the one hand founds a sense-based, non-dualistic anthropology, and on the other hand incorporates the metaphysical-theological notions in the autopoietic conception of mind. Both these points are discussed below in the structure of phantasy. The action of phantasy in the beginnings of humanity is demonstrated in the genesis of ideas and of society. They take concrete form, for example, in the political systems from antiquity to our own days. Vico is

64. *Opere di G. B. Vico*, vol. 2/1, p. 35.

interested in providing a credible explanation of the variety of socio-political systems by tracing them back to the structure of human behaviour. Cultural variety has its basis on the primitive formalism of thought, and the concept of phantasy serves to substantiate this claim. Vico's key to this explanation is the imaginative universal, the primordial product of a tripartite phantasy.

In the following I discuss (i) the structure of phantasy which enables (ii) the production of imaginative universals. How these imaginative universals order life is demonstrated in their simultaneous genesis with the society. The pre-history of humanity, according to Vico, can be described as (iii) a structural development in three epochs: that of the gods, the heroes and men. Characteristic of the first two epochs is the imaginative universal, whereas the intellectual genera correspond to the age of men.

(i) *The structure of phantasy.* Vico's concept of phantasy implies three different faculties of mind, namely ingeniousness, imagination and memory (*ingegno, fantasia & memoria*)⁶⁵. Their close interaction and unity can be adequately explained if one understands phantasy as the *faculty of knowledge leading to action*. The term *faculty (facultas)* signifies not simply power, but above all spontaneity and productivity⁶⁶. Consequently invention, memory and imagination are attributed spontaneous and productive activity⁶⁷, they are hence compared to the pure act in God. That the humans are equipped with a tripartite phantasy means that the core of human actions alike the pure act in God is constituted of creative productivity. In as much as the memory preserves and reproduces the sense images perceived in the past it fulfills its own share of creative production. "*Memoria* in this sense is the power to bring to mind what is not before the mind, to find in the *here* the *not-here* and in the *now* the *not-now*"⁶⁸. The rest is done by imagination and ingeniousness. Whereas the former invents things by transformation and imitation, the latter discovers the new by joining together the discordant and separate into a unity. Remembrance, transformation, imitation, invention, discovery and unification constitute the different moments of the faculty *phantasy*. To these Vico traces the origin of the general concepts or imaginative universals which

65. Compare *Liber metaphysicus*, ch. 7. For a more detailed discussion see P. G. Pandimakil, *Das Ordnungsdenken bei G. B. Vico*, pp. 154ff. Also: Donald Philip Verene, *Vico's Science of Imagination*, esp. ch. 4.

66. *Facultas* is "*expedita, seu expromta faciendi solertia*"; further: "*una prontezza di operare*", *Liber metaphysicus*, pp. 118/119, 170/171.

67. *New Science* 819.

68. D. P. Verene, *Vico's Science of Imagination*, p. 104.

order the human world. Thus the human world begins with the united action of the tripartite phantasy⁶⁹.

In fact the first general concepts of thought emerge from the aforesaid initial moments of imaginative action, and *knowledge* begins with such sense-based concepts. The very first knowledge is imaginative and interpretative, and hence the *New Science* lays emphasis on the imaginative genera against the intelligible universals. Whereas the imaginative universals (*caratteri poetici, generi fantastici* or *universali fantastici*) are characteristic of the first two epochs of humanity, namely the age of gods and the age of heroes, the intelligible universals (*generi intelligibili* or *universali intelligibili*) typify the thought pattern of the third epoch, the age of men. But it does not mean that the imaginative genera ceased to exist or should do so in the last epoch. On the contrary they do form part of humanity, and an absence of phantasy will be detrimental to mankind's further existence. This is also the reason for Vico's assertion that the primary faculties of mind are corporeal and that thought in its initial stage has no other means of expression than phantasy, nor that humanisation would start without phantasy. The theory of the imaginative universal covers, thus, both the epistemological and existential spheres of life.

Knowledge engendered by phantasy is not rational, but corporeal⁷⁰. It comes closer to sensation than to reason, in as much as phantasy belongs to the primary operation of the mind. However, in allotting phantasy to the domain of sensation Vico does not, unlike Hobbes⁷¹, consider it common to all animals. It is for him, alike for Kant⁷², the *active* faculty which transcends the limits within which all animals are held. Phantasy, hence, becomes the distinctive feature of humanity. This amounts to say that the knowledge brought about by phantasy not only belongs to the domain of pre-rationality, but also that it is indispensable to human existence. For knowledge expressed in imaginative genera serves both mathematical operations as well as practical life. Vico's enquiry into the beginnings of humanity proves this claim by explaining how the first humans produce the imaginative universal or *mythos* of Jove which orders their lives⁷³. Evidently Vico's concern is with the begin-

69. *Liber metaphysicus*, pp. 127, 134, 216, etc.; cf. also: *New Science* 376, 816.

70. *New Science* 699.

71. Thomas Hobbes, *Leviathan* (vol. 3 of *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. William Molesworth, John Bohn, London 1839), pt. I, chs. 1 & 2.

72. Immanuel Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, A 7 (Werkausgabe, ed. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977), vol. 11/1, pp. 88-89.

73. The core of Vico's imaginative universal consists in a theory of metaphor set at the beginning of knowledge and action, whose specific character and full implications shall be discussed under the following heading, *the very first beginning*.

nings and accordingly the imaginative universal plays at this stage the central role both in theoretical and practical life. The intelligible universal, the generic concept of Aristotelian logic, serves only as a contrast.

Vico's thesis is that human *action*, and eventually humanity itself, begins with the production of images and metaphors. Action signifies here the *mental productivity* that engenders societal orders capable of acting upon day to day life. Images provide the *form* according to which actions are ordered. And it is the ordering of experience that produces the human world. Consequently, Vico's concept of action is closely linked with the making of history which according to the *New Science* transcends the conscious and rational intentions of man. Historical rationality can be understood only as *poiesis*. For what is produced, are images or ideas which normatively act upon human behaviour⁷⁴.

Thus by placing phantasy at the very beginning of humanity Vico can assign man a place beside God: "*ut Deus sit natura artifex, homo artificiorum Deus*"⁷⁵. It is the phantasy which makes man the author of the human world: *questo mondo civile egli certamente é stato fatto dagli uomini*⁷⁶. But how did man make this world? Vico finds the answer in the function of phantasy in human thought and action.

(ii) *The very first beginning*. Vico's description of the function of phantasy at the very beginnings of humanity is set against an imaginative empirical scenery that can serve as the zero hour: the time immediately after the biblical deluge. The choice has the advantage that at this point humans possess nothing other than sense faculties, and hence are described by Vico as the giants (*giganti*)⁷⁷. Endowed with robust sense and powerful phantasy man faces an inimical nature. Thanks to images engendered by phantasy he succeeds to assert himself, to order his passions and to establish a life-style. The normativeness and legitimacy of this primitive humanity is founded alone on the power of autopoietic images. They constitute the source of human customs (*umani costumi*) or institutions like religion, marriage and burial. Being principles (that is to say, *generative conditions*) of enduring life-style they are to be counted as anthropological constants. There exists a correspondence between Vico's primordial institutions, anthropological constants and Kant's

74. Compare *New Science* 376; Ferdinand Fellmann, "Der Ursprung der Geschichtsphilosophie aus der Metaphysik in Vico's Neue Wissenschaft", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987) 43-60, here: p. 56.

75. *Liber metaphysicus*, p. 126.

76. *New Science* 331.

77. Compare *New Science* 369, 370, 374, 375.

metaphysical ideas. I shall take this correspondence into account in the following discussion on the simultaneous genesis of ideas and society.

According to the *New Science* the *genesis of the first idea* or imaginative universal or *fable* occurs as follows: "... when at last the sky fearfully rolled with thunder and flashed with lightning, ... [t]hereupon a few giants, who must have been the most robust, and who were dispersed through the forests on the mountain heights ... were frightened and astonished by the great effect whose cause they did not know, and raised their eyes and became aware of the sky. And because in such a case the nature of the human mind leads it to attribute its own nature to the effect, and because in that state their nature was that of men all robust bodily strength, who expressed their violent passions by shouting and grumbling, they pictured the sky to themselves as a great animated body, which in that aspect they called Jove, the first god of the so-called greater gentes, who meant to tell them something by the hiss of his bolts and the clap of his thunder". "In this fashion the first theological poets created the first divine fable, the greatest they ever created: that of Jove, king and father of men and gods, in the act of hurling the lightning bolt"⁷⁸.

First of all, Vico attempts in this passage to set the phantasy so close to *sensation* that the genesis of idea can be traced back to its very roots. According to the *verum-factum* principle developed in *Liber metaphysicus* knowledge amounts to a creative activity of mind⁷⁹. Interpreting now action as productivity of mind Vico succeeds in establishing a relation between thought and sensation. From a purely epistemological perspective one might ask: what should the mind imagine in order to know the outside world? Or even, if knowledge of external reality is possible. Vico, unlike Descartes, does not put these questions, but asks: *how* the mind imagines in order to know? In other words, Vico does not ask *why*, but *how* knowledge is possible. The enquiry about the manner of knowledge leads to the answer that knowledge begins with the productivity of images or metaphors or imaginative universals. Consequently thought is transposed to the realm of action, and is understood as corporeal thought. This is the gist in defining phantasy as the faculty of knowledge leading to action.

Although phantasy is close to sensation, its activity differs from that of the senses. Unlike sensation, which is characterized by immediacy and particularity, phantasy possesses the very capacity to transcend these. It is evidenced in the activity of sensation common to animals and humans. Animal sen-

78. *New Science* 377 & 379.

79. *Liber metaphysicus*, ch. 1, sections 1-2 & 4.

sation consists in a current of impressions in “which each new sensation cancels the last one”⁸⁰. Similar was the plight of the first men whose minds were immersed in the particular. Thanks to phantasy a universal is formed out of the particular, rendering hence meaning to the immediate flux of sensation. “Meaning can be achieved only if a sensation can become a particular that is not cancelled by the presence of the next sensation. The mind can have something before it through its power to produce an identity. A sensation is apprehended as the being of the other sensation in the motion of the flux. The time of the flux is cancelled by a locus within itself. A single sensation becomes a permanent reference point of the flux of sensations which now have their being in it. Through this fixed point of sensation, or particular, the meaning of the flux can be repeatedly grasped”⁸¹. Precisely this is done in the formation of an image or metaphor: the meaning of the whole is found in a particular which is fixed and found again. According to Vico, fixation of the flux of sensation results through the gesture or mute sign, the primary form of speech preceding all thought⁸². This is not an issue of analogy, but of identity. Identity constitutes the fundamental principle of Vico’s theory of myth, and for this reason myth deserves the appellation of *vera narratio* or true speech. For the myth as imaginative universal identifies the particular sensation with the totality. Hence univocalness is assigned to the first myths. “In the fixing of sensation the meaning of the whole of the flux is found again in the single sensation. In this way a universality is achieved through the particular. An identity is made.”⁸³

In the *New Science* Vico introduces the image of Jove as the first po(i)etic character enabling the fixing of sensation among the first men. The particular sensation that brings a halt in the flow of sensations is thunder and lightening and the consequent corporeal reaction aroused by this physical phenomenon among the giants. According to Vico the first men imagined the sky to be an animated body which communicates with them through the signs of thunder and lightening. “This first thought is the thought of Jove as an active moving body that shouts back to their shouting with the original shout. Jove calls attention to himself as the largest of the *giganti* by his powers of light and

80. *New Science* 703.

81. D. P. Verene, *Vico’s Science of Imagination*, p. 82. Verene’s interpretation is based on the process of *Wiederfinden* (finding again) described by Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, III, 108 & 124.

82. *New Science* 446.

83. D. P. Verene, *Vico’s Science of Imagination*, p. 83; cf. *New Science* 403.

sound. The divine arrives in noise. His body flashes and shakes and the bodies of the giants shake with sympathetic motion out of fear. Jove is not an alter ego, but a vast body to be feared".⁸⁴ In fact, the first thought is the discovery or better the invention of the *Other*. It is the result of the giants' attempt to integrate the unknown external phenomena in their world of experience. The primitive man explains the natural phenomena by attributing their causes to a being like himself⁸⁵. He rediscovers the image of Jove every time the sky thunders and lightens up. Phantasy thus provides the means to order the experience.

Further, by discovering Jove in the skies the giants discover themselves. The self-discovery of man begins with the awareness of sky as a body of different order. With this first distinction of thought, in capturing the difference between earth and sky, the primitive man comes to understand where he belongs to: he is of the earth. Moreover he recognizes the other sphere of the universe which the vast body of Jove occupies. Once this distinction forms part of the consciousness, it is possible to order the realities of the world. Such ordering corresponds to the pattern of thought or mentality of the first epoch⁸⁶. This takes us to the genesis of society which cannot be separated from the spontaneous production of ideas.

Alike idea, society also emerges thanks to phantasy. Both can be traced back to the anthropological constant, *fear*. Fright or fear, *spavento* or *timore*, occasions ideas and institutions on which society is founded. Neither the imaginative universal nor the institutions arise as answers to particular problems raised by the humans, they are spontaneous creations; they have their roots in human passion. Schematically the correspondence between ideas, institutions and anthropological constants can be given as follows:

Metaphysical Ideas	God	Freedom	Immortality
Institutions	Religion	Marriage	Burial/property
Anthropological Constants	Fear	Fear and Shame	Fear, Shame and Embarrassment

84. D. P. Verene, *Vico's Science of Imagination*, p. 84; cf. *New Science* 377.

85. It is the result of human ignorance, for "man makes himself the measure of all things" and "judges by what is familiar and at hand". *New Science* 120, 122.

86. See below: *The Three Ages of Man*.

According to Vico's description in the *New Science*, it is fear which initiates religion, leads to marriage and is associated with burial⁸⁷. Although fear is manifested differently in all these three cases, it forms the common denominator in the emergence of patterns of behaviour which constitute the institutions. In the case of religion the fear of Jove is quite real and tangible, for to the giants the sky "was no higher than the mountain peaks"⁸⁸. So the fear of their own bodies causes them to apprehend the vast body of Jove itself. In the case of marriage the giants are afraid to satisfy their lust in the sight of heaven, and hence retreat into the caves, each one with his companion thus giving rise to a constant relationship⁸⁹. Fear forms also part of the institution of burial, for sacredness is associated with the burial places. Moreover there is the real danger of losing one's habitat, which eventually is secured, argues Vico, with the burial: "by the graves of their dead the giants showed their dominion over their lands"⁹⁰. Thus the fear of losing one's *self* (body), one's *companion* and one's *possession* is essential to the emergence of the primordial institutions.

The mortal terror or fear which Vico here addresses is *sui generis*: "not fear awakened in men by other men, but fear awakened in men by themselves"⁹¹. This autopoeitic fear touches their whole being, but its source is an "immediate beyond": It is present every time the sky thunders and lightens up⁹². And it builds up the mind and body of the giants in such a manner that they become humans. It is a formative passion which imparts motion to their bodies: they do not flee away from, but *mimetically* reproduce the celestial motion. This bodily motion is reflected in gesture which, as was mentioned above, helps to fix the flow of sensations and enables them to apprehend the primordial distinction between sky and earth. Further: "The ability to fear and fear again in the same way produces a common point of focus, an object, and a common form of feeling among the giants. They feel the same thing in the same way. In this constancy of feeling induced by fear human society is born"⁹³. The birth of society out of the primordial fear renders man a place in the universe; man after the biblical deluge was 'thrown' in the world, he was disoriented. All this comes now to an end: man defines himself against the

87. *New Science* 712, 1098 & 529.

88. *New Science* 379.

89. *New Science* 504.

90. *New Science* 531.

91. *New Science* 382.

92. *New Science* 387.

93. D. P. Verene, *Vico's Science of Imagination*, p. 91.

Other, and consequently he is no more a nomad. Thus the primordial fear transforms man both externally and internally.

Vico argues that men after the biblical deluge lacked the *fear of God*, and without the *fear of the gods* they were giants. Once fear was instilled, they assumed normal stature: "It was by becoming imbued with this cleanliness of body and this fear of gods and of fathers – in both cases a fear we shall find amounting to terror in the earliest times – that the giants diminished to our normal stature"⁹⁴. Fear, working on body, is also the beginning of divination and sacrifice for which the sacred ablutions are prescribed. But the same fear helps also in engendering the notion of goodness. It is the result of a transformation process, a transference of meaning alike the formation of the grammatical conditional⁹⁵. According to Vico the giants feared "the false divinity of Jove because he could strike them with lightning"⁹⁶, but he did not. "From the first great benefit he conferred on mankind by not striking it with his bolts, he received the title *Soter* or saviour"⁹⁷. Confronting the possibility with the actuality engenders meaning. Transformation of body represents also mental transformation and altered forms of relationship with oneself and the outside world.

This point is of importance in the theological context in which Vico narrates the genesis of ideas and society. The genesis of pagan religion is a providential act. Since fallen man lost the idea of God, he lost his nature, deteriorated to the state of animals, and providentially created *gods* for himself out of fear and curiosity, both of which are products of ignorance. Fear, curiosity and ignorance constitute thus the psychological basis of the primitive religion. They are the providential means to make a *sapiens* out of the *stultus*⁹⁸. By fearing false divinities which he himself invented man slowly recovers his nature.

From a theological perspective the recovery of human nature is the issue also of the primary customs of marriage and burial. Alike religion marriage has its roots in fear. But Vico now introduces a new element, *shame* which working together with fear produces the institution of marriage. Shame can be considered as an innate impulse of man; the autopoietic idea of God enables man to give new direction to the natural impulse of shame. The result is

94. *New Science* 371; see also 369 & 381.

95. Compare Ferdinand Fellmann, "Vico und Kant auf dem Wege zur historischen Vernunft" (unpublished manuscript, Münster 1990), p. 13f.

96. *New Science* 385.

97. *New Science* 379.

that humans become modest and moderate in the exercise of their sexuality. Precisely this exercise of shame under the fear of gods signifies for Vico the first act of human liberty⁹⁹. Settlement follows such modest unions blessed by the divinity. Thus religiously sanctioned ownership of property is represented by the customs of burial. For a human society both incest and unburied decaying bodies will be abhorrent¹⁰⁰. Or, in other words, it is absurd to talk about institutions or society of giants. Burial customs ascertain, according to Vico, the sovereign dominion of primitive man over his lands. And consequently the immortality which the custom of burial perpetrates is more that of the family rather than that of the soul. Vico attaches so great an importance to the custom of burial that he finds *humanitas* as a derivative of *humare*, to bury¹⁰¹.

Briefly, the primitive man wandering about the forests discovers himself thanks to his phantasy which pictures the sky as the vast *other* body communicating with him in thunder and lightening. The image of Jove born out of autopoietic fear brings an end to the nomadic life of man binding him to a place and to a person. Vico's emphasis on the primordial fear which orders human life with the appearance of institutions seems to suggest that it is the necessary condition in any first thought. However, one might ask how these institutions could succeed in establishing an enduring form of life. Or, how phantasy images could render normativeness and legitimacy to behaviour? The answer consists in the specific nature of human activity: the primitive man believed unreservedly in the self-made images: *fingunt simul credunt-que*¹⁰². It is this belief which constitutes the most effective means in the production and conservation of life-styles. That is to say, a reflective transparency is not an attribute of Vico's phantasy, and consequently it defies all manipulation. Further, it is a collective social organ, unlike the artist's individual imagination, and does not distance itself from the subject. And this enables Vico to describe the development of humanity in terms of a history of mentalities in which patterns of thought and social behaviour correspond each other.

(iii) *The Three Ages of Man*. In consonance with the above description of the emergence of humanity, the *New Science* provides a developmental history of human nature. Unlike his contemporaries Vico attributes this deve-

98. See: M. Lilla, *G. B. Vico*, p. 161; also below p. 355 f.

99. *New Science* 1098.

100. *New Science* 336 & 337.

101. *New Science* 12, 357.

102. *New Science* 376.

lopment to a human nature functioning differently in the various epochs. "These are: (1) The age of the gods, in which the gentiles believed they lived under divine governments, and everything was commanded them by auspices and oracles, which are the oldest institutions in profane history. (2) The age of the heroes, in which they reigned everywhere in aristocratic commonwealths, on account of certain superiority of nature which they held themselves to have over the plebs. (3) The age of men, in which all men recognized themselves as equal in human nature, and therefore there were established first the popular commonwealths and then the monarchies, both of which are forms of human government"¹⁰³. Each epoch is characterized by the particular human nature to which actions are referred. Thus feeling, thought and action of the primitive humanity is greatly different from that of contemporary man¹⁰⁴. In taking account of this fact one not only avoids the pitfalls of ethnocentrism and anachronism, but also correctly interprets the correspondence between ideas and actions. For the various epochs of man signify forms of mind which legitimize and motivate actions.

The epochs or mentalities constitute a unity in as much as they epitomize the self-consciousness of men living in this period. This is demonstrated through a congruence of ideas, customs and actions¹⁰⁵. The unity of each epoch is represented in the poetic characters, concrete expressions of the imaginative universals, which evidence the particular form of thought. Mythical form of thought is common both to the first and second epochs, whereas rational form of thought is specific to the third. This contrast between the last human nature against the first two does not mean a total separation of the natures, but only different perspectives. All together form the *one* human nature. Thus from a political perspective unreflected equality constitutes the hallmark of the age of the gods, war and division that of the age of the heroes and the reestablishment of equality that of the age of men¹⁰⁶. Vico's interest lies more in accounting for the *difference* in human behaviour in various periods and cultures, by showing how the different attitudes do form essential part of humanity itself. This is the point in emphasizing the mythical form of thought specific to pre-historic humanity.

103. *New Science* 31.

104. *New Science* 375f.

105. *New Science* 368.

106. See Vittorio Hösle, "Vico und die Idee der Kulturwissenschaft" (Introduction to the German translation of Vico's *New Science*. In: G. B. Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, transl. by V. Hösle & C. Jermann, F. Meiner, Hamburg, 1990, vol. I, pp. XXXI-CCLXXVII), here p. CXL.

The mythic form of thought engenders a truth whose evidence consists not in association (which has to do with alternation), but in identity (which has to do with simultaneity) exemplified by the image of Jove. Vico interprets this identity as a transformation of man into thing, precisely because he does *not* understand: “when man understands he extends his mind and takes in the things, but when he does not understand he makes the things out of himself and becomes them by transforming himself into them”¹⁰⁷. By becoming the thing the mythical thought achieves an interpretation of the reality as a meaningful totality.

According to Vico the immediate correspondence between subjective sensation and mental image constitutes the *truth of the senses*, produced by the primitive humanity. Given its ignorance the humanity at this stage is capable of only such a production. But it is a *formal* truth in the sense of total identity between sensation and judgement. The formal truth of the myths is guaranteed by the truthfulness of the primitive human nature, or by its incapability of producing a mental image deviant from sensation. Such is the truth associated with Jove. The image of Jove and its truth can be challenged by other images produced by the same humans or the same images produced by a different set of humans. Vico’s solution to the plurality of images in a single subject consists in the statement that “whatever these men saw, imagined, or even made or did themselves they believed to be Jove; and to all of the universe that came within their scope, and to all its parts, they gave the being of animate substance”¹⁰⁸. By producing a uniform totality the mythical consciousness preserves its claim to truth. With regard to the plurality of subjects Vico introduces the concept of common sense, which is “judgement without reflection, shared by an entire class, an entire people, an entire nation, or the entire human race”¹⁰⁹. The fact that all participate in the same mental image renders it true¹¹⁰, and makes it effective for the whole epoch.

In spite of this fact neither the mythical truth nor the mythical form of thought is comprehensible to us. For independent of any factuality to which the image might refer to, the mythical thought attributes an *inner truth* to the mental image. This is the specific characteristic of imaginative universal for which Vico considers it a po(i)etic truth. He writes, “if we consider the matter well, poetic truth is metaphysical truth, and physical truth which is not in conformity with it should be considered false. Thence springs this important

107. *New Science* 405.

108. *New Science* 379; see also: 120, 508 & 702.

109. *New Science* 142.

consideration in poetic theory: the true war chief, for example, is the Godfrey that Torquato Tasso imagines; and all the chiefs who do not conform throughout to Godfrey are not true chiefs of war"¹¹¹. The point is that Godfrey is not an abstraction, but an ideal portrait, and the individual is identified with this ideal. The myth provides the ideal type to which individuals have to conform. Thus mythical truth attains the status of metaphysical truth: the individual does not have a being other than that of the type. It is this metaphysical character of the mythic form of thought which validates the actions of the primitive humanity in the first two epochs. In other words, a mythical rationality forms the basis of primitive thought and action.

However, expressions of mythic rationality differs considerably in the age of the gods and that of the heroes¹¹². Whereas the men in the first epoch formulate imaginative universals out of the immediately experienced forces of nature or of physiology such as the thunderous sky and the sexual impetus, the heroes give form to human qualities¹¹³. There is a notable shift from the inanimate to the animate world, or better from the unqualified *Other* to the *other* person. Jove and Juno, Achilles and Ulysses, for example, represent respectively the poetic characters of each epoch. In general, men of the first epoch attribute a substantial *equality* to the whole universe, while the heroes of the second epoch emphasize the *difference* among men. They consider themselves to be of divine origin, and make this *natural nobility*¹¹⁴ a point to distinguish themselves from the plebeians. The conception of equality in the age of the gods is, as already mentioned, unreflective in contrast to the same rational notion in the age of men. Thus the self-consciousness of humanity moves from credulity through assertiveness to reason. Parallel to this is also the development from a collective to individual consciousness all of which is expressed in the distinction between imaginative and intellectual universals.

In reasserting the imaginative universal Vico claims to reinstate the human nature in its entirety. For the three-part structure of human society would run the risk of disintegrating if the imaginative aspect is disregarded. This takes us to the political ethics of the *New science*, which challenges some of the rational theories of Vico's contemporaries.

110. That this participation can be understood as a common, corporeal motion is Verene's thesis discussed above, see p. 356

111. *New Science* 205.

112. *New Science* 31-40; 915-979.

113. *New Science* 933-934.

114. *New Science* 917.

III. ORDER AS THE UNITIVE CONCEPT OF VICO'S PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

The discussion of the concept of order has been centred hitherto on the metaphysical, epistemological and anthropological aspects which account for both the cultural differences of humanity and the specificity of human nature. However, it is the socio-political moment that Vico emphasizes and the primary institutions are examined from this perspective. Consequently if we intend to speak of a unitive concept of order in Vico's anthropology it must explain how the aforementioned realms are integrated in it. Such an explanation seems possible at least on two grounds: the constancy and recurrence of history. History for Vico is both autopoietic and self-regulatory, but both its creativity and lawfulness are expressions of *sapienza*. And it is from the perspective of wisdom that order achieves the status of a unitive concept.

Vico attributes the emergence of the primary institutions to *sapienza volgare* or *poetica*. According to their manner of coming into being the "history of the institutions", which are "universal and eternal", proceeds "without human discernment or counsel, and often against the designs of men"¹¹⁵. The concept of ideal eternal history constitutes the highest generic term of order for Vico; it includes the notions of course and recourse as well as those of fulfilment and downfall. All these find their plastic expression in the image of the ideal state. Although the concept of an ideal state might be traced back to the Platonic *Republic*, Vico's defence of it seems to emphasize justice, which constitutes and preserves the society. Hence in conjunction with the concept of order the *New Science* proposes a political ethics, which even at the risk of ignoring the individual exalts the humanity as a whole.

But in what sense is Vico an ethicist? Not in the manner of Kant. His is not an ethics of duty, but a *dogmatism* of attitudes. Nonetheless the dogmatic framework provides important insights even for the modern society. In order to substantiate this claim I shall discuss the implications of Vico's socio-political ethics under the following headings: (i) *Ideal eternal history as socio-political ethics*, (ii) *Political virtues and commonwealths* and (iii) *A note of warning and reassurance*. This should serve us to determine the extent of Vico's concept of order.

(i) *Ideal eternal history as socio-political ethics*. Vico explains the central position attributed to the ideal eternal history in the *New Science* as follows:

115. *New Science* 342.

“Now, in the light of the recourse of human civil institutions ..., let us reflect on the comparisons we have made throughout this work in a great many respects between the first and last times [-that is, between those] of the ancient and modern nations. There will then be unfolded before us, *not the particular history* in time of the laws and deeds of the Romans or the Greeks, *but* (by virtue of the identity of the intelligible substance in the diversity of their modes of development) *the ideal history of the eternal laws* which are instanced by the deeds of all nations in their rise, progress, maturity, decadence, and dissolution [and which would be so instanced] even if (as is certainly not the case) there were infinite worlds being born from time to time throughout eternity”¹¹⁶. This design of ideal eternal history is multidimensional. First of all it signifies the *course* the nations run, which Vico constructs after the model of *Greco-Roman* history. It is simultaneously both synchronic and diachronic; conformity and sequence constitute its two characteristic moments. In Vico’s transformation the particular Greco-Roman account attains the character of a *structural* history narrated by the poetic or mythological characters such as Jove, Diana, Apollo, etc. Secondly, the ideal eternal history possesses a *nomothetic* dimension, which is confirmed by the *recourse* the nations run. Course and recourse proceed according to laws immanent in the corresponding societal structure. In accounting for the regularity of *corsi e ricorsi* Vico introduces the medieval institutions which amplify the Greco-Roman model into *European* history. Thirdly, Vico claims the ideal eternal history to be *universal*, and thus makes it the model to understand and the criterion to judge the particular histories of various nations. The ideal historical process which extends to all never comes to rest until its *end*, namely the attainment of full justice is realized. Hence from a universal perspective the most salient feature of the ideal eternal history is its *ethical* dimension. Consequently the ideal eternal history which Vico employs as a model to interpret the particular histories of the nations should also serve as a guideline to humanity. In effect, it is a *theoretical construct* which not only orders the particular histories but also avails as the medium to understand them, and as such cannot but be pluridimensional.

How the pluridimensional model of ideal eternal history functions as an interpretative instrument is best demonstrated in the three-structure prehistory provided by Vico. The ideal history of the three ages of man can be schematically given as follows¹¹⁷:

116. *New Science* 1096; my italics.

117. Numbers in square brackets refer to paragraphs in the *New Science*.

<i>IDEAL/ROMAN HISTORY</i>	<i>NATURAL THEOGONY</i> [7]
BESTIAL AND FERINE STATE	
Giants	Atheists [369]
<i>Process of Humanization:</i>	
THE AGE OF THE GODS	
<i>Formation of Family:</i>	
Religion	Jove [502]
Marriage	Juno [511]
<i>Formation of the Sense of Property:</i>	
Settlements	Diana [528]
Burial	Apollo [533]
Cultivation	Vulcan, Saturn & Vesta [549]
<i>Formation of State:</i>	
Asylums	Mars [562]
Serfdom	Venus [562]
THE AGE OF HEROES	
<i>Class struggle:</i>	
Aristocratic league	Minerva [589]
First agrarian law (bonitary)	Mercury [604]
Foreign wars and colonization	Neptune [634]
Second agrarian law (quiritary) and right of <i>connubium</i>	[598]
THE AGE OF MEN	
Democracy and monarchy	[1008, 1087]

What this schema of ideal eternal history presents is “a determinate sequence of human feelings of necessity and utility (i.e. judgements of common sense), and an equally determinate sequence of imaginative deities by which early man represents to himself”¹¹⁸. In understanding this sequence as “a rational chronology of the poetic history of gods”¹¹⁹ Vico assigns to the

118. Leon Pompa, *Vico: A Study of the 'New Science'* (Cambridge University Press, London 1975), p. 102. See also Mark Lilla, *G. B. Vico. The Making of an Anti-Modern* (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1993), esp. pp. 152-203.

ideal eternal history the attribute of an *apodictic a priori*¹²⁰. As a result the ideal eternal history can not only interpret but also foresee the particular historical order of any nation, once the “proper times and places” of the present institutions and “the human necessities or utilities of social life” are given. For “the course of the institutions of the nations had to be, must now be and will have to be” according to the ideal eternal history set by the *New Science*¹²¹. This conception of the ideal eternal history as an absolute model of development affirms that the particular histories of nations *formally* conform to the ideal order and it is to be found partially in the manifold histories of various nations¹²². Consequently the ideal eternal history can be constructed from the empirical facts known to us, and it obeys laws verifiable in the social history. In the *New Science* Vico constructs the primary stages of the ideal eternal history following the ideal-typical pattern provided by the poetic characters. The construction of that part of ideal history governed by the imaginative universals is the greatest credit Vico justly claims for his science. But how can this partial reconstruction of the ideal history be of paramount importance to humanity? The answer consists in Vico's political ethics.

(ii) *Political virtues and commonwealths*. The context against which Vico's political ethics emerges to the forefront is the theological-metaphysical dimension of the *New Science*. Vico's giants, the “founders of gentile humanity”¹²³, represent the fallen man deprived of rationality, customs and piety. With the introduction of the fear of gods, and the consequent emergence of customs or institutions, humanity exercises an imaginative rationality or poetic wisdom on which the first two epochs are founded. Life in accordance with these institutions is necessary so that a political society comes into existence. The age of the gods marks the important phase of the crystallisation of human institutions –religion, marriage and burial/property– which precede any political contracts. This is the gist of Vico's answer to the political theorists of his time like Thomas Hobbes when he writes: “without religions no commonwealths can be born, and if there were no commonwealths in the

120. That is to say, “ein absolutes Entwicklungsmuster ..., von dem a priori gewiß ist, daß es dem empirischen geschichtlichen Wandel zugrunde liegt” V. Höhle, “Vico und die Idee der Kulturwissenschaft”, p. CXV.

121. *New Science* 344, 344 & 348.

122. “This was the order of human institutions: first the forests, after that the huts, then the villages, next the cities, and finally the academies. ... The nature of peoples is first crude, then severe, then benign, then delicate, finally dissolute” *New Science* 239, 242; see also 22 & 241.

123. *New Science* 369.

world there could be no philosophers in it”¹²⁴. In other words, a rationality of ‘common sense’ must precede the rational politics.

Senso comune or common sense, already referred to as the social organ of nascent humanity¹²⁵, has a theological basis. It is “the social expression of divine *conatus*, and begins in a drive to share experiences with others”¹²⁶. In this connection *conatus* represents the divine force or drive present in the fallen man to lead him indirectly to his good. It is individual in character, but applied to the society achieves now a wider meaning. The individual choices of fallen man remains irrational, *stultus*; they cannot lead him to his good. But once the choices arise from common instincts producing a common image affecting all alike they can serve as pointers to truth, freedom and well-being. Hence Vico writes: “Uniform ideas originating among entire peoples unknown to each other must have a common ground of truth. This axiom is a great principle which establishes the common sense of the human race as the criterion taught to the nations by divine providence to define what is certain in the natural law of the gentes”¹²⁷. Common sense as an instrument of discernment prompts man to society by co-ordinating his actions and thus engendering the institutions. Once in society these institutions achieve constancy and hence can be retraceable in history. The system of institutions represents the social wisdom which is linked to individual common sense. It is the working of common sense in different levels which Vico finds in the emergence of political virtues attributed to the “good honest men” who constitute “the true natural aristocracy”¹²⁸.

Vico’s thesis that a natural aristocracy forms the basis of civic society has various implications. In exalting the nobility of spirit and in considering it as the distinctive mark of primitive political society he takes sides with a social order which emphasizes the mental sphere. The perfection and permanence of the society would thereby depend on how far the institutions are capacitated to form and command the spirit of man. Unlike the rationalists of his time what Vico discovers and advocates as the inevitable force to form the society is the autopoietic image, such as that of Jove. It is important to note how this image works in forming man. Unlike in the Platonic allegory of the cave where one comes across the ideas on walking out of the cave and encounte-

124. *New Science* 179; see also 1110.

125. See above p. 358.

126. M. Lilla, *G. B. Vico*, p. 156. See also above: II.1: “Order as a metaphysical-theological concept”.

127. *New Science* 144-145.

128. *New Science* 1097.

ring the Sun of truth, the formative virtues of Vico's civic republic are acquired *in the cave*. The political virtues of the founders of the commonwealth are intimately tied to their *concrete* lives led under the tangible image of Jove. Permanence in the terror of Jove engenders permanence at a place and with a partner. Thus Vico overcomes the mere ideality of the Platonic State. Consequently the institutions of the primitive humanity undergo a functional interpretation: they answer to the needs of man. But Vico takes them farther. Although the institutions respond to the individual needs of each person, they lead him beyond himself and his punctilious existence. That is to say, the emergence of political society, or of political virtues, cannot be fully explained by referring back to human needs. There is something 'more' to it which Vico attributes to the divine providence.

Irrespective of how one would interpret Vico's concept of providence, the political ethics of the *New Science* envisions an unknown and unintentional process whose primary end is "to preserve the human race upon this earth"¹²⁹. And this is possible only by establishing a social order with firm basis on human creativity and aspiration. The argument can be expressed succinctly as follows: "*without order* (which is to say without God) human society cannot stand for a moment"¹³⁰. And this truth is verified in the feral wanderings of fallen man after the deluge. Deprived of order men were doomed to live like wild animals. To save mankind from this bestiality "divine providence initiated the process by which the fierce and violent were brought from their outlaw state to humanity and by which nations were instituted among them. It did so by awaking in them a confused idea of divinity, which they in their ignorance attributed to that to which it did not belong. Thus through the terror of this imagined divinity, they began to put themselves *in some order*"¹³¹. The result of such an order was the *family republics*.

The rudimentary form of political organization which the primitive humanity could bring forth is conceived as the result of the constancy of its institutions. What provides this constancy? Vico writes: "Thus providence ordained certain household commonwealths of monarchic form under fathers (in that state princes) *best in sex, age, and virtue*. These fathers, ... must have formed the first natural orders, as being those who were pious, chaste, and strong"¹³². The first 'political' organization was the family headed by the *best*

129. *New Science* 1108.

130. *New Science* 1100, my italics.

131. *New Science* 178, my italics.

132. *New Science* 1098; see also 516; my italics.

man. The fallen humanity attains a socio-political structure when it *reacquires* the virtues of the senses. It must have been these virtuous men, argues Vico, who became the pillars of the civil sovereignty. Consequently the family, not the feral state of humanity, forms the basis of polity. Unlike other socio-political theorists of his time Vico interposes family between the feral state and the political order. It would only amount to anachronism to consider that solitary man passed directly to polity; formation of cities was preceded by family republics. Since families could not be formed without religions taming man through shame and teaching him his duties, the insistence on family confirms also the order of events which Vico discovers in the ideal history¹³³.

At the point of transition from family republics to heroic commonwealths Vico places asylum which shows also his deviance from classic and contemporary political theorists. Discarding equally the Aristotelian view that family and polity are natural extensions of human sociability and the Hobbesian position that politics pacifies human bellicosity, the *New Science* describes that not all of the humanity lived in family republics, a part remained still giants and challenged the establishment. Consequently there arose two classes of families: those who could resist the unruly and those who had to flee from them. "Thereupon the strong, with a fierceness born of their union in the society of families, slew the violent who had violated their lands, and took under their protection the miserable creatures who had fled them"¹³⁴. However due to their crude mentality the strong could not consider the weak their equals which occasioned the establishment of serfdom, and consequently there emerged the two class society typical of the heroic republics. From the perspective of a political ethics it is important to note that the strong in the family republics not only identified nobility, beauty and virtue but also appropriated them exclusively to themselves. Their unwillingness to recognize the political virtues of the weak is reflected in the poetic character, Venus. For there are two Venus according to the two different representations, one by the heroes and the other by the serfs¹³⁵. In spite of the birth of a political family thanks to the reacquisition of *piety, modesty and cult* (of the dead) the first republic is imperfect for its lack of common interest and ignorance of political equality. It should therefore develop further, and the next stage is represented by the heroic commonwealths.

133. See above p. 364.

134. *New Science* 553.

135. *New Science* 560, 568-569, 579-581; see also M. Lilla, *G. B. Vico*, pp.176-181.

The *heroic commonwealths* alike the heroes themselves are intermediary stages, and hence do not possess fully the political virtues. Although the hero is no more fearful but *self-assertive*, his sense of self-consciousness and self-sufficiency often borders on cruelty, rigidity and injustice. Due to his ignorance he cannot comprehend the injustice and economic inequality against which the serfs rebel. They want to share with the heroes equally in religion, marriage and property in a manner that goes beyond the extended family structure, and the heroes are unwilling to comply with this demand. Vico sets at this point the orders of the nobles, which emerge out of private interests.

“For ..., under pressure of emergency, the heroes must by nature have been moved to unite themselves in orders so as to resist the multitudes of rebellious famuli. And they must have chosen as their head a father fiercer than the rest and with greater presence of spirit. Such men were called *reges*, kings, ... Such was the generation of the heroic kingdoms. And since the fathers were sovereign kings of their families, the equality of their state and the fierce nature of the cyclopes being such that no one of them naturally would yield to another, there sprang up of themselves the reigning senates, made up of so many family kings. They found that, without human discernment or counsel, they had united their private interests in a common interest called *patria*, which, the word *res* being understood, means “the interest of the fathers”. The nobles are accordingly called patricians, and the nobles must have been the only citizens of the first *patria*, or fatherlands”¹³⁶. In order to safeguard their privileges against the serfs the ‘solitary sovereigns’ align together in orders based on nobility, a providential event leading to the formation of an independent polity.

The second form of commonwealth exemplifies the development from a biological family to a political structure, an aristocratic league, and consequently the interests safeguarded are not motivated by familial affiliation. Vico’s emphasis lies in verifying the Roman political system, but he also advances the hypothesis that this political structure is reflected in the economic class system of heroes and serfs. Unlike in the family republic the heroic virtues of *strict authority, vigilance and strength* produce in the second republic both external and internal conflicts. That the aristocratic league would employ the rule of force against all outside it is demonstrated by the external conflicts: wars and colonization, which however brings in positive results such as commerce, military and government¹³⁷. Rule of force is the characteristic of

136. *New Science* 584.

137. *New Science* 637-639, 132.

this period, which for Vico forms part of the natural development in establishing equality. Thus the plebs, acquiring self-consciousness, demand equality with the heroes. Their demand is not easily granted. The internal conflict owing to the non-recognition of equal rights for the serfs slows down momentarily by the introduction of what Vico calls ‘the first agrarian law’¹³⁸, a social contract which grants partial ownership to the plebs. Politically the importance lies in its trans-familial structure. Vico would now conceive the plebs as an oppressed but politically organized group capable to defend their rights. A society of two classes each vying for public power is the political scene of the heroic commonwealth. The conflict ends when the plebs are granted *connubium* and thereby the full property rights. From the perspective of a political ethics the second commonwealth is of importance on two accounts: the emergence of law and the formation of a sense of public interest. None of these is planned by the parties concerned, but both introduce them into a socio-political order wider than they hitherto imagined or lived. The heroic virtues are necessary to defend and consolidate the primitive institutions. But even the heroes have to go farther in order to achieve full humanity: they have to recognize the non-heroic virtues of the weak, and have to count the serfs as their equals. With this begins the last and final commonwealth.

The *civil commonwealth* marks the endpoint of humanization. “In such commonwealths the entire peoples, who have in common the desire for justice, command laws that are just because they are good for all”¹³⁹. Although this description of the civil commonwealth is scanty Vico makes the point that with the achievement of rational principles man has reacquired the status of *sapiens*. Consequently the civil commonwealths function with a different set of rights and laws than that of the previous ones. Being *intelligent, modest, benign and reasonable* man now recognizes for laws conscience, reason and duty. A rough social equality is recognized, and the laws are applied with greater attention to particular cases. Such a civil commonwealth “impassioned for justice” was the ancient Roman republic in the time of Scipio Africanus. Roman republic constitutes, in effect, the concrete realization of the ideal civil commonwealth envisioned by Vico. But the Roman republic fell, and Vico draws from it conclusions applicable to the whole humanity.

(iii) *A note of warning and reassurance*. In considering Rome as the paradigmatic commonwealth Vico makes a subtle distinction between the early and later republics. It is the first republic of heroic families which he praises,

138. *New Science* 597f.; for a detailed description see M. Lilla, *G. B. Vico*, pp. 187f.

139. *New Science* 1101; see also 918, 931, 935-936.

and against which the later republic is evaluated. The praiseworthy model of Roman republic consists of Rome rising from patriarchy to monarchy and ending with the conversion of Constantine, and the consequent providential introduction of the 'true religion'. According to Vico this republic is governed by traditional wisdom, a principle radically different from that employed in the later republic, namely reason and liberty. Vico asks how Rome could have fallen when it in fact attained the peak of civilization, when it was the epitome of political virtues. His answer is an attempt to point out the dangers inherent in the process of political liberalization and enlightenment.

Among the various reasons to which the fall of Rome is attributed the most important for Vico consists in "the barbarism of reflection" which represents the ultimate stage of decadence of the civil commonwealth. It begins with "each man thinking only of his own private interests" and living "like wild beasts in a deep solitude of spirit and will, scarcely any two being able to agree since each follows his own pleasure or caprice". Self-centredness is the basest level of any society, for it is where the common interest of all shrinks down to the interest of a single individual. Against this rational individualism and solitude of feeling and willing Vico finds only one effective remedy: returning to the primitive simplicity, so that man may become again "religious, truthful and faithful. Thus providence brings back among them the piety, faith, and truth which are the natural foundations of justice as well as the graces and beauties of the eternal order of God"¹⁴⁰.

However this drastic step is to remedy the progressive decadence implicit already in the civic commonwealth. In spite of the fact that the human age is dominated by the ideas of equality and reason the very rational and egalitarian state can indirectly cause a situation which adversely affects the common interest. For when the popular liberty includes all, each one's share in the public sphere is reduced¹⁴¹. Added to it is the mellowing of sentiments which draws the individual back to his family. Consequently a new kind of social individualism appears against which the civic republic is unable to compete. This is also because philosophy which served the first republic by carrying on the work of religion is rendered incapable by its association with rationalism and skepticism. Vico's point is that persuasive authority will be endangered when the ideas of reason and freedom take predominance in human life. For man would question the ideas he hitherto took for granted.

140. *New Science* 1106.

141. Compare *New Science* 621; also 1101ff.

And in the present case these are the primary institutions –religion, marriage and property– upon which the civil commonwealth is founded.

In the final portion of the *New Science* Vico argues that providence would not allow a sudden collapse of the civil commonwealth and would provide a monarch to bring man back to his senses. Introducing thus monarchy as a cure for civic decadence Vico defends it against the attacks of modern political thinkers for whom monarchy represents an early barbaric form of government. The fall of Rome (and paradigmatically of any other nation) is not a direct consequence of original sin; nor is Roman republic without its own merits. However human achievements cannot be definitive; the civil virtues remain man's property as long as he holds fast to the primary institutions. In the general context of the *New Science* this simply means the verification of the providential intervention in history to safeguard humanity and the universal order¹⁴².

Vico's conception of order and the measures advocated to maintain it resemble to a great extent to those of Augustine; in both cases order is attributed also a curative-pedagogical function¹⁴³. Unlike Augustine, Vico distances himself so pointedly from the natural order that he foresees the resurgence of humanity "like the phoenix"¹⁴⁴ thanks alone to the autopoiesis attributed to phantasy. Whereas Augustine accounts for the evil in the world by having recourse to human viciousness, and thereby liberates God of any responsibility, Vico discovers in the fallen humanity the potential to recreate itself *even* without the assistance of God. His position is thus close to Darwin's theory of natural selection which as Hans Blumenberg observes, constitutes a recurrent theme of the teleology of modern philosophy: disorder or chaos yields the potential to build order¹⁴⁵. The key to human resurgence is provided in the 'surplus' meaning which human actions acquire in their execution. It is not given beforehand; neither human intentionality nor chance occurrence can explain it. Vico writes: "That which did all this was mind, for men did it with intelligence; it was not fate, for they did it by choice; not chance, for the results of their always so acting are perpetually the same"¹⁴⁶. Free

142. Compare *New Science* 1104-1108, esp. 1107.

143. See above, p. 334.

144. *New Science* 1108.

145. Hans Blumenberg, "Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im werden der technischen Epoche" (in: Helmut Kuhn & Franz Wiedmann (eds), *Das Problem der Ordnung*, Meisenheim am Glan, 1962, pp. 37-57), p. 56.

146. *New Science* 1108.

human actions do demonstrate regularity and constancy, and this inherent force would preserve humanity from total extinction.

CONCLUSIÓN

All the various facets of Vico's philosophy of order discussed hitherto converge to a single topic, namely the self-assertion of man. In stating how the *New Science* envisions it one can very well demonstrate the singularity of Vico's thought and its actuality for the contemporary world. Relying on the preceding discussion I shall expound this by indicating some points of convergence between Vico's theory of image and metaphorical knowledge.

Vico's political ethics, as we have seen, is based on an anthropology which attempts to define man by freeing him both from the dictates of determinism and the conventions of libertarianism. In fulfilling this task Vico begins by describing man historically, especially by taking into consideration the very first beginnings of humanity. Man constitutes himself thanks to *autopoiesis*. The self-constitution of man makes him the author of the human world thanks to a productive phantasy. What the phantasy produces is images which enable man to liberate himself from the constraints of an uncultured animality. Thus the first historical activity of man consists in the production of images or myths which ordain his behaviour and thereby engender a *human* society. This seemingly simple thesis which Vico wants to establish against the political thought of his time presages important notions pertinent to a theory of symbolic pragmatism.

With the expression *symbolic pragmatism* is meant the philosophical hermeneutics which attempts to integrate the dimension of experience and feeling in the process of understanding. The recourse to *pragmatism* makes the point that comprehensible meaning refers always back to human behaviour, and such behaviour is essentially an expression of one's life-style. Understood in this manner pragmatism signifies not merely a theory of verification – what it is commonly taken to be –, but rather a general theory of consciousness which lays emphasis on practice. Consequently, the formation of meaning is explained neither by causal nor by intentional principles of consciousness, but by reference back to the practical context of concrete situations in day-to-day life. It is the life-world which orients one where to seek the concept of praxis that constitutes the situational consciousness. In order to understand somebody it is necessary to pay attention not only to *what* one does but also to *how*

one does it. The manner of action plays a greater role than the content. For human actions are essentially linked to *expressive* behaviour, and thanks to this link they mean much more than pure intentionality: Behaviour expresses attitudes which define and at the same time reveal a person. Since this is true even in the very elementary stage of bodily movement (a person can be identified from the manner one walks, for example) the transition from behaviour to attitude constitutes the source of situational meaning. And patterns of behaviour convey meaning not for being what they actually are, namely forms of self-preservation, but for what they represent, namely subjectivity. Behaviour patterns in general encompass two moments: functional and representational, both of which remain united. However, the pragmatic perspective as conceived here apprehends more than mere praxis, it points to a symbolic dimension inherent in the patterns of behaviour which escapes any formalisation. Thus pragmatism as a theory of consciousness turns out to be symbolic pragmatism¹⁴⁷.

Vico's theory of imaginative universal and the symbolic pragmatism have much in common: both emphasize mimesis and metaphor. Studies in animal behaviour have shown that mimetic exaggeration leading to formalized ceremonies constitute the basis of symbolic communication. Symbols result from the formalisation of patterns of behaviour which cannot be reduced to mere utilitarianism. For Aristotle mimesis signifies productive representation as exemplified in dance, it is not simple reproductive imitation nor free invention. Mimesis as a form of human representation holds on to reality, but also transcends it. In accepting mimesis as a fundamental cognitive concept, it is possible on the one hand to be grounded on the practical dimension and on the other hand to draw out the meaningful moments in individual actions. The symbolic pragmatism does this in as much as it affirms the unity of action and representation achieved in mimesis, for in the case of man they go together. It is the form of expression or representation which determines what should be concretely apprehended as object. Thus even objective knowledge relies upon the symbolic pattern.

The symbolic character of pragmatic apprehension can be illustrated by an example employed by Richard Rorty in connection to metaphorical knowledge¹⁴⁸. From the pragmatic perspective Rorty defines knowledge as restruc-

147. See Ferdinand Fellmann, *Symbolischer Pragmatismus*. (Hermeneutik nach Dilthey. Rowohlt, Hamburg 1991), esp. pp. 16f.

148. Richard Rorty, "Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics" (in: Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others*. Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge University

turing “of our beliefs and desires”, and lists three kinds of knowledge, namely “perception, inference and metaphor”. It is perceptive knowledge that I employ when I catch a friend committing a disgusting action, and thereby I am obliged to change my opinion (image) about him. Knowledge based on logical inference will be the case if hitherto unknown arguments and evidences are brought forward to explain his action. Detective stories offer a very good example for this pattern of knowledge. The case of metaphorical knowledge is different, it can be explained as follows: I have a high opinion of my friend especially for his self-less actions. But suddenly I begin to see him in a new perspective: he is a tragic figure and his actions are the results of this weakness. In this change of opinion regarding my friend neither perception nor inference plays any role. Unlike in the preceding examples the new image that I have now of my friend preserves all the attributes of the old one including his motivations. The new image emerges fully from my imagination. And it does so thanks to a new context which surpasses the motives of the other; consequently it relates him to a particular form of life. Unlike in perception and inference everything happens in my mind: in the mind of the observer. The facts remain the same, only that I, the observer, see the things from a new perspective. Or as Wittgenstein would put it: “I *see* that it has not changed; and yet I see it differently”¹⁴⁹.

This process of a ‘novel vision’ can be said to be the interpretative activity meant by mimesis whose symbolic character is amply evident. And the symbol is meaningful not for what it is, but for what it represents. It concerns often with the discovery of a new aspect. Thus the criterion of representation and interpretation rests in the pregnant moment which characterizes the image. Once this moment is captured interpretation and representation turn out to be successful. In spite of the fact that the interpretative activity occurs in the mind of the observer, it is not without basis on reality: mimesis as interpretative activity does not amount to pure invention. If somebody were to say that the duck-rabbit image¹⁵⁰ (in Wittgenstein’s example) represents a snake we might doubt his faculties of judgement. Similarly reading a new aspect in images requires factual foundations. Consequently, a shift in context which enables interpretation cannot be fully free, it has limits provided by human

Press, Cambridge 1991, pp. 9-26), p. 12. Rorty does not offer an example for metaphor, but it is provided by Ferdinand Fellmann, “Interpretationismus und symbolischer Pragmatismus” (*Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1990, Heft 2, pp. 51-59), p. 58.

149. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, II.xi. (Translated by G. E. M. Anscombe. Macmillan, New York 1958, p. 193e).

150. See L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, II.xi.

praxis. This seems to be the case which Vico argues in the *New Science* regarding metaphorical knowledge.

In the *New Science* mimesis constitutes the basic pattern of behaviour attributed to the primary actions of primitive humanity. The first humans respond to the atmospheric phenomenon thunder and lightening in mimetical bodily speech¹⁵¹. The very first language of humanity is mute: a language of signs and things. It is a symbolic language whose eminent expression is the myth, a product of mimetic phantasy. In Vico's understanding the first humans are ignorant, and out of their ignorance is born the image of Jove¹⁵². Thanks to this imaginative creation (metaphor) the first humans succeed in interpreting the world around them: they assign meaning to nature and the natural phenomena encountered by them, and thus create a world of their own. By emphasizing image over concept Vico alludes to an 'imagic turn' in epistemology. It is the images not the concepts which should be regarded as the foundational terms of human knowledge. Application of this intuition to the political domain gives rise to the socio-political ethics of the *New Science*.

From the perspective of symbolic pragmatism Vico's emphasis on images worth attention, for images like those of Jove, Juno, etc. are effective in creating attitudes. Concrete experience teaches us that behaviour and attitudes are guided, and often determined by images, not by concepts. Images control behaviour in their capacity as orientations of action. But whence these images originate? They are immanent in behaviour itself. Images which control behaviour are images which emerge from behaviour. Autopoiesis is the principle both in conceptual knowledge and practical life. Patterns of behaviour are thus founded not on human rationality, but on poiesis. Consequently to conduct or to judge human action alone on the basis of rationality would endanger its very foundation which, in fact, amounts to what the *barbarism of reflection* in Vico's opinion perpetrates. The passionate defence of the irrational thus enables the *New Science* to go beyond the conceptual realm, and to point to a more profound human dimension without which society cannot survive.

PETER G. PANDIMAKIL
Estudio Teológico Agustiniiano
 Valladolid

151. The first men "expressed their very violent passions by *shouting* and *grumbling*, they pictured the sky to themselves as a great animated body, which in that aspect they called Jove, ..., who meant to tell them something by the *hiss* of his bolts and the *clap* of his thunder". *New Science* 377; see also 401ff. Compare above p. 354 f.

152. *New Science* 376.

LIBROS

Sagrada Escritura

LESCOW, Th., *Worte und Wirkungen des Propheten Micha: Ein kompositionsgeschichtlicher Kommentar*. Calwer Verlag, Stuttgart 1997, 22 x 14, 303 pp.

Como el subtítulo indica, el libro pretende exponer la historia de la composición del libro de Miqueas y sobre todo los principios en que se basa dicha composición, que el autor ha expuesto en otros libros anteriores. Los materiales del libro en todos sus estratos han sido estructurados conforme a lo que él llama *Stufenschema* y que podía más a menos entenderse como estilo “bocadillo”, es decir, sistema de unidades en tres partes, en el que A y C se presentan como paralelos en sus contenidos y B concreta lo dicho en A. Hemos señalado que el autor encuentra esta estructura tripartita en todos los estratos, también en la composición final: A= Cap. 1-3; B= Cap. 4-5; C= Cap. 6-7. Siguiendo la misma intuición va reconstruyendo y aislando todas las unidades del libro. Según el punto de vista del autor, de Miqueas profeta del s. VIII provienen las partes “profanas” (no hay referencias a Yahve), a saber, 3,1-8,9b.11b-12; 2,1-4, 8-10; 1,10-15. Posteriormente durante un largo período de tiempo que llega hasta el siglo IV a. C., el libro fue pasando por sucesivas redacciones que se hacen eco de los diferentes acontecimientos que ocurren. El anuncio mesiánico de 5,1-5 es el elemento más tardío. Conviene señalar que el autor recuerda que esta composición que él advierte en Miqueas se basa en el estudio y análisis de otros libros proféticos, como Malaquías, Zacarías 1-8, Nahum y Habacuc. El comentario es breve y muy sucinto.- C. MIELGO.

STECK, O.H.-KRATZ, R. G.- KOTTSIEPER, I., *Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zusätze zu Ester und Daniel*. (Das Alte Testament Deutsch Apokryphen Bd.5). Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 24 x 16, 328 pp.

Esta serie de comentarios incorpora los libros deuterocanónicos (apócrifos para los protestantes) en la nueva reelaboración en marcha. En este primer volumen se comentan los libros de Baruc, la Carta de Jeremías y las partes deuterocanónicas de Ester y Daniel.

El método seguido es el mismo del resto de los comentarios: introducción breve donde se habla de los temas acostumbrados, bibliografía selecta y comentario crítico-literario, formal y doctrinal del texto por párrafos. La exposición es suficientemente profunda, como es habitual en los últimos volúmenes de la serie. Su lectura requiere cierta familiaridad con los métodos exegéticos.

No cree O. H. Steck que el libro de Baruc merezca el olvido en que está sumido. Si se le juzga por su originalidad, desde luego que no merecería mayor atención, pero si se tiene en cuenta su singularidad, temas y finalidad, el juicio debe ser diferente. Baruc no quiere exponer nada nuevo, sino presentar una especie de “canon dentro del canon”, lo esencial de la tradición judía aceptada entonces. A parte de la introducción, el libro se divide en tres partes: una “Confesión” u oración penitencial (1,15-3,8), una exhortación sapiencial (3,9-4,4), y un oráculo de restauración (4, 5-5,9). El libro fue escrito en hebreo. Más singular se

manifiesta Steck cuando con decisión defiende la unidad de autor. Las razones invocadas son que la trama, la situación doctrinal e ideológica es la misma en las tres partes. La influencia deuteronomica es homogénea. En suma, es un todo coherente. La diversidad de lenguaje y estilo y algunas diferentes actitudes (por ejemplo respecto a los enemigos, comparar 1,11-12 con 4,11-5.21.33-35) que se suelen aducir para hablar de pluralidad de autores no son consideradas. La finalidad que se le atribuye es la indicada más arriba: reducir la multiplicidad doctrinal de la Tora y de los Profetas a un núcleo útil y breve. Su composición se fecha en torno a los años 164-162 a. C.

R. G. Kratz piensa que la carta a Jeremías originalmente fue escrita en una lengua semita, probablemente la hebrea. Más que una carta es un tratado, o mejor una sátira y arenga sobre la falsedad de los ídolos. Es un escrito muy dependiente de Jer 10 y 29, del II Isafas, de los Salmos 115 y 135, del Deut 4, 27-28. Es una especie de resumen de la polémica anti-idolátrica existente en el A. T. Como tiempo de composición apunta a la época macabaica. Los Seléucidas trataron de resucitar el culto de Babilonia. Es normal que el autor intente proveer de argumentos a los judíos de la diáspora, sobre todo de Babilonia, para rechazar la idolatría. Lo hace de una manera escasamente válida; la argumentación no es pertinente. Quizá sea ésta una de las razones por las que este libro apenas es citado en la tradición eclesiástica. La fecha de composición sería en la primera década del s. II a. C.

Kottsieper comenta las adiciones griegas a los libros de Ester y Daniel. Señala el aprecio del judaísmo por el primero al ir unido a la fiesta de Purim, pero también resalta la poca simpatía que ha despertado en el cristianismo de cualquier confesión. Las adiciones son seis; no provienen de la misma mano, por lo que el autor se detiene en exponer los motivos, temas e intereses de cada una de ellas, así como el tiempo de su composición (tiempo de los asmoneos). ¿No será un libro de propaganda asmonea? Particular atención presta a la historia del texto que es bastante complicada (diferencia entre LXX y Texto A); por ello, examina la versión de los LXX, la *Vetus Latina*, así como textos emparentados, como *Judit*. El comentario es suficientemente amplio.

El mismo autor comenta las tres adiciones griegas al libro de Daniel: los dos grandes cantos de cap. 3, la historia de Susana y Bel y Dragón. El Comentarista se encuentra aquí con varias dificultades: la diferencia textual entre las versiones de los LXX y Teodoción y el hecho de que estas adiciones tienen su propio origen e historia de transmisión. Es a estos temas a los que el autor dedica su atención preferente, así como a su finalidad.

Los autores se han esmerado en hacer un comentario en que se presentan los puntos de vista actuales; cuando toman posiciones personales no dejan de indicarlo. — C. MIELGO.

BALZ, H.-SCHNEIDER, G., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento. Vol. II: λ - ω* (BEB 91), Salamanca, Ediciones Sígueme 1998, 25 x 18; 1-2214 col. + 50 pp.

El segundo volumen de este magnífico diccionario DENT se sitúa en la línea de ThWNT, del cual es deudor, y que sirvió como herramienta de trabajo a varias generaciones de exégetas. El nuevo diccionario es la respuesta pertinente a la gran cantidad de cambios y nuevos enfoques que ha experimentado la exégesis del NT, tanto en el ámbito docente como en la investigación especializada, por lo que continúa la discusión y resume los tratamientos más recientes de numerosas cuestiones. El nuevo diccionario constituye la aportación de muchos especialistas, tanto del mundo católico como protestante, por tanto presenta un planteamiento interconfesional e internacional, participando grandes especialistas del NT de varios países.

El DENT colma las exigencias de un diccionario sobre los escritos neotestamentarios, porque presenta todos los vocablos griegos, incluidos los nombres propios, alfabéticamente ordenados. Está pensado didácticamente, para quienes no poseen grandes conocimientos del griego, dado que los términos griegos vienen transliterados, informa sobre la declinación de substantivos y adjetivos, significado y contexto en que se encuentra la palabra. Por tanto, nos proporciona los datos precisos para la traducción y exégesis de los vocablos griegos. Las palabras, cuya raíz y significado coinciden, se tratan casi siempre juntas. La especificidad y el objetivo del DENT está precisamente en su limitación al vocabulario del NT, pero también en su completo tratamiento y en subrayar los contextos exegéticos y teológicos, así como en los fundamentos históricos precisos. Se presta atención a las nuevas orientaciones lingüísticas.

Como es lógico, los conceptos más importantes del NT vienen presentados detalladamente y con más amplitud. En estos artículos más extensos se incluye información adicional: amplia bibliografía, un resumen estadístico del uso de la palabra, poniendo de relieve los pasajes donde el término juega un papel importante, una clarificación precisa de los distintos significados del vocablo en distintos contextos; el trasfondo de la palabra en el griego clásico, LXX, el judaísmo extrabíblico y en la literatura helenista. En cuanto es posible, los artículos parten siempre de los sustratos más antiguos de la tradición; también se abordan los sentidos posteriores, sin que la idea de una evolución o de una configuración gradual quiera diseñar esquemáticamente la exposición. La comparación con el abundante material extrabíblico se va haciendo en cada lugar oportuno. En la selección bibliográfica, al comienzo de cada artículo, es donde los autores se han basado para hacer sus aportaciones. Aquí se podría haber incluido en la edición española nueva bibliografía, para que fuera una obra más actualizada.

El contenido exegético y teológico es accesible a todo lector que quiera profundizar en el conocimiento del NT, por lo que esta obra no es sólo un léxico completo, sino también una buena guía para profundizar en el uso de las palabras del NT y para el estudio moderno del NT. Su traducción al español es un hecho que será apreciado con entusiasmo por muchos exégetas y estudiantes para poder tener una comprensión más profunda del mensaje neotestamentario. Presenta la información de forma clara y sucinta, combinando las mejores características de un léxico y de un diccionario teológico. Por tanto es una obra indispensable de las bibliotecas teológicas y los interesados en el NT.— D. A. CINEIRA.

LÉGASSE, S., *L'Évangile de Marc* (Lectio Divina. Commentaires 5), Les Éditions du Cerf, Paris 1997, 21,5 x 13,5, 1.047 pp.

Este monumental comentario sobre el evangelio de Mc usa el método histórico, acen tuando un aspecto de este método, como es el aspecto sincrónico, por lo que intenta explicar el texto en sí mismo gracias a las relaciones mutuas de sus diversos elementos y considerando éstos bajo su aspecto de mensaje comunicado por el autor a sus contemporáneos. Por tanto, el comentario tiene un objetivo limitado: el estudio de la composición del texto, de las fuentes utilizadas por el evangelista, del itinerario y etapas transcurridas por las tradiciones recogidas y amalgamadas, no ocupa en el libro más que lo indispensable para la comprensión del texto. Una bibliografía selecta acompaña cada perícopa comentada.

El comentario comienza con cuestiones introductorias: el género evangélico, y las cuestiones clásicas sobre el autor, tiempo y circunstancias, cuadro local, objetivo perseguido por el evangelista. Las conclusiones son comparadas con los testimonios de los escritores eclesiásticos. Este evangelio, destinado preferentemente a paganocristianos, fue escrito según

nuestro comentarista en Roma por un cristiano proveniente del judaísmo algunos años antes de la ruina de Jerusalén, dado que los trazos de Mc 13 son demasiado vagos e imprecisos para poder reconocer en ellos el incendio y la demolición del templo por los romanos. Légame concede crédito a la tradición que atribuye su composición a Marcos, identificando a éste con Juan Marcos de Jerusalén (Hech 13ss), lo cual es más que discutible. Basándose en las rupturas y en otros datos más precisos, el comentarista presenta una estructura y orientación interna de Mc en distintas secciones: prólogo (1,1-15); resumen de la actividad de Jesús (1,16-45); Jesús triunfa sobre sus adversarios (2,1-3,6); Jesús enseña y cura (3,7-8,26); Jesús, los discípulos y la pasión (8,27-10,52); Jesús en Jerusalén antes de la pasión (11-13); la pasión de Jesús y el anuncio de la resurrección (14,1-16,8).

Légame ofrece una buena ayuda en este libro a quien quiera profundizar en el evangelio de Mc, obra literaria, religiosa y pastoral, examinando los textos con rigor histórico-crítico y a la vez siendo una obra de fácil lectura. Por eso, auguramos que pronto veamos, como ha sucedido con otras obras del mismo autor, su traducción en castellano.— D. A. CINEIRA.

TOLMIE, D.F., *Jesus' Farewell to the Disciples. John 13:1-17:26 in Narratological Perspective* (Biblical Interpretation Series 12), E.J. Brill, Leiden -New York-Köln 1995, 24,5 x 16, 248 pp.

El estudio se enmarca dentro de los estudios crítico-narrativos del Ev. de Jn, dedicado a un texto que no ha recibido hasta ahora mucha atención, Jn 13,1-17,26. Se parte del presupuesto que este texto tiene sentido como un todo literario. Según la perspectiva del autor, todas las unidades literarias en Jn 13-17 forman parte de una unidad narrativa coherente del 4º Ev. y que fue colocada por el autor implícito como teniendo lugar en la noche anterior a la muerte de Jesús. El objetivo de este estudio no es llevar a cabo un análisis narratológico en sí mismo, sino más bien intentar un análisis narratológico de esos capítulos para indicar el modo según el cual el autor implícito influye en el lector implícito para proponer una perspectiva particular de discipulado. Analiza el texto en cuestión bajo tres aspectos: la *énonciation* (narración), *histoire* (la historia) y el *récit* (texto narrativo). Dado que la terminología narratológica no es muy precisa y unívoca, define los términos más importantes. Así, el *autor implícito* sería el constructo interpretativo que es construido por el lector desde el texto durante el proceso de lectura. Por *lector implícito* entiende el constructo literario intratextual, funcionando como una réplica del autor implícito.

En el capítulo segundo analiza el aspecto de la narración del Ev. de Jn, mostrando que está organizado siguiendo el modelo propuesto por Chatman. Estudia los siguientes temas: el autor real, lector real, autor implícito, lector implícito, plot (argumento), el tiempo, causalidad, espacio, personajes, el narrador, lo narrado y relaciones internas de las secuencias. ¿Cómo ha sido organizado Jn 13-17 por el autor implícito? Está narrado por un narrador extradiegético, heterodiegético que revela el objetivo de su narración al final: para que creas que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios. El autor organiza los hechos en 4 secuencias (Jn 13,1-30; 13,31-14,31; 15,1-16,33; 17,1-26). En la estructura profunda, los hechos están organizados según una oposición básica entre el valor del “discipulado” *versus* el valor de “ser parte del mundo”. El personaje principal es Jesús. Por lo que respecta a los discípulos, son destacados dos paradigmas: cómo tiene que ser el discipulado y los beneficios de éste. Aquí también tratará de la organización temporal y de la focalización.

Si en el 2º capítulo los participantes en la situación comunicativa son identificados y clasificados según el modelo narratológico, el 3º capítulo lo dedica al análisis del nivel de la

historia en Jn 13-17, entendiendo este término como la descripción de los hechos que son el sujeto del acto de la narración (designa los eventos narrados, abstraídos de su disposición en el texto y reconstruidos en su orden cronológico). Por tanto investigará la interacción entre el autor y el lector implícito, buscando las diferencias entre linealidad y temporalidad en el texto. El objetivo de la interacción no es guiar sólo al lector implícito a una fe más profunda en Cristo, sino también llevar al lector a un entendimiento de lo que el discipulado realmente conlleva e implica, con el fin de persuadirlo. Los componentes básicos del nivel de la historia son los sucesos y los personajes, analizándolos desde los paradigmas de los rasgos. Para cada personaje o grupo de personajes, reúne un paradigma de rasgos basado en Jn 1-12 y los compara con dichos rasgos en Jn 13-17. Jesús es el personaje principal, y en quien se descubren más rasgos asociados a su persona (completo conocimiento, amor, autoridad...). Otros personajes analizados son el Padre, el Espíritu o Paráclito, los discípulos, Judas, el mundo. Para clasificar a los personajes usa los modelos de Greimas y Ewen.

En el 4º capítulo estudia el texto narrativo, es decir, el discurso escrito como es leído por el lector teniendo presentes tres aspectos: tiempo, caracterización y focalización. Tiempo y caracterización son analizados en relación con la historia, y la focalización en relación con la narración. Dentro del tiempo se estudia el orden, la duración y la frecuencia. En cuanto a la focalización es externa (es decir, el narrador finge saber y decir menos que los personajes) y usa a Jesús para focalizar el futuro.

En el último capítulo-conclusión integra los resultados obtenidos por las distintas perspectivas en Jn 13-17 en términos de relación entre autor implícito y lector implícito. El libro es importante para los investigadores interesados en la aplicación del criticismo narrativo a los textos bíblicos, así como también para quien estudie la perspectiva joánica del discipulado. Esta forma narratológica de acercarse al texto completa y subraya aspectos que el método histórico-crítico no pone de relieve, por lo cual debe ser un complemento, pero nunca una sustitución del método histórico-crítico.— D. A. CINEIRA.

HERGENRÖDER, C., *Wir schauen seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen* (FzB 80), Echter Verlag, Würzburg 1996, 23,5 x 15, 744 pp.

Esta voluminosa tesis doctoral presentada en Friburgo i. Br., analiza un campo semántico “ver” (βλέπειν, θεωρεῖν, θεᾶσθαι, ὁρᾶν [ιδεῖν, ὄψεσθαι]) clave para el estudio de la teología de la epifanía en la literatura joánica, tanto a nivel exegético como sistemático-teológico. El autor se ocupa de una teología de la Palabra de Dios, que está íntimamente unida a la escucha de la Palabra, la cual hace desaparecer el acto de ver en la fe. Esta es una de las peculiaridades de este trabajo.

El libro se compone de 7 capítulos. El 1º dedicado a la fundamentación hermenéutica: sobre el tema y el modo de proceder de la investigación (1-44). El 2º estudia el lenguaje de “ver” en relación con la aceptación y suposición de la revelación en Jn. Dentro de la terminología gnoseológica, el ver juega un papel fundamental por lo que el evangelista vendrá caracterizado como “el hombre del ojo”; epifanía significará entonces que algo se manifiesta, que resplandece en una figura personificada. En este apartado analiza los cuatro verbos anteriormente mencionados que se refieren al acto de ver. “Ver” y “mirar” se muestran como una unidad que expresan la percepción interna y externa de un amplio conjunto de términos. βλέπειν se refiere al ver con los ojos corporales; θεωρεῖν, cuyo objeto es normalmente el Jesús terreno y resucitado, indica más una percepción interna (un mirar concentrado e intenso); θεᾶσθαι se caracteriza por el aspecto pasivo del ser impresionado por el

objeto. En resumen se puede decir que Jn diferencia un ver puntual y durativo, un simple distinguir (divisar) y un mirar detenido.

El cap. 3 sitúa los textos con los términos “ver” de Juan dentro del contexto de una teología de la manifestación. A la revelación recibida en la epifanía de Dios en su Hijo corresponde no sólo el “oír”, sino también el acto de “ver”. Partiendo de esta teología de la manifestación, el autor ofrece un nuevo acercamiento tanto a la teología de las imágenes de la iglesia primitiva, como a la teología de los iconos de la iglesia ortodoxa: él las considera en continuidad con el entendimiento joánico del miramiento a Cristo.

El siguiente cap. reconstruye la presentación joánica de la revelación en relación al llamamiento interno para la toma de postura: ¿se refiere la manifestación de Dios en su Hijo a una relación de “parentela” o no había ninguna relación anterior? El autor, estudiando Jn 12,37-50; 15,24; 6,60..., toma una postura intermedia. Otro capítulo está dedicado a la relación de πιστεύειν y “ver”. Se puede interpretar la fe según Jn como una respuesta de todas las dimensiones de la existencia humana al evento de la revelación, entonces se pueden entender los conceptos “ver” y “creer” como complementarios. El autor apoya la tesis que el “ver” se debe considerar como un motivo de creer en sí, de manera que en Jn la *fides ex visione* está unida a la *fides ex auditu*. El siguiente capítulo coloca en el centro de su investigación la situación del creyente en el tiempo pospascual. Investiga la desintegración del horizonte temporal en la presentación de Jn con el objetivo de determinar el ver a Jesús pospascual como un ver pneumático. Los dichos sobre el discípulo amado vienen considerados como secundarios. El último capítulo valora los resultados en relación al lenguaje de la imagen en Jn mediante la metáfora y el símbolo. El evangelista será reconocido como un maestro del ver contemplativo.

Esta monografía presenta el “ver” como clave interpretativa del lenguaje joánico, de su teología y espiritualidad, por lo que se debe considerar como una valiosa contribución a la investigación joánica. Para el lector es difícil seguir el hilo conductor de la obra y tener presente el esquema. Se citan los pasajes bíblicos en alemán y en griego, lo que ahorra al lector tener que mirar el NT en griego, pero aumenta el volumen del libro. También habría sido conveniente haber suprimido varias citas de la literatura secundaria.— D. A. CINEIRA.

KOLLMANN, B., *Jesu und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum* (FRLANT 170), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, 23,5 x 16, 438 pp.

El presente estudio es un trabajo presentado como “habilitación” en la universidad de Göttingen, con el objetivo de avanzar en la comprensión y en el conocimiento a cerca del transcurso histórico de las historias de milagros tanto cristianas como paganas. Después de una breve introducción, donde expresa a grandes líneas los prejuicios teológicos de los exégetas sobre los milagros desde Bultmann hasta una nueva reinterpretación del concepto de milagro llevada a cabo por Drewermann, el autor trata en el primer capítulo el “estado de la investigación y su objetivo” (18-60). Presenta un resumen sobre las controversias en torno al valor histórico de los milagros del NT desde Reimarus, Dibelius, Bultmann, Jeremias, Theißen, Roloff, Pesch... Un segundo apartado analiza las representaciones que se han propuesto de Jesús como realizador de milagros (profeta milagrero, hombre divino, mago, curandero, chamán, chasid), al que sigue otro referente al carisma de realizar milagros entre los primeros cristianos, con la función de propaganda misionera. Finaliza el capítulo con la discusión del objetivo y el método de este estudio: se propone hacer una investigación histórica de todo el material de milagros del NT con el objetivo de esclarecer lo

más posible la actividad milagrera de Jesús y eso lo hará desde el estudio de la magia, la medicina y el carisma de realizar milagros existente en el contexto del NT. A las reflexiones metódicas pertenece no sólo la pregunta sobre el valor histórico de cada tradición, sino también la confrontación con todos los criterios de la literatura secundaria que se han convertido en postulados.

El capítulo 3 (61-173) examina la magia, la medicina y la institución de los carismáticos realizadores de milagros en el ambiente del NT, en primer lugar en el helenismo (medicina científica, templos de Asclepios, papiros sobre la magia, hombres divinos) y después en el judaísmo hasta el tiempo de la Mishna y del Talmud. El capítulo fundamental es el cuarto: "Jesús como realizador de milagros", donde analiza la expulsión de demonios (Mc 3,22-27; Lc 11,24-26; Mc 3,27), las curaciones (Mt 11,2-6; 13;16, Mc 1,40-45) en las que incluye el reavivamiento de personas muertas (Mc 5,22ss.; Lc 7,11-17). Trata también los milagros de naturaleza (Mc 1,13; 4,35-41), la silenciación de formas de poder demostrativas (Mc 8,11; Mt 4,1-11) y Jesús como realizador de milagros en la redacción de los evangelios. En el último apartado resume los resultados de su investigación: no se duda de la facticidad de la expulsión de demonios y de las curaciones de enfermos llevadas a cabo por Jesús, no así los milagros de naturaleza y la resurrección de muertos.

El último capítulo estudia el carisma cristiano de realizar milagros de los cristianos (316-378). El libro concluye con un resumen preciso de todo lo analizado. En un mundo científico en el que el milagro no tiene cabida, esta monografía pretende ser un correctivo a una crítica racionalista de los milagros, que considera los milagros como inexistentes, y al mismo tiempo un correctivo a una hermenéutica moderna protestante de la Palabra de Dios (Conzelmann, Schneemelcher), en la que los milagros de Jesús no aparecen. La magia y el chamanismo contemporáneos de Jesús ayudan a comprender la actividad de Jesús y sus milagros.

El libro es una importante aportación a la investigación de la vida de Jesús, así como de la historia de la medicina. Ha presentado un tema, que normalmente es desestimado, de una forma seria y desde la exégesis histórico-crítica. Lejos de presentar a Jesús como un mago, Kollmann nos muestra que los milagros del NT presentan un aspecto imprescindible del Jesús histórico, de la cristología primitiva cristiana y de la misión cristiana, y que por tanto tienen que tener tanta importancia como la Palabra transmitida de la predicación.—
D. A. CINEIRA.

O'NEILL, J.C., *Who Did Jesus Think He Was?* (Biblical Interpretation Series 11), E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1995, 24,5 x 16, 238 pp.

Este libro es un intento de defender la verdad de las doctrinas de la Trinidad y de la encarnación. El autor intentará mostrar que Jesús, como un número de sus contemporáneos judíos, creyó que Dios era tres en uno y uno en tres, y que el Hijo eterno de Dios había nacido para que viviera una vida plenamente humana y muriera por los pecados del mundo. Como historiador, el autor cree poder defender que éstas eran las creencias de Jesús y que Jesús mismo se consideró como el Hijo de Dios encarnado. El problema que plantean tales afirmaciones es que Jesús no dice casi nada directamente en los sinópticos y muy poco indirectamente sobre su propio *status*. Según Jn, Jesús habló frecuente y abiertamente sobre su gloria divina, pero el hecho de que este testimonio sea aislado, lo hace sospechoso, y los dichos "yo soy..." no pueden ser tomados como palabras auténticas del Jesús histórico, la conclusión lógica es que Jesús nunca pensó de sí mismo ser el Hijo encarnado de Dios.

En el cap. 1 intenta poner de relieve una presuposición que rige la mayoría de los tratados modernos sobre este tema. Se asume que dos pasajes cruciales (Hech 2,3 y Rom 1,3-4) ponen en tela de juicio el acuerdo aparente de todas las partes del NT de que Jesús había sido siempre Mesías e Hijo de Dios. Estos dos pasajes revelan que la cristología defendida por la iglesia primitiva era bastante diferente: en un primer momento los cristianos creyeron que Dios adoptó a Jesús como mesías y Señor en la resurrección. O'Neill examina más detalladamente el lenguaje y la terminología para concluir que no es una terminología de elección o adopción sino más bien de instalación o entronización (cfr. el AT, sobre todo Sal 2; 8;110; 2 Sam 7,14). El lenguaje de engendrar no implica un tiempo cuando el Hijo no era, porque incluso este lenguaje se refiere no al origen sino a la presentación.

En los cap. 2-3 cuestionará las visiones que sostienen que el ministerio de Jesús no fue un ministerio mesiánico, y para ello examinará lo que los judíos creyeron a cerca del mesías antes de la caída de Jerusalén. Según nuestro autor, pocos de los documentos judíos de esta época no mencionan al mesías davídico; la variedad de la expectación es sin embargo inmensa, y toda la escritura fue entendida como si ofreciera tipos y antitipos del mesías. Se hacía necesario un proceso de discernimiento de quién era el mesías, pues el elegido estaba escondido en la presencia de Dios antes de la creación del mundo y para siempre. Al mismo tiempo existía una ley judía (según el NT) que proscibía bajo pena de muerte la presunción blasfemosa de considerarse uno como mesías. El mesías debía permanecer escondido y no podía decir quién era. El cap. 4 (55-73) trata los escritos de Qumrán, defendiendo la tesis de que el Maestro de Justicia, muerto violentamente, fue considerado por algunos de sus seguidores como el hijo de Dios encarnado. Mientras vivió entre ellos fue Dios "incógnito", hecho carne para prepararles la llegada del reino.

Los cap. 5 y 6 postulan que la creencia en la Trinidad y en la encarnación no fue un desarrollo tardío en el cristianismo ni era un fenómeno aislado dentro del judaísmo, pues existía la comunidad de los esenios y otros muchos judíos que creían en la Trinidad y que esperaban que el Hijo eterno de Dios naciera como ser humano y que tuviera una vida humana normal entre sus contemporáneos antes de su llegada en gloria. El cap. 7, centro del libro, defiende que los sinópticos son en numerosos puntos engañosos cuando sugieren que Jesús se proclamó indirectamente Mesías y que haremos bien en confiar en la impresión general de que Jesús nunca dijo con muchas palabras quién era. Pero esto no apoya la tesis de que Jesús no supiera quién era, sino que era lo que se esperaba del Mesías, cuando éste se encarnase. El silencio de Jesús era un signo más de que él se consideró como el Dios encarnado.

Otro capítulo viene dedicado a la búsqueda sistemática de otros textos sinópticos, para ver si existen pasajes en los que Jesús se haya dejado entrever como el mesías. El autor muestra que ningún texto es plausible para esta teoría. El cap. 9 analiza los dichos de Jesús en Jn, concluyendo que esas palabras, lejos de ser una creación de un teólogo o de una escuela teológica posterior a Jesús, proceden de documentos escritos antes que Jesús hubiera nacido.

Conclusión: criticismo radical pero conclusiones conservadoras que tienden a mostrar que la ortodoxia cristiana está basada en lo que Jesús mismo consideró que era verdadero.—
D. A. CINEIRA.

DONAHUE, J.R., *El Evangelio como parábola. Metáfora, narrativa y teología en los Evangelios Sinópticos*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1997, 22 x 15, 303 pp.

Este libro intenta llenar un área de estudio sobre las parábolas que permanece relativamente inexplorada. Para ello intenta complementar los estudios clásicos sobre este tema, es decir, los resultados de la crítica redaccional de los evangelios sinópticos, con los recientes hallazgos de la crítica literaria y de la antropología cultural. La importancia de las parábolas radica en que ofrecen un evangelio en miniatura y dan forma, dirección y significado a los evangelios en que están incluidas. Estudiar las parábolas de los evangelios es estudiar el evangelio como parábola. Para interpretar las parábolas ofrece en primer lugar un estudio sobre parábolas, metáfora y narrativa. En los capítulos centrales analiza las parábolas como textos considerados dentro del contexto literario y teológico de un evangelio dado, de modo que se intenta mostrar cómo las parábolas reflejan y enriquecen los principales motivos teológicos de cada uno de los evangelios. El empleo del análisis social y antropológico-cultural dan nueva vida a las parábolas y a su mundo. El capítulo final esboza las diferentes perspectivas sobre las parábolas ofreciendo sugerencias para proclamarlas hoy. El objetivo es hacer que el lector, con la Biblia en la mano, profundice en las imágenes y en los textos bíblicos.

Esta obra no trata todas las parábolas sino un número significativo de ellas de tal forma que ofrezca un virtual compendio de los motivos teológicos de un evangelio dado, sea sobre la base de una redacción discernible de la tradición, sea por su localización en un contexto definido. Este trabajo ayuda a los lectores a que se sientan interpelados y fascinados por los textos de las parábolas hasta tal punto que puedan captar un nuevo mensaje.— D. A. CI-NEIRA.

HERRANZ MARCO, M., *Huellas de arameo en los Evangelios y en la catequesis cristiana primitiva* (Studia Semitica Novi Testamenti 5), Editorial Ciudad Nueva - Fundación San Justino, Madrid 1997, 24 x 16, 354 pp.

Esta tesis doctoral presentada en Comillas en 1977, y publicada como se presentó, no está orientada a una reconstrucción del sustrato arameo o hebreo en el léxico de los evangelios y de la catequesis cristiana. Su intención es, partiendo de la posibilidad de un influjo del léxico arameo en el griego del NT, arrojar luz sobre pasajes oscuros mediante la hipótesis de una correspondencia imperfecta entre las unidades léxicas griegas y las arameas subyacentes.

En cada texto analizado, hace una amplia exposición de las dificultades textuales y de los intentos de solución, aportando el autor su vía de solución basándose en la lingüística justificada. Se parte de la idea de que algunos textos fueron redactados originariamente en lengua semita, por lo que el léxico arameo puede ayudar a entender mejor el texto griego. El método: partiendo de algunas anomalías del texto griego (construcción extraña, sentido confuso), aplica la hipótesis de un original arameo defectuoso o no acertadamente traducido. El autor reconoce que no es fácil moverse en las complejidades semánticas del léxico de dos lenguas muertas.

El estudio está dividido en 3 cap. El 1º dedicado a la polivalencia del verbo “encontrar”. Para ello estudia 5 textos: Mc 2,4; Lc 4,17; Flp 3,9; Mt 1,18; 2 Pe 3,10. El texto de Mc lo reconstruye así: Un texto original arameo (ܩܚܫܐ poder), que en las variantes sinópticas alterna su traducción con los verbos δύνασθαι (Mc) e ἰσχύειν y εὕρισκειν (Lc). Cómo explicar esta diferencia: Mc tuvo delante un texto griego idéntico al que supone para Lc (μη εὐρόντες προσενεγκαι). La rudeza redaccional movió a Mc a retocar el texto y a cambiar dicho verbo por δύνασθαι. Esto hace ver que la dependencia de Mt y Lc frente a Mc no es tan clara. Lc es más cercano al original arameo, por tanto Lc no depende aquí de Mc en la

forma que nos ha llegado, sino de una versión anterior. Los textos actuales de Mc y Lc son resultado de retoques diferentes a uno anterior que contenía un extraño εὐόβντες, producto de una traducción servil de un אֲשַׁכְּחָ אrameo.

El segundo capítulo está dedicado a la expresión: “No... hasta que...” (Mt 16,28; 23,29). El problema radica en que la construcción aramea לֹא צָרָךְ posee una polivalencia: temporal y condicional. Todo dependerá del contexto. Con un sustrato arameo y viendo la polivalencia del arameo ידע que en griego fue traducido por “conocer” o “ver”, y considerando la oración condicional según el sustrato arameo traduce la frase: “si me conocierais, diríais: ‘Bendito el que viene en el nombre del Señor’ o ‘si me miraseis atentamente diríais...’”. El mismo problema se presenta en Mt 1,25, donde la expresión aramea se podría traducir en griego por “y he aquí que” o por un simple *waw* adversativo. Así nuestro autor reconstruye el texto: “Y tomó consigo a su esposa, *pero* no la conocía...”. El tercer capítulo analiza el texto de Jesús en Getsemaní (Heb 5,7s). Suprime la dificultad del texto con la traducción: “Y siendo digno de ser escuchado a causa de la reverencia”.

La intención primaria del trabajo no es hallar argumentos lingüísticos suficientemente claros en favor de la hipótesis de originales arameos en los evangelios o en sus fuentes. Todos los exégetas aceptan la influencia del arameo en algunas formas textuales griegas. La lingüística no ha logrado resultados satisfactorios. Esta obra trata de arrojar luz sobre una serie de pasajes de los evangelios y de otros escritos del NT. En todos estos casos, el autor ha querido ver si la hipótesis de una mala traducción de un original arameo podía explicar a la vez dos cosas: la extrañeza del texto griego y el sentido, totalmente aceptable, del original semítico.— D. A. CINEIRA.

PETERSON, E., *Der Brief an die Römer* (Hrsg. von B. Nichtweiß unter Mitarb. von F. Hahn) (Ausgewählte Schriften 6), Echter Verlag, Würzburg 1997, 23 x 15, vi-xxxiii 382 pp.

B. Nichtweiß publica en esta obra uno de los manuscritos de uno de los teólogos más importantes de este siglo que se dedicó al tema de la justificación, tanto en su período protestante como posteriormente católico. El libro contiene las clases dadas por Peterson en Bonn (1925-28) sobre la carta a los romanos, y a las que asistieron alumnos como E. Käsemann y O. Kuss. Llama la atención que Peterson no menciona el comentario que unos años antes había publicado K. Barth sobre la misma carta. La originalidad de este comentario consistía, cuando se escribió, en que no sólo ofrecía los datos “científicos” adquiridos sobre esta carta tan conflictiva, sino que abrió la exégesis a otros campos del saber como son la metodología o el derecho público.

En la interpretación ofrecida, el autor sigue su propio camino, independiente de la teología de su tiempo. Éste quiere renovar la teología y la iglesia en confrontación a la teología dialéctica y liberal. Desarrolla el pensamiento paulino, se preocupa por clasificar conceptos y de los dichos paulinos, pero va más allá de la simple interpretación de los textos para discutir cuestiones teológicas fundamentales, afrontando los problemas de autocomprensión eclesial y la praxis cristiana del derecho. Es lo que hace que la presentación de la exégesis no sea aséptica, sino comprometida y vivencial.

La aportación más importante de este autor a la exégesis fue descubrir el pensamiento paulino anclado en la apocalíptica judía. Así nadie puso tan claramente de relieve como él, el contexto apocalíptico y escatológico de la teología paulina y de los escritos neotestamentarios como matriz de cada una de las teologías cristianas. La expresión “reserva escatológica” procede de este autor. Temas fundamentales de nuestra carta son la cristología, la

escatología y la dimensión sacramental del hecho salvífico. Se enfrenta a una interpretación forense sobre la transmisión de la salvación defendida en algunos ambientes protestantes.

La interpretación de Peterson es una contribución importante a la historia de la exégesis. Subraya aspectos de la teología paulina que estaban infravalorados. Por supuesto que sus lecciones son un documento de su tiempo, el cual ya no es el nuestro, ni en exégesis ni en problemas confesionales. Así, hoy se critican sus presupuestos ontológicos del pensamiento paulino. El apóstol estaba más impregnado por el pensamiento hebreo de lo que supone nuestro autor. También es criticable su concepción de la relación judaísmo-cristianismo en cuanto a la historia de la salvación.

Este manuscrito es fundamental para entender el proceso interno de fe de Peterson y trata las preguntas fundamentales de la autocomprensión cristiana y eclesial en un campo de disputas confesionales y abrió nuevos horizontes en su tiempo para el entendimiento de la teología paulina. Estas lecciones son hitos no sólo para la comprensión de la amplia obra de Peterson, sino también para entender el desarrollo de la historia de la teología del siglo XX.— D. A. CINEIRA.

KREMER, J., *Der Erste Brief an die Korinther* (RNT), Freidrich Pustet, Regensburg 1997, 22 x 15, 428 pp.

Este nuevo comentario intenta sustituir y actualizar al de O. Kuss dentro de la misma colección. El objetivo de la exégesis no es, según el autor, proporcionar respuestas fijas y seguras a todos los problemas que se puedan plantear al texto y a su interpretación, sino más bien motivar y capacitar al mismo lector a confrontarse con el texto para descubrir nuevos aspectos y dejar hablar a Dios en él. Ésta es la orientación que sigue nuestro comentario. El libro presenta una brevísima introducción donde trata la forma del texto, los destinatarios, la situación de composición y la estructura de la carta. El autor favorece la unidad de la carta, y desestima la influencia de la gnosis en Corinto por motivos cronológicos. Los conflictos en esa comunidad surgen más bien por la actitud de cristianos ricos e influyentes, a los que denomina “pneumáticos y entusiastas”.

El presente volumen trata cada pasaje en 4 partes claramente visibles: En primer lugar se muestra el pensamiento y la estructura de la perícopa. Continúa con la traducción fiel al texto original. En la exégesis de cada versículo se explican los términos más importantes y finalmente se analiza ampliamente el significado teológico del pasaje para el lector moderno. La bibliografía es amplia y está organizada según las perícopas, y finalmente un índice temático. Típica de esta colección es la falta de notas al pie de página. No obstante, el autor resume las valoraciones de los resultados de las investigaciones recientes sobre temas concretos, pero sin perderse en discusiones muy minuciosas. A veces sería conveniente una información más detallada y concreta mediante notas al pie de página.

El contenido de la carta a los Corintios ha sido aceptado en la historia acriticamente (p.e. el mandato de guardar silencio de las mujeres en las celebraciones). En las últimas décadas se han puesto en tela de juicio la universalidad de dichas exigencias, subrayando que llevan la impronta de la sociedad, de la situación y cultura de su tiempo. Por tanto hay una relativización de dichas exigencias. Pero ¿son otros dichos de Pablo, como la excomunión de los incestuosos... también dichos situacionales? Para contestar a estas cuestiones, nuestro autor intenta en un primer momento encuadrar los dichos de Pablo en la situación de la comunidad y las expresiones retóricas y parenéticas como indicación para los primeros lectores.

El autor acepta aportaciones positivas de la exégesis feminista (el papel de la mujer en las primitivas comunidades), y considera el texto 14,33b-36 como parte integrante de 1 Cor, otros estudiosos, por el contrario, creen con buenas razones que es una interpolación. También tomará aspectos que aportan la psicología y el estudio de la retórica (1,10-4,21; 12,1-14,40) a la exégesis. Por tanto, el comentario puede ser una ayuda enestimable para el público al que está dirigido (maestros de religión, círculos bíblicos, catequistas, predicadores), pues conjuga la exégesis con una reflexión teológica de los textos para el hombre moderno.- D. A. CINEIRA.

HÜBNER, H., *An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser* (HNT 12), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1997, 24 x 17, 277 pp.

Este comentario aporta una nueva lectura y la actualización de su predecesor M. Dibelius - H. Greeven. El hecho de tratar las tres cartas en un mismo libro se debe en parte por seguir la organización de libros comentados en esta colección hecha a principios de siglo. Otra razón para dicha estructuración es ver el desarrollo de la escuela paulina: tenemos una carta auténtica paulina (Flm); Col, escrita hacia el año 70, tiene una dependencia literaria de Flm y representa el principio de la escuela deuteropaulina; Ef (finales del s. I) representa un desarrollo y profundización posterior de la teología de Col, consiguiendo obtener algo nuevo, un tratado teológico, por lo que se podría considerar como *editio secunda*. Por tanto, el autor de Col se le podría denominar "Deutero-Pablo" y el reelaborador de Col y autor de Ef "Trito-Pablo". Por tanto, las cartas aquí examinadas son el camino de un desarrollo teológico continuo, aunque Flm no es una carta teológica, sino más bien "un caso de derecho", que intenta resolver desde su perspectiva teológica y que puede ayudar a entender mejor Col. Es, por tanto, un proceso de interacción entre tradición y adaptación. Se puede hablar de un proceso de desarrollo del pensamiento paulino en su escuela.

El objetivo del comentarista es que estas cartas teológicas Col-Ef sean interpretadas teológicamente, y la interpretación debe permitir al lector entender teológicamente lo que los autores quisieron decir teológicamente, pues entiende la teología como una reflexión de la fe. Para observar el desarrollo del pensamiento paulino en su escuela se concentrará en 4 puntos: a) La doctrina sobre la justificación por la fe y no por las obras de la ley, la cual no aparece expresamente en Col ni en Ef, pero un interpolador de esta última carta introdujo 2,5-8, por lo que los autores de dichas cartas tienen una concepción algo distintas de Pablo en este punto; b) la escatología, c) la eclesiología y d) el concepto y contenido de "evangelio".

El comentario nos ofrece numerosos apéndices para profundizar sobre temas concretos. No entra en polémica con el gran comentario de M. Barth (AncB) por evitar polémicas innecesarias, dado que sus respectivas posiciones son irreconciliables. Más que un comentario protestante, pretende ser "evangélico", entendido este término como adjetivo de evangelio. La exégesis que presenta el autor es teológica, introduciendo al lector en este pensamiento teológico (es decir, una reflexión para continuar pensando y profundizando en el texto). Especial interés dedica a Ef, pues su temática es relevante por su significado ecuménico. Intenta ser un comentario adaptado al hombre actual.- D. A. CINEIRA.

GIESEN, H., *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Friedrich Pustet, Regensburg 1997, 22 x 15, 562 pp.

Este especialista del Ap intenta transmitir a los lectores el contenido del Ap como un anuncio de salvación cristiano. Dadas las discusiones en el campo exegético en las últimas décadas, se han de tomar algunas decisiones referentes al texto y a cuestiones introductorias. A la crítica textual se dedicará poco espacio en el libro. Se acepta la unidad de Ap y rechaza la utilización de fuentes en Ap 11-12. La fecha de composición sería a finales del reinado de Domiciano, como defienden la mayoría de los comentaristas, presentando críticamente a este emperador, pero sin llegar a las conclusiones de L.L. Thompson (*The Book of the Revelation*). Subraya la importancia del culto al emperador y de otros cultos en Asia, en los cuales tendría que haber profundizado más el autor. Lo que está en debate en Ap es la cuestión de la asimilación: ¿qué costumbres paganas pueden ser aceptadas por los cristianos? El autor de Ap no acepta ningún compromiso, ni el “culto blando al emperador”, por usar una expresión de H.-J. Klauck. En cuanto al autor de Ap, Giesen considera a Juan, un personaje histórico, como a un profeta judeocristiano errante, quien abandonó Palestina después de la guerra judía y ganó autoridad en las comunidades de Asia Menor.

Según es normal en esta colección, cada perícopa viene analizada bajo el mismo esquema: a) análisis de la perícopa desde el punto de vista de la crítica literaria, formal, tradiciones y de la redacción; b) exégesis de cada versículo; c) contribución teológica y parenética del texto, intentando actualizar el mensaje para el lector moderno. Se ofrece una traducción del griego de cada texto. Las cuestiones importantes literarias, teológicas o históricas vienen tratadas en apéndices en su lugar correspondiente.

Este comentario se preocupa por clarificar uno de los libros más enigmáticos y fascinantes del NT, el cual ha sido frecuentemente malinterpretado (a veces con fines sectarios), dada la dificultad que encierra el lenguaje apocalíptico, un mundo de imágenes y una forma de pensar extraña al hombre contemporáneo. Este libro pretende ser un medio y ayuda para llegar a comprender dicho lenguaje simbólico y metafórico, por lo que ofrece un conocimiento base de la aparición histórica y del mundo de la apocalíptica.

Este libro es un importante comentario teológico y complementa a otros comentarios ya existentes (Müller...). Tal vez fuera aconsejable la introducción de notas al pie de página para discutir la literatura secundaria más importante. – D. A. CINEIRA.

VIDAL, M., *Un judío llamado Jesús*. (Lectura del evangelio a la luz de la Torah). De. EGA, Bilbao, 1997, 14,5 x, 20, 288 pp.

Este libro es consecuencia primordial de una inquietud que se está haciendo universal. Inquietud que suena así: Jesús, aparte su singularidad, es ante todo y sobre un judío. Por ello, es heredero de una cultura judía. Y vive de su mensaje. Todo esto, que no admite vuelta de hoja, ha estado olvidado durante casi toda la vida del cristianismo. Por ello, el intento de recuperar un dato como el reseñado es un intento digno de elogio.

Aparte de este dato general, el libro en cuestión tiene características muy propias. Se retratan muy bien en la contraportada. “Cincuenta años después de la Shoah y treinta del concilio Vaticano II, un número creciente de Cristianos empieza a leer el Nuevo Testamento a la luz de la cultura judía que le vio nacer. Tal aproximación es capaz de renovar todos los viejos tópicos sobre las relaciones de Jesús con el judaísmo, que han sido el fermento del antisemitismo desde hace dos milenios. A pesar de los muchos estudios sobre fuentes históricas y escriturarias del cristianismo primitivo, ningún autor se había atrevido

hasta ahora a volver a integrar el evangelio de un modo sistemático en la lógica que, sin embargo, le pertenece: la Torah oral”.

La pretensión de la autora, como se ve, es grande. Creo sinceramente que su mensaje ayudará a los cristianos a tener una imagen más humana de Jesús y a purificarse de ciertas posturas antijudías, cuya razón, por lo demás, se halla en los mismos evangelios. De ello encontrará el lector abundante material en el capítulo que la autora titula: “¿Jesús fariseo?”. Ciertamente si hay algo que los evangelios dejan patente es el antifariseísmo de Jesús. Las frases más duras, incluso chocantes a oídos acostumbrados a oír que Jesús nos dio el mandamiento del amor como testamento, contra los fariseos salieron, según el evangelio, de boca de Jesús. Pues bien, quien se decida a leer este capítulo tendrá sobre el tema una idea distinta. Los estudios históricos, de los que la autora se hace eco, dejan bien claro que los fariseos eran, en general, personas hechas a medida de la Torah. “Los fariseos sucedieron a los *Hasidim*, los “Amantes” de la Torah, que volvieron de Babilonia tras el exilio. Tratan de hacerse responsables de los pobres del pueblo, también llamados *Am haarets*, el Pueblo del País, los ignorantes (P. A. 2,5). Han recibido este encargo, como dicen las *Pirqé Avot*, de la Tradición del Sinaí, del propio Moisés (P. A. 1,1). Esa es la razón de su continuidad siempre renovada hasta el día de hoy. Esa es la razón de que Jesús tenga muchos lazos de unión con ellos” (pág. 119)

Resumiendo: un libro interesante. Lleno de gratas sorpresas. Su lectura ayudará a los cristianos a tener una visión más correcta de la persona del Señor, al tiempo que abrirá sentimientos de simpatía por un pueblo, el judío, con el que los cristianos tienen vínculos irrompibles.— B. DOMÍNGUEZ.

QUERÉ, F., *Las mujeres del evangelio*. Mensajero, Bilbao, 1997, 13 x 21, 240 pp.

Un título evocativo al cien por cien. El papel de las mujeres en el evangelio, en concreto, y en el nuevo testamento, en general, fue excepcional, aunque uno tiene la impresión que es o desconocido o marginado. De ahí que un libro que se interese por el tema debe ser saludado con alegría.

Ante realidades tan extrañas, la autora, teóloga protestante, hace las siguientes reflexiones: “Supongamos que el Salvador hubiera sido asesinado por una mujer (en el entorno de Herodes habría sido posible encontrar alguna capaz de hacerlo) o que hubiera perecido a manos de varias a la vez, como le sucedió al desdichado Orfeo. Pregunto: ¿qué habría dicho la teología? Imagino sin ninguna dificultad los torrentes de literatura que la indignidad femenina habría hecho correr de las plumas cristianas. Porque matar a Dios es bastante más grave que robarle sus manzanas. Una no tiene esa impresión cuando lee la literatura cristiana, ya que la mujer está acusada de este crimen y el varón de aquella incorrección. Sobre Eva, la instigadora del pecado, unas consideraciones interminables. Sobre el varón, homicida de Jesús, ni una palabra” (9).

Se puede decir, sin género de duda, que en el círculo de discípulos de Jesús se encontraron mujeres. Ellas jugaron un papel trascendental y fueron las primeras agraciadas con las apariciones del recién resucitado. Diría tal vez con un lenguaje más técnico: ellas fueron las primeras apóstoles de la resurrección, arco de bóveda de la fe cristiana. En la contraportada se nos dice: “Con sorprendente unanimidad, las mujeres del Evangelio dan testimonio ante sus contemporáneos. y con frecuencia a pesar de éstos, de la divinidad de Jesús. De esta manera colaboran en el anuncio de la buena Noticia. Su adhesión a Jesús se expresa, a veces, mediante una presencia ingenua y modesta. Otras, dan muestras de un gran

afecto a la persona de Jesús. Más aún, en otras, desde un profundo desamparo, alcanzan un grado de fe personal que sólo Jesús es capaz de apreciar”.

Aunque ya es de común recibo que la mujer está destinada hoy a jugar un papel fundamental en la Iglesia, más de la mitad de los creyentes son mujeres, y se han dado pasos adelante en tal dirección, todavía queda mucho camino por andar. La mujer tiene en la misión de la Iglesia muy reducidas competencias. La lectura de este libro, hecho con la pasión propia de la mujer, servirá seguramente para reconocer el papel jugado en los evangelios por las mujeres y, desde ahí, a encontrar caminos nuevos a seguir, para que las mujeres alcancen la plenitud por tantos y tantas deseada en la actividad misionera de la Iglesia.— B. DOMÍNGUEZ.

Teología

Das Martyrium des Polycarp, übersetzt und erklärt von Gerd Buschmann, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 24 x 17, 452 pp.

Como sexto volumen del *Kommentar zu den Apostolischen Vätern*, la editorial Vandenhoeck & Ruprecht nos ofrece este primer comentario completo del *Martirio de Policarpo*, a su vez el primer relato de un martirio que, en documento independiente, nos ha transmitido la antigüedad cristiana.

Como es habitual en estas obras, G. Buschmann divide su trabajo en dos partes: una introducción, relativamente larga (pp. 13-66), y el comentario propiamente dicho (pp. 67-375). En la introducción, además de ocuparse del texto y ediciones, incluida una sinopsis de MartPol e H.E. 4,15, adelanta el resultado del análisis posterior respecto de la autenticidad e integridad del documento, la fecha de composición, la estructura bajo diferentes puntos de vista (contenido, formal, retórico e historia de las formas), la forma, género literario y Sitz in Lebem; la relación entre el documento y el NT y, como conclusión, la teología del martirio. El comentario lo divide en seis partes (I. *Inscriptio* epistolar; II. El tema de la carta [1,1-2]; III. El modelo de los mártires de Cristo [cap. 2-4]; IV. El martirio, conforme al evangelio, de Policarpo [cap. 5-18]; V. Conclusión [cap. 19-20]; VI. Anexos [cap. 21-22]). El comentario de cada una de las partes lo lleva a cabo capítulo por capítulo. Comienza siempre con una amplia información bibliográfica y con un examen global hecho tanto desde la crítica literaria como desde la crítica de las formas, y sigue con el análisis detallado, versillo por versillo, conforme a una división fijada previamente. Comentario lineal y metódico, sólo interrumpido por algunos *Excursus* (MartPol y su forma epistolar; la fijación de *martyr* como término técnico; el interrogatorio y la cuestión crítico-formal sobre el surgir del género literario «Actas de los mártires»; análisis histórico-tradicional de la oración en MartPol 14).

Como en la práctica todos los documentos de la antigüedad cristiana, el MartPol ha sido objeto de infinitas discusiones y de conclusiones encontradas respecto de los muchos problemas que plantea. Todas ellas aparecen expuestas, junto con las razones que las avalan, de forma clara y, a veces, esquemática a lo largo del comentario. Desde el punto de vista de la crítica literaria, Buschmann defiende la autenticidad e integridad del documento (con excepción del cap. 21), frente a los numerosos autores que juzgaron que el texto llegado a nosotros había sido ampliamente interpolado. Resultado del análisis es que el texto camina sobre un doble binario: relato y teología, de modo que separar lo segundo, juzgándolo como interpolación, es no haber entendido el intento del autor, que está menos interesado en los aspectos históricos que en los teológicos y kerigmáticos. Junto al epidíctico (y apolo-

gético), el elemento «symboléutico» es fundamental y a él sirve aquél e incluso la forma epistolar. El autor habla de un «originelle christliche Mischgattung mit enim sinnvollen und in sich geschlossenen Aufbau». El deseo de mostrar el rostro del verdadero mártir, el mártir «katà tà euaggélion», domina todo el MartPol. Policarpo es presentado como modelo ortodoxo de mártir en oposición sobre todo al marcionismo. Al respecto, en opinión de Buschmann, más que derivar la fecha del MartPol de una supuesta fecha de aparición del montanismo, hay que derivar la fecha de aparición del montanismo a partir del MartPol. Por eso, en cuanto al problema de su datación, acepta la fecha más antigua, esto es, en torno al 155-156.

El lector encuentra un comentario sólido, claro en la exposición y rico en información, no sólo sobre el MartPol, sino sobre la literatura martirial de la Iglesia antigua, así como una etapa fundamental en el formarse de la teología del martirio.

La obra incluye índices de autores modernos y de fuentes (AT, literatura judía primitiva, NT, literatura patrística) así como de materias y nombres, y concluye con una tabla en que recoge los distintos elementos materiales y formales de la literatura martirial con las referencias a los documentos que los testimonian. – P. DE LUIS.

FERRARO, G., *Lo Spirito e Cristo nel Commento al quarto vangelo e nel Trattato trinitario di Sant'Agostino*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, 24 x 17, 252 pp.

Como señala el título, la obra estudia dos temas, el Espíritu y Cristo, en dos obras de san Agustín, los *Tractatus in Iohannis euangelium* y *De Trinitate*. Si las une el hecho de ser dos de las más importantes del Santo, las separa entre otras cosas el modo de acercarse al texto bíblico: en la primera, exegética, el texto bíblico comentado constituye el punto de partida; en la segunda, teológica, el texto está al servicio de los planteamientos teológicos. El estudio muestra cómo, desde los diferentes planteamientos, los resultados se integran y se complementan.

Los dos temas señalados dan origen a las dos partes del estudio, la Pneumatológica y la Cristológica. Con metodología quizá demasiado rígida, en la primera el autor analiza, según el orden de aparición en el evangelio de Jn, cada uno de los textos en que es mencionado el Espíritu (o Paráclito), primero en los *Tractatus*, luego en *De Trinitate*. Esta parte concluye con otro capítulo en que examina la exégesis de los textos pneumatológicos no juánicos presentes en la última obra. La segunda parte se ocupa exclusivamente de los *Tractatus* y está dedicada a la interpretación agustiniana de la «hora» y pasión de Cristo. En la conclusión pone de relieve algunos aspectos de la exégesis y doctrina del Santo.

El autor se centra casi exclusivamente en los textos agustinianos; queremos decir que, aunque no está ausente del todo, es mínima la confrontación con autores contemporáneos o anteriores al Santo, que el autor conoce bien, según consta por otras publicaciones suyas. Más abundantes, aunque tampoco demasiadas, las referencias a la exégesis moderna. La diferencia fundamental entre ambas exégesis está en la tendencia agustiniana a otorgar valor «teológico», esto es, ontológico-trinitario, a textos que en la mente de sus autores, según los exégetas actuales, sólo lo tienen «económico». No es que san Agustín excluya este último aspecto, sino que le añade el anterior. En efecto, el análisis de los textos deja claro cómo él afirma una continuidad entre economía y teología, entre obra salvífica y ser divino trinitario. Más aún, la historicidad salvífica de los diversos actos lo ve como el reflejo temporal de la eterna ontología divina. Con todo, su exégesis es claramente soteriológica.

Aunque la afirmación no sea aplicable a todos los textos, Ferraro, pródigo en declaraciones elogiosas sobre la exégesis del Santo, pone de relieve también la capacidad didáctica del Santo, combinada con rigor filológico y vigor teológico. De hecho, su exégesis desemboca normalmente en una profunda teología. Del conjunto resulta una gran visión de doctrina bíblica y teológica. El Santo –señala– supera su época y marca una etapa de la doctrina de la doctrina de la Iglesia; su influjo ha alcanzado a todas las épocas. La presentación del libro es buena.– P. DE LUIS.

JUAN CRISÓSTOMO, *La educación de los hijos y el matrimonio*. Introducción, traducción y notas de M^a J. Zamora (Biblioteca de Patrística, 39), Ciudad Nueva, Madrid 1997, 20,5 x 13, 161 pp.

–*La verdadera conversión*. Introducción, traducción y notas de J. F. Toribio Cuadrado (Biblioteca de Patrística, 40), Ciudad Nueva, Madrid 1997, 20,5 x 13, 222 pp.

San Juan Crisóstomo, primero presbítero en Antioquía y luego obispo de Constantinopla, fue ante todo un excelente predicador. De ello da fe el sobrenombre de Crisóstomo («boca de oro») con que le ha distinguido la posteridad. El prestigio de que gozó fue enorme; pero más que profundo teólogo fue un gran moralista. De esa faceta dan testimonio los escritos recogidos en las dos obras que presentamos. La primera de ellas contiene el tratado *Sobre la vanagloria y cómo deben los padres educar a sus hijos*, una homilía sobre Ef 5,22-33 (hom. XX) y otra sobre 4,12-18 (hom. XII). Cualquier lector de estos textos percibirá desde la primera página la distancia que los muchos siglos han interpuesto entre él y nosotros: una sociedad distinta, unos usos distintos, unos ideales en parte distintos también; pero percibirá, al mismo tiempo, debajo de lo que es puramente fruto del tiempo y de la cultura del momento, una auténtica inspiración cristiana del matrimonio.

La segunda obra, bajo el título *La verdadera conversión*, recoge dos tratados sobre la compunción, uno dirigido a Demetrio y otro a Estelequio, y luego seis homilías con la temática común de la conversión y las prácticas tradicionales que la atestiguan: la limosna, la oración y el ayuno. Aparte del valor desde el punto de vista de la espiritualidad, los textos resultan de gran interés para conocer la vivencia de la penitencia en un período en que aún no se había impuesto la confesión sacramental privada y la penitencia eclesial pública se limitaba a pecados de señalada gravedad.

Como es habitual en la colección, las páginas iniciales de cada una de las obras introducen al lector en los distintos textos facilitando así su lectura.– P. DE LUIS.

Augustinus-Lexikon, herausgegeben von Cornelius Mayer, in Verbindung mit E. Feldmann, T. Fuhrer, W. Hübner, M. Klockener, S. Lancel, G. Madec, G. O'Daly, A. Schindler, O. Wermelinger, A. Wlosok. Vol. 2, Fasc. 1/2: Cor-Deus. Schwabe & Co. AG, Basel 1996, 27 x 19,5, 1-320 col.

Cuando obras de especial valor se nos ofrecen por entregas, el interesado suele ser víctima de la impaciencia en alguna medida. Pero esa misma impaciencia le hace aumentar el gozo ante cada entrega. Es el que manifestamos por ver comenzado ya el segundo volumen. Estos dos primeros fascículos incluyen 51 entradas, desde *Cor* hasta *Deus*. Dentro de ellas cabe mencionar cuatro obras (*De correctione donatistarum*, *De correptione et gratia*, *Ad Cresconium grammaticum partis Donati*, *De cura pro mortuis gerenda*), conceptos claves

de antropología (cor, corpus, cupiditas, curiositas, delectatio, desiderium-desiderare), conceptos igualmente claves de diferentes ramas de la teología (p. e., corpus permixtum, creatio, credere, crux, damnatio, deificare, descensus Christi (in inferna), Deus -no completo, pues acabará en el fascículo tercero-, etc.), de liturgia (Corpus Christi! Amen-Sanguis Christi! Amen, cultus, cura mortuorum), personajes relevantes (Cresconius grammaticus, Cyprianus, Demetrias, Deogratias), etc. Cada uno de los conceptos ha sido confiado a un verdadero especialista o, en todo caso, a un buen conocedor del tema. El valor del *Lexikon* está en que, además de ofrecer una instantánea fiel del estado de la investigación en el momento presente, con frecuencia abre horizontes para la investigación futura, sin pasar por alto el gran servicio bibliográfico que presta. En el desarrollo de los diferentes temas se percibe en cuán gran medida la investigación actual se está beneficiando de los ricos aportes de material que facilita la ciencia informática.

El fascículo viene acompañado del introductorio que abría ya las páginas del vol. 1, que contiene el prefacio, las instrucciones de uso y el elenco de todas las obras de san Agustín con las abreviaturas de cada una de ellas usadas en el *Lexikon*, junto con las respectivas ediciones críticas. Eso por lo que se refiere a S. Agustín. A ello hay que añadir las abreviaturas de los autores griegos y latinos y de sus obras, y las de las colecciones, revistas, ediciones, diccionarios, misceláneas y obras de referencia.— P. DE LUIS.

BIFET, J. E. *Diccionario de la evangelización*. BAC, Madrid 1998, 19.5 x 12.5, xxvi + 804 pp.

Este libro recoge cuatrocientos conceptos muy útiles para un estudio sobre temáticas de la misión. Tanto la selección como la presentación de los conceptos demuestran la amplitud de la lectura y la experiencia pedagógica del autor. Cada concepto está presentado basándose en la Biblia, textos magisteriales y comentarios teológicos recientes. La pequeña bibliografía que acompaña cada concepto sirve para quien quiera profundizar en la materia. El diccionario se distingue por su perspectiva misionera: la economía y la espiritualidad, por ejemplo, no pueden ser concebidas adecuadamente sin este enfoque misionero. Así la solidaridad universalista marca la síntesis de estos conceptos, y, como el autor indica con razón, “el lector notará continuamente el tono de esperanza de los contenidos doctrinales” (p. xi). Dada la vasta experiencia y la actividad colaboradora del autor en obras de temática misionera, hubiera sido una ayuda también incluir algunas opiniones divergentes de la postura oficial, al menos para completar los conceptos explicados. A pesar de esto, el diccionario ofrece en su conjunto una obra clara, ordenada y relativamente completa de los conceptos básicos de la evangelización.— P. PANDIMAKIL.

VARILLON, F. *El cristiano ante las grandes religiones*. Mensajero, Bilbao 1997, 22 x 15, 228 pp.

Este libro, que es la versión castellana de *Un chrétien devant les grandes religions*, recoge seis conferencias sobre el diálogo con las grandes religiones, dado por el jesuita François Varillon durante el invierno de 1974-1975. Basándose en el manuscrito del autor y en las grabaciones de su ciclo de conferencias Charles Ehlinger ha dado forma a este texto, añadiéndole también una *introducción* que explica su actualidad.

En el *primer capítulo* el autor llama la atención sobre la importancia de experimentar lo específico del cristianismo. Tanto en la concepción de Dios, como en la idea de salvación y revelación el cristianismo se distingue de las otras religiones. Pero hablar de lo específico

del cristianismo no significa despreciar la religión del otro o absolutizar la propia, sino dar cuenta del hecho de que las religiones no son iguales. Por eso es importante evitar el dogmatismo exclusivista, el escepticismo, el pragmatismo y el sincretismo, que son los 'callejones sin salida'. Siguiendo en esta línea, el autor invita al lector en los *cuatro capítulos* siguientes a confrontar las religiones: el islam, el judaísmo, el hinduismo y el budismo. El estilo de explicación es el siguiente: una breve exposición de las doctrinas principales de estas religiones, seguido de una comparación con las concepciones cristianas y no cristianas. Lo que le interesa al autor es poner con claridad el 'elemento absolutamente único e irremplazable' que aporta a cada cristiano el cristianismo. Este es el argumento del *último capítulo* titulado *Religiones de Oriente y misterio cristiano*. La apertura cristiana hacia las religiones no cristianas no debe significar renunciar a la verdad cristiana, sino profundizar en la fe en el Otro.

En su conjunto las conferencias ofrecidas aquí ayudan al cristiano a apreciar su propia religión, a pesar del sincretismo religioso que está de moda actualmente. P. Varillon habla en manera simple y directa, no entra en discusiones académicas; su perspectiva es la del creyente que en más de una ocasión puede chocar al estudioso de las religiones. Pero es importante notar que tomar conciencia de las diferencias y respetarlas constituye un papel importante en el diálogo interreligioso. Este libro nos invita a practicar esta sinceridad también en el encuentro con el otro.— P. PANDIMAKIL.

ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La giustificazione*, Edizioni Messaggero, Padova 1997, 14 x 21, 393 pp.

La Asociación Teológica Italiana organiza anualmente cursos de actualización para los profesores de Teología Dogmática. Las ponencias de estos cursos son recogidas más tarde en un volumen que se publica, ofreciendo así su cualificado servicio a un mayor número de personas.

Cada año se ha venido tratando un tema de actualidad —escatología, creación y el mal, el pecado original...—, según las inquietudes del momento. Coincidiendo con el 450 aniversario de la promulgación del Decreto Tridentino "De Iustificatione", el curso de 1997 estuvo centrado sobre el tema de la justificación.

El presente volumen —que recoge las distintas intervenciones—, se inaugura con la relación de Romano Penna, en la que se presenta el *status quaestionis* sobre el tema de la justificación en San Pablo. A continuación Gianni Colzani clarifica el modelo de pensamiento propio de los Padres y de los teólogos tridentinos sobre la justificación. Sigue el estudio de Angelo Maffei sobre la doctrina de la justificación de K. Barth a hoy.

Otro grupo de investigaciones se centran en la comparación directa entre la teología católica y la evangélica sobre cuestiones de tipo sistemático (el hombre justificado, nueva creatura en Cristo, iglesia y justificación...).

El volumen se concluye con las contribuciones de una mesa redonda sobre "la colocación y el desarrollo del tema de la justificación en la enseñanza de la teología en Italia".

En conjunto hay que reconocer que los estudios tienen un gran nivel y es un buen resumen para conocer cuál es el estado de las investigaciones actuales sobre el argumento. Es una obra indispensable para los profesores de antropología teológica y un punto de referencia para estudiantes de teología y todo aquel que desee actualizarse sobre el tema.— B. SIERRA DE LA CALLE.

PONCE CUELLAR, M., *El misterio del hombre*. Herder, Barcelona 1997, 14 x 21,5, 425 pp.

El autor es ya conocido dentro del campo teológico español por sus escritos, entre ellos su obra *María Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*.

El presente estudio se sitúa de lleno dentro del campo de la Antropología Teológica y tiene como base el interrogante fundamental. ¿Qué es el hombre? A esta pregunta se trata de dar una respuesta desde la revelación bíblica, la tradición eclesial y la reflexión teológica. La obra está dividida claramente en cuatro partes. Las tres primeras están dedicadas al hombre: creación, hombre como imagen de Dios, pecado original. La cuarta se refiere a los ángeles y demonios.

El esquema de cada una de ellas es el mismo. En primer lugar se busca la iluminación en la Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo, como en el Nuevo Testamento. Se pasa después a ver la tradición eclesial y el magisterio. Se concluye con una reflexión teológica, que es donde el autor ofrece la aportación más personal.

Toda la obra se mueve dentro de unos planteamientos que podríamos denominar tradicionales y de estricta ortodoxia. Se prefiere la exposición de la doctrina segura a plantear interrogantes dudosos o teorías novedosas no confirmadas.

Sin grandes novedades, es en conjunto un buen resumen sobre el argumento. Puede servir como guía o libro de texto para los estudiantes de teología o para laicos que deseen profundizar estos temas de fe.— B. SIERRA DE LA CALLE.

DURRWELL, F.-X., *El más allá. Miradas cristianas*. Colección Verdad e Imagen, Sígueme, Salamanca 1997, 12 x 17,5, 144 pp.

El autor, F. X. Durrwell, es sobradamente conocido por sus estudios sobre la resurrección de Cristo, la Pascua, la Eucaristía, entre otros argumentos. El tema de este estudio es ciertamente desafiante. Antes o después, repercute sobre la vida de todo ser humano. Nadie puede eludir el interrogante sobre qué es lo que existe tras el enigma de la muerte.

Muchos tratan de darse respuestas acudiendo a las religiones orientales o a sectas esotéricas. La respuesta cristiana tiene la suficiente fuerza y entidad como para ofrecer una alternativa válida que dé sentido al vivir y al morir de los hombres.

Durrwell nos muestra la «mirada cristiana», según la cual el más allá del hombre es el hombre mismo en su profundidad. El misterio y sentido del hombre se nos revela en Cristo muerto y resucitado que sale al encuentro de todo ser humano y nos concede morir y resucitar con Él. El autor —que ha publicado ya otra obra sobre la muerte—, se interroga en este libro sobre el sentido que tiene la muerte de Jesús, pues, desde ella, se ilumina la nuestra.

A la hora de hablar del juicio se nos muestra cómo «Dios ejerce su justicia, no castigando, sino mostrando su santidad al que se abre a ella». Precisamente, la purificación —el purgatorio en lenguaje tradicional—, será lo que permita al hombre entrar santamente en la santidad eterna.

El capítulo central de la obra es el quinto, donde el autor profundiza sobre la cuestión de la resurrección de los muertos, «terra incógnita». Sabemos que el hombre, como persona corporal, vivirá como tal, a pesar de la muerte, por el poder de Dios.

El tema del infierno es abordado a la luz de Dios como Salvador, «que quiere que todos los hombres se salven» (1 Tim. 2,35). El último capítulo es dedicado al cielo que es, a la vez, el principio y el término.

Aunque, como el mismo autor reconoce, nos movemos en terrenos de «terra incógnita», las pistas indicadas por Durrwell son iluminantes y esperanzadoras. Obra importante sobre un tema siempre actual e inquietante.– B. SIERRA DE LA CALLE.

PELIKAN, J., *María a través de los siglos. Su presencia en veinte siglos de cultura*. Ediciones P.P.C., Madrid 1997, 14,4 x 22, 4, 233 pp.

El profesor de la Universidad de Yale, Jaroslav Pelikan, escribió en 1985 un libro titulado *Jesús a través de los siglos*. Desde entonces ya tenía pensado escribir una obra paralela sobre María, que es precisamente ésta.

El propósito del libro es mostrar lo que María ha significado y cómo ha sido sentida a través de los siglos. Se parte de María de Nazaret en el Nuevo Testamento, pues lo que dice de María la Biblia es esencial. Es la raíz de la que derivará todo lo demás. Se interpreta la figura de María como Hija de Sión, en la que se cumplen diversas promesas veterotestamentarias. Se sigue a continuación afrontando otros temas fundamentales como «La segunda Eva» o la «Theotokos», Madre de Dios. Es sugestivo y novedoso cuando habla de María como «Heroína del Corán» relacionándola con la Señora «Madona» Negra. Se muestra también como «la esclava del Señor», por una parte, y «la mujer de valía» por otra; amante del culto y guía del coro celeste; modelo de castidad y madre bendita; madre dolorosa y mediadora.

Muchos autores, basándose en la Sagrada Escritura, insiten en ella como modelo de fe en la Palabra de Dios. Por su parte, S. Bernardo la denomina «el rostro que más se parece a Cristo». Se habla de ella como inmaculada, asunta a la gloria celeste, madre gloriosa y eterno femenino. En definitiva «una mujer para todas las edades y todas las circunstancias».

Todos estos temas se van estudiando y entrelazando en autores católicos y protestantes, judíos y musulmanes. Se hace notar la huella que ha dejado en el arte, en la literatura, en la música y en la vida diaria.

La obra del Dr. Jaroslav Pelikan es sin duda muy sugestiva. Nos muestra cómo la figura de María sobrepasa las fronteras del cristianismo para convertirse en uno de los arquetipos más universales de la cultura occidental.– B. SIERRA DE LA CALLE.

CASTILLO, José M^a., *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, DDB, Bilbao 1997, 13 x 21, 376 pp.

El subtítulo de la obra es significativo después de treinta años desde que la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín respaldó oficialmente el proyecto de la teología de la liberación. ¿Qué resta de todo aquello? ¿Es posible todavía seguir insistiendo en la reflexión teológica sobre la posibilidad de extraer las implicaciones sociales del Evangelio? La política mundial, la economía, lo cultural y la situación de la Iglesia se ven bajo el influjo de «un cambio de época». Las situaciones de marginación social siguen aumentando y los cuestionamientos que todo esto presenta a la fe y por tanto a la reflexión teológica siguen siendo de máxima actualidad. Cree el autor que los problemas fundamentales que los pobres presentan a la teología se basan tanto en el problema hermenéutico: desde los pobres es desde donde mejor podemos conocer a Dios, el Dios de Jesucristo; como el problema ético presente en las implicaciones del tema de la justicia social según los testimonios bíblicos; y el problema eclesial desde la preocupación por la solidaridad presente en el seguimiento de Jesús y la Iglesia como continuadora de su obra en la historia.

Es desde esta perspectiva desde donde el tema de la “debilidad” evangélica, opuesto al orgullo religioso, puede servir de punto de partida de inserción de los pobres en la reflexión teológica con más decisión, preocupándose de incidir en tres temas claves y de los que los pobres se sienten deudores: el vivir, el vivir en libertad y con esperanza. De aquí que la teología debe seguir insistiendo en que todavía estamos iniciando una reflexión teológica desde los pobres y que de ella dependerá en gran medida la significación que el mensaje del Evangelio siga teniendo en la sociedad y la Iglesia que nos toca vivir. Esperemos que la obra de Castillo no cause demasiada polémica ni en los círculos teológicos ni en los ambientes de comunidades cristianas, desde donde quizás mejor se entiendan las reflexiones que el autor realiza.– C. MORÁN.

DÍAZ, C., *Manual de historia de las religiones*, DDB, Bilbao 1997, 15 x 23,5, 645 pp.

El prof. Carlos Díaz nos presenta otra de sus obras maestras en el campo de lo religioso, como lugar donde el espíritu humano se manifiesta de forma más completa y lo hace en un contexto en el cual la preocupación por las religiones está adquiriendo carta de identidad en el ancho campo del pluralismo cultural. Tras un capítulo introductorio donde hace una presentación de la temática de Fenomenología de la Religión en sus aspectos más característicos, pasa a analizar las diversas religiones siguiendo una metodología descriptiva y ofreciéndonos lo mejor de las últimas investigaciones sobre las diferentes religiones. Sin perder lo propio de un manual, y ésta es su riqueza, sabe el autor conjugar la fidelidad crítica científica con lo manualístico. Naturalmente, y el mismo autor lo indica, no pretende hacer obra de investigación original, pero ha sabido elaborar en una síntesis muy positiva la descripción del amplio campo de las religiones, desde las primitivas hasta las más recientes. Bienvenidas estas obras que nos abren camino a nuevos campos de lo religioso.– C. MORÁN.

HERNÁNDEZ DELGADO, I. (Dir.), *Jornadas Trinitarias: Fe, Cautiverio y Liberación. Reflexión y Compromiso*. Actas de las Jornadas Trinitarias de Córdoba. Secretariado Trinitario, Córdoba 1998, 17 x 24, 161 pp.

La Familia Trinitaria siguiendo el carisma de su Fundador Juan de Mata y fieles al compromiso adquirido en la Iglesia de testificar el carisma redentor en una línea de liberación integral de la persona humana desde la experiencia evangélica, nos presenta estas Jornadas cargadas de sentido de fraternidad, preocupándose de ir reactualizando dicho carisma a través de las intervenciones que los ponentes van presentando y en diálogos enriquecedores todos han llegado a conclusiones operativas. En la obra que presentamos los editores se han preocupado de ofrecernos el fruto de dichos trabajos, que para dicha familia religiosa serán sumamente útiles en sus programas de actuación y para los demás creyentes, cristianos y no cristianos, nos servirán de acicate para poder en mutua colaboración servir al bien de los hermanos más necesitados en países sujetos a situaciones de marginación, debidos a diversas causas culturales y religiosas. Agradecemos a la dirección del Secretariado Trinitario esta síntesis, exponente de su preocupación por los temas de siempre, pero que hoy se nos presentan con rostros diferentes.– C. MORÁN.

FEIL, E., *Religio. Bd. 2. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus* (ca. 1540-1620), Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1997, 17 x 24,5, 372 pp.

En el proyecto de *Investigaciones sobre la Historia de la Iglesias y de los Dogmas* el autor se enfrenta en este segundo volumen con la cuestión crítica de la comprensión del tema de la Religión en una época muy concreta del siglo XVI, donde las corrientes filosófico-teológicas se circunscriben en medio de dos movimientos significativos del tiempo, la Reforma Protestante y el Racionalismo, con el influjo tan grande que van a ejercer en los siglos posteriores y en concreto en el tema que se investiga. El autor con mucho sentido crítico va analizando los diversos autores según escuelas y preocupaciones y descubre aspectos nuevos en la misma novedad de los autores, al menos muchos de ellos y que siempre tienen sus matices concretos y aportaciones nuevas en el amplio campo de la religión en sus diversas coordenadas. Bienvenidos sean estudios de esta índole, ya que colaboran a una mejor comprensión de los temas básicos en el ámbito teológico y por la riqueza que entraña para la estructuración de las enseñanzas e investigaciones en las ciencias de lo religioso.— C. MORÁN.

RANKE-HEINEMANN, U., *No y amén. Invitación a la duda*, Editorial Trotta, Madrid 1998, 14,5 x 23, 315 pp.

La conocida autora de *Eunucos por el reino de los cielos* ataca de nuevo. Ahora todavía más que antes. Si en el libro mentado daba un repaso a la manía persecutoria eclesial contra la sexualidad, las incongruencias de la fe cristiana son el tema del actual. El título resulta muy certero para explicar su contenido: Es una invitación a pensar y dudar, a rechazar lo que de la fe no se puede creer, aferrándonos con fuerza, por el contrario, a lo que constituye el centro de ella. Pretende mostrar “la verdad de la misericordia de Dios, tapada por las muchas fábulas eclesiásticas, y que, sin embargo, es la única verdad y la única esperanza” (p. 14). Ahí resuena Bultmann, desde luego, con el que nuestra autora tiene bastante que ver. Pero Bultmann no es el diablo, sino uno de los teólogos que ha intentado la reconciliación de la fe con nuestro tiempo.

Cada capítulo del libro disecciona, entre ameno e informado, las contradicciones y leyendas que se escapan de nuestro credo cristiano. Los relatos de la infancia, milagros de Jesús, apariciones del resucitado, infierno, “redención mediante una ejecución” (cap. 18), etc. ¿Excesivo? No lo creo. En realidad se trata de hacernos reflexionar sobre nuestra fe, de proponernos un cristianismo maduro. Ser creyente no es lo mismo que ser crédulo, ni la fe es una superstición. Lo hace con cierto sentido del humor, muy característico de ella, que desdramatiza y divierte. Por ejemplo, en las narraciones de la infancia de Jesús hace ver cómo Mateo y Lucas, queriendo explicar lo mismo, la conexión de Jesús con Belén y Nazaret, llegan a relatos opuestos. Para Lucas la cuestión es por qué los padres de Jesús, que viven en Nazaret, debieron ir a Belén, para lo que se sirve de un censo imperial. Para Mateo, en cambio, naciendo Jesús en Belén, porque allí viven sus padres, el problema es resolver cómo impulsarles a Nazaret, sirviéndose de la figura de Herodes. Cada cuál hace viajar a la familia de un lugar a otro, aunque en sentido contrario y por distintos motivos.

Naturalmente que son cosas sabidas, pero no por el común de los cristianos. Y éste es el gran mérito de Ranke-Heinemann, hacer de sus escritos algo atractivo y valioso para la vida creyente. Su lenguaje claro y directo, muchas veces irónico, hace comprensibles los resultados de la exégesis y de la teología a cualquier lector. En Alemania sus libros se ven-

den como rosquillas. Precisamente, uno de los problemas de la teología es su inaccesibilidad, tal vez solemnidad. Parece una ciencia muy particular, casi extraterrestre, coto de especialistas, cuando no de lunáticos, dado lo abstruso y complejo de sus elucubraciones. Pero si teología es la reflexión lógica sobre la fe, la filosofía de la fe, debiera ser algo más cotidiano y existencial, al alcance de todos los creyentes. La señora Ranke-Heinemann puede parecer peligrosa, pero en realidad quiere fomentar una fe adulta y responsable. A lo que todos debiéramos estar agradecidos.— T. MARCOS.

STEFANI, P., *Chiesa, ebraismo e altre religioni. Commento alla Nostra aetate* (La Tunica Inconsutile 9), Edizioni Messaggero, Padova 1998, 12,5 x 19, 267 pp.

En un siglo de revoluciones como el nuestro, no podía la Iglesia quedar ajena, y tuvo la suya propia en el Vaticano II, tras el que tantas cosas han cambiado para ella. Una prueba del reversamiento eclesial es el escrito que comenta el presente libro, la declaración *Nostra aetate*. A pesar de ser *declaración*, uno de los pequeños documentos, su importancia no ha sido menos galvanizante que otros mayores. Considera que las religiones “reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres” (NA 2b). Pide colaboración con los musulmanes, por las muchas cosas que tenemos en común (NA 3). Y sobre todo, lo que constituye el centro de la declaración, reclama una nueva relación con el judaísmo. Reconoce a esta religión grandes méritos, y rechaza que a sus fieles en conjunto se les pueda llamar *deicidas* (NA 4), acusación que pesa sobre la conciencia histórica de la Iglesia. Y a propósito, todavía no ha pedido perdón por ello, ahora que se ha puesto de moda tal. Claro que es un gesto simbólico, pero al fin y al cabo decimos que la Iglesia es sacramento. De la declaración *Nostra aetate* trata este libro, que la analiza tanto sincrónica (el texto en sí, en conjunto) como diacrónicamente (el contexto, las circunstancias de su elaboración), que se dice ahora. Después la va comentando punto a punto.— T. MARCOS.

CALERO, A.M., *El laico en la Iglesia. Vocación y misión* (Claves Cristianas 8), Editorial CCS, Madrid 1997, 17 x 24, 218 pp.

El laicado ha recibido un fuerte impulso desde el Vaticano II, aunque seguramente el resultado es todavía más teórico que práctico. Cuando sea al revés se habrá llegado a la situación ideal. Querrá decir que los laicos han alcanzado en la Iglesia el lugar que deben tener: el de ser su realidad básica, por un lado mayoritaria, y por otro fuente de todo carisma, ministerio e institución.

Este libro es una teología del laicado enmarcada en el último concilio, esto es, que pretende su mayoría de edad, la asunción de sus funciones de modo autónomo y responsable, liberado de tutelas infantilizadoras. Los diferentes capítulos del libro acometen sistemáticamente los ángulos que permitan una mejor comprensión de la naturaleza y tarea del laico en la Iglesia. Analizan la comprensión del laicado en la historia de la Iglesia, la definición del laico, su función dentro del triple *munus* de Cristo, y la espiritualidad laical, así como su formación, amén de un repaso de los movimientos laicales de la actualidad. Cada capítulo es acompañado por una selecta bibliografía, completada al final, y con índices onomástico, conciliar y de materias. En suma, una buena y aconsejable teología del laicado.— T. MARCOS.

SANNA, I., *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner* (Biblioteca di Teologia Contemporanea 97), Editrice Queriniana, Brescia 1997, 16 x 23, 352 pp.

El libro quiere ser, y lo consigue pulcramente, una introducción a los temas principales de la teología de Karl Rahner. La obra del famoso teólogo alemán sigue estando viva y siendo influyente a los quince años de su muerte. Es todavía origen de muchas tesis y libros, y sus ideas ya no son tanto causa de polémica cuanto lugar de referencia o motivo de consulta, esto es, se ha convertido en un clásico reconocido por todos.

El autor, que ya había escrito otro libro sobre Rahner (*La cristología antropológica di Karl Rahner*, 1970), divide éste en tres partes. La primera se centra en la experiencia de Dios, meta a la que Rahner consagró toda su obra. Tras un somero vistazo a su vida y escritos, contexto necesario de todo análisis particular, expone los caminos rahnerianos hacia tal experiencia, a saber: el giro antropológico, el método trascendental y el existencial sobrenatural, que son explicados en su origen y significado. La segunda y tercera partes del libro están dedicadas a la cristología, corazón de la teología de Rahner –como de todo teólogo cristiano que se precie–, y por tanto lugar privilegiado para acceder a la experiencia de Dios. La cristología de Rahner, llamada trascendental, es una de sus innovaciones, una de esas originalidades teológicas suyas que han sido tan fértiles y difundidas. Sin embargo, ésta ha tenido una recepción menor, comparada, por ejemplo, con sus teorías sobre la inspiración, la Trinidad o la revelación. El libro nos presenta así una nueva ocasión para su estudio.

Al final de la obra se presenta una amplia bibliografía de y sobre Rahner. En el primer caso los libros que tienen ordenados todos sus escritos. Da especial atención a las traducciones italianas, pero ofreciendo una información completa sobre el tema de que se trata. Lo acompaña todo con un índice de autores.– T. MARCOS.

CODA, P., *Uno en Cristo Jesús*. El bautismo como acontecimiento trinitario, trad. de P. Largo Domínguez, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1997, 21,5 x 14, 203 pp.

Como sugiere ya el subtítulo de la versión española y confirma expresamente el autor en la Introducción, se trata de un ensayo de lectura trinitaria de la teología del bautismo: “la clave hermenéutica pascual-trinitaria ofrece la posibilidad de penetrar y presentar el acontecimiento bautismal en categorías menos estáticas y más dinámicas, no sólo existenciales sino también existivas... más fácilmente comprensibles y traducibles en actitudes concretas de vida por el hombre contemporáneo” (p. 9). Esta perspectiva teológica se alarga también al sacramento de la confirmación en cuanto segundo momento sacramental del proceso de iniciación cristiana, estrechamente ligado al primero (cf. cap. XI).

Después de un cap. preliminar sobre el origen del bautismo cristiano, P. Coda desarrolla sucesivamente ocho dimensiones de la teología del bautismo: cristológica, pascual, pneumatológica, trinitaria, antropológica, eclesiológica, escatológica y mariana (cf. caps. II-IX). En el cap. X estudia la gracia bautismal y dedica el último a plantear su propia interpretación de la *quaestio disputata* del llamado “bautismo en el Espíritu”. La obra se completa con dos apéndices sobre la temática expuesta según el evangelio de S. Juan (ya publicados previamente por separado) y dos índices (bíblico y de autores).– R. SALA.

CULLMANN, O., *Cristología del Nuevo Testamento* (Biblioteca de estudios bíblicos 63), ed. y trad. de X. Pikaza, Sígueme, Salamanca 1998, 21 x 13,5, 455 pp.

La *Cristología del NT* es una de las obras fundamentales de O. Cullmann (1902-) y la principal aportación a la cristología de este renombrado teólogo alsaciano. X. Pikaza ha asumido la acertada iniciativa de reeditarla en castellano 40 años después de su primera publicación (1957). Existía solamente una versión anterior (Buenos Aires 1965). Aunque por el tiempo transcurrido se ha visto necesariamente superada tanto en sus presupuestos históricos como en su planteamiento sistemático, sigue siendo un clásico para el estudio de los títulos cristológicos.

Cullmann analiza en clave funcional e histórico-salvífica 10 títulos reuniéndolos en 4 grupos: obra terrena de Jesús (*Profeta, Siervo, Sacerdote*), obra futura (*Mesías, Hijo del Hombre*), obra presente (*Señor, Salvador*) y preexistencia (*Logos, Hijo de Dios y Dios*). Es conocida la objeción fundamental contra la pretensión de reducir la riqueza de la cristología bíblica a una lista de títulos. Una cristología basada exclusivamente sobre los títulos presenta dos graves insuficiencias: una crítica y otra objetiva. Por una parte, la mayoría de los títulos atribuidos a Jesús no tienen un significado unívoco; presentan matices diversos según los diferentes autores neotestamentarios. Por otra parte, este modo de proceder suele paradójicamente desembocar en lo que precisamente trata de evitar: una cristología teórica desconectada de la concreta historia humana de Jesús.

Consciente de estas limitaciones pero tratando de rescatar lo mejor de la intuición del teólogo protestante, la edición que presenta X. Pikaza contiene una valiosa "Actualización" a modo de apéndice a la obra de Cullmann (cf. pp. 417-438). En primer lugar ofrece un *aggiornamento* bibliográfico comentado sobre el tema. Después hace una relectura crítica de los títulos tratados por Cullmann. Al estudio en profundidad de la mayoría de ellos ha dedicado Pikaza un cap. en la segunda parte de su reciente cristología (*Este es el hombre. Manual de cristología* (Agape 3), Secretariado trinitario, Salamanca 1997, cap. 4). Por último, los completa con otros tres: *Maestro, Mago o taumaturgo* y *Sabiduría*. La necesidad de presentar una cristología en contexto ha redescubierto el valor instrumental para el diálogo intercultural de estos otros títulos cristológicos, considerados marginales. Prueba de ello es la atención que las nuevas cristologías asiáticas o africanas les prestan.

Por todo ello este libro se leerá con gusto incluso por quienes hayan tenido ya acceso anteriormente a la obra de Cullmann.— R. SALA.

GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana*. Desde el tiempo apostólico hasta el Concilio de Calcedonia (451) (Verdad e imagen 143), trad. M. Olasagasti Gaztelumendi, Sígueme, Salamanca 1997, 21 x 13,5, 930 pp.

La editorial Sígueme nos ofrece la versión española de la tercera edición del primer volumen de la monumental obra del hoy card. A. Grillmeier *Jesu der Christus im Glauben der Kirche* (1979, 1981², 1990³). Como indica el subtítulo comprende el desarrollo de la fe cristológica de la Iglesia primitiva hasta el Concilio de Calcedonia inclusive. Se trata de una obra ya clásica indispensable para el estudio de la cristología patrística y conciliar. Recorre el período "fundante" de la historia del dogma cristológico. Una etapa que marca el paso de la cristología kerygmática a la dogmática.

Para salvaguardar la verdad original sobre la persona y la obra de Jesucristo, contrarestando interpretaciones reductivas que se proponían a partir de la misma Escritura, la Iglesia postapostólica se vio en la necesidad de reflexionar sobre el misterio de Cristo apo-

yada en las categorías del lenguaje de la cultura en que había arraigado. La tradición apostólica plasmada en los escritos del NT, manejada con profusión para avalar tesis erróneas, se manifiesta ahora como un instrumento insuficiente. Ello llevará a un proceso de selección, transformación y reinterpretación del dato bíblico y a profundizar en el kerygma a partir de la conciencia eclesial.

El volumen de Grillmeier está dividido cronológicamente en tres partes. La primera, bajo el sugestivo título "El nacimiento de la cristología", arranca enlazando con la cristología postpascual, para pasar a analizar los autores y las obras de la primera tradición patristica (s. II y primera mitad del s. III). La segunda parte, "Las primeras interpretaciones teológicas de la persona de Jesucristo desde Orígenes hasta el Concilio de Efeso", recorre la tradición cristológica desde la segunda mitad del s. III hasta el 431. Consta de dos secciones. En la primera se estudia la cristología de los protagonistas de las controversias arriana y apolinarista, y la primera cristología magisterial (Sínodo de Antioquía y Concilio de Nicea (325), "*Tomus ad Antioquenos*" (362), etc. En la segunda se presenta la reflexión sobre la humanidad de Cristo en las cristologías antioquena, alejandrina y occidental. La última parte de la obra, "Kerygma-Teología-Dogma". Efeso y Calcedonia", como indica el título, está centrada en el contexto histórico y teológico de las resoluciones del tercer y cuarto concilios ecuménicos. Consta de tres secciones. La primera trata de la controversia entre Cirilo y Nestorio y del concilio de Efeso (431). La segunda aborda el panorama cristológico de los "densos" 20 años del período interconciliar. Y finalmente la última sección hace un análisis histórico-valorativo del dogma de Calcedonia (451).

La obra, dedicada al card. J. Ratzinger, cuenta con la preciosa selección bibliográfica del autor y culmina con un exhaustivo aparato de índices (autores, citas bíblicas, palabras griegas, palabras latinas, analítico) preparado por J.M. Hernández Blanco.- R. SALA.

HÜNERMANN, P., *Cristología*, trad. de C. Gancho y M. Villanueva, Herder, Barcelona 1997, 21,5 x 14, 506 pp.

Se trata de un excelente manual de cristología sistemática que desarrolla las claves hermeneúicas apuntadas en precedencia por el autor, catedrático de Dogmática en la Universidad de Tubinga, con su ensayo *Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie*, Münster 1989. Desde una visión personalista del misterio de Cristo, Hünermann explica el paso de una cristología estática ("ontoteológica") a otra dinámica ("histórica"). Buen conocedor de la historia de los dogmas (ha dirigido la edición bilingüe latino-alemana del *Denzinger* 1991³⁷), su presupuesto fundamental es que la condición temporalmente "situada" de toda cristología no supone una limitación, sino un enriquecimiento para esta disciplina. Siendo el resultado de la reflexión sobre Jesucristo a partir de contextos históricos determinados, al mismo tiempo la cristología procura nuevas perspectivas que contribuyen a definir cada vez más precisamente la existencia humana desde el misterio de Cristo.

El libro está estructurado en seis secciones que contienen 62 tesis. La primera sección es una introducción donde el autor plantea la triple problemática a la que el libro trata de responder: la significatividad de Cristo en el mundo moderno, su singularidad en diálogo con el pluralismo religioso y la continuidad entre la fe neotestamentaria y la fe eclesial. La consideración de Cristo como "el acontecimiento escatológico de lo sagrado" (pp. 40-43), a la vez que muestra la implicación de la cristología en el pensamiento y en la praxis humana de cada época y de cada ámbito de la realidad, impide que la fe en Jesucristo se instrumentalice convirtiéndose en fácil solución inmediata y directa a las cuestiones temporales (cf. GS 36).

Las dos secciones siguientes abordan temas de cristología bíblica: AT (tesis 6-9) y NT (tesis 10-19). La sección cuarta presenta la evolución histórica de la fe cristológica de la Iglesia: los contenidos del magisterio cristológico conciliar hasta Constantinopla III (tesis 20-33). La siguiente (que abarca el período más amplio), el transcurso de la historia de la cristología desde el medioevo hasta Hegel: los resultados del paso de la cristología como *sapientia cristiana* a la cristología como ciencia (tesis 34-52). La última sección contiene una reflexión sobre la “cristología histórica” en el período contemporáneo (tesis 53-62). La obra concluye con un Excurso sobre las formulaciones del credo “nacido del Padre antes de todo tiempo” y “por él fueron creadas todas las cosas”.

Según Hünermann la “cristología narrativa” del Concilio Vaticano II (cf. LG 5, DV 4 y GS 45) ha añadido un nuevo capítulo a las declaraciones cristológicas anteriores: “el Señor resucitado y activo en la Iglesia a través del Espíritu” (p. 433). Resulta también interesante su propuesta de redefinición conceptual de las nociones de “naturaleza” y “persona” en Jesucristo (tesis 61).— R. SALA.

LASANTA, P.J., *Jesucristo, evangelizador y redentor*, EUNSA, Pamplona 1997, 18 x 11, 221 pp.

En el marco del primer año de preparación al Jubileo conclusivo del segundo milenio cristiano, el autor ofrece un compendio del magisterio cristológico de la Iglesia. Se trata de una edición de bolsillo muy manejable articulada en tres partes.

La primera, “Jesucristo, salvador de los hombres”, propiamente dogmática, recorre las principales etapas de la formación del dogma cristológico. El estudio se completa al final del libro con dos anexos que elencan sumariamente las principales herejías y dogmas (pp. 199-221). La segunda, “Jesucristo, luz del mundo”, constituye una reflexión sobre la evangelización y la nueva evangelización a la luz del magisterio conciliar y postconciliar. La última, “Aplicaciones pastorales en preparación del Jubileo”, es un comentario, más espiritual que pastoral, inspirado en la Carta apostólica *Tertio millennio adveniente*.— R. SALA.

TRUJILLO, L., *Jesús el Hijo. Un relato creyente*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1997, 21 x 13,5, 415 pp.

Es un sencillo manual propedeúico orientado a familiarizar con la problemática del Jesús histórico. El autor, dedicado a tareas de formación inicial, lo dirige ante todo (aunque no exclusivamente) a los candidatos a la vida religiosa y/o sacerdotal que se preparan para cursar estudios de teología. Pretende ofrecer una primera información sobre la persona de Jesús de forma vital y próxima a los testimonios evangélicos. Su objetivo confesado es el de corregir la desinformación causada por cierta literatura o películas, que se “venden” como estudios científicos de la vida de Jesús, ofreciendo elementos que permitan al lector adentrarse posteriormente en los estudios bíblicos y teológicos (cf. p. 397).

La obra está dividida en ocho “estaciones” que presentan los principales eventos de la vida de Jesús. Concluye con un epílogo en forma de “carta al lector”.— R. SALA.

MOLTMANN, J., *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral* (Verdad e Imagen 142), trad. de S. del Cura Elena, Sígueme, Salamanca 1998, 21 x 13,5, 338 pp.

Este libro completa la trilogía trinitaria de Moltmann anunciada en *Trinidad y reino de Dios* (Verdad e Imagen 80, Salamanca 1983) y desarrollada con *Dios en la creación* (Verdad e Imagen 102, Salamanca 1987) y con *El camino de Jesucristo* (Verdad e Imagen 129, Salamanca 1993).

El Símbolo nicenoconstantinopolitano al proclamar doxológicamente la divinidad del Espíritu Santo, lo llama “Señor y Vivificador” (DS 150). La obra de Moltmann quiere presentar al hombre de hoy el significado del segundo atributo. Frente a la tesis de K. Barth que, contraponiendo revelación y experiencia en base a la creaturalidad, pecaminosidad y temporalidad humana, negaba toda continuidad entre el Espíritu de Dios y el espíritu del ser humano, J. Moltmann sostiene que “no hay palabra de Dios que acontezca al margen de las experiencias humanas del Espíritu de Dios” (p. 15). Para El, por el Espíritu Santo la persona no sólo es “oyente de la Palabra”, sino también interlocutor de la misma.

El Espíritu Santo no es “santo” porque esté separado de la vida, sino precisamente porque santifica la vida y recrea el rostro de la tierra. En la línea de su *Teología de la esperanza* (Verdad e Imagen 48, Salamanca 1966), Moltmann insiste en aproximar eternidad y temporalidad: la escatología es el horizonte de la experiencia histórica del Espíritu de Dios. El Espíritu Santo es el poder de resucitar a los muertos y de vivificar la primera creación. Subrayando esta dimensión cósmica de la misión del Espíritu se comprende mejor la unidad entre Creación y Redención. El Espíritu Santo en cuanto Espíritu de Cristo, es el Espíritu redentor; pero en cuanto Espíritu del Padre es también Espíritu transcreador.

La obra está dividida en tres partes. La primera, “Experiencias del Espíritu”, contiene una fenomenología de la experiencia (cap. 1) y dos caps. de pneumatología bíblica (caps. 2 y 3). La segunda, “La vida en el Espíritu”, consta de 7 caps. que presentan la salvación en clave pneumatológica: la “vida en el Espíritu” como paralelo del “seguimiento de Jesús” (cap. 4); liberación y justificación de y para la vida (caps. 5 y 6); la vida como nuevo nacimiento (cap. 7); la santificación de la vida y la riqueza de los dones (carismas) del Espíritu (caps. 8 y 9); y experiencias místicas de la vida en y de Dios (cap. 10). La última parte, “Comunión y Persona del Espíritu”, presenta una doble problemática teológica: la experiencia comunal del Espíritu a partir de la analogía social de la Trinidad (cap. 11) y la difícil cuestión de la personalidad del Espíritu Santo (cap. 12).

Hay todavía quien se irrita con el lenguaje de Moltmann, p.e. cuando se refiere al Espíritu como “Madre de la vida” que da a luz, alimenta, protege y consuela (pp. 174-178). Sin embargo se puede reconocer que el misterio desborda todas nuestras imágenes y conceptos sin necesidad de caer en el puro apofatismo. “Vemos con el ojo, pero no vemos el ojo. El sitio donde estamos no lo vemos si no lo abandonamos. Pues lo mismo sucede con la experiencia del Espíritu. El Espíritu está en nosotros y nos envuelve, y nosotros estamos en él. En el Espíritu, Dios es para nosotros pura presencia” (p. 309).— R. SALA.

MÜLLER, G.L., *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, trad. M. Villanueva, Herder, Barcelona 1998, 24,5 x 15,5, 921 pp.

“El teólogo tiene que ir así desde el evangelio al sistema, desde el Símbolo a la *Summa*, desde la Palabra de Dios a las palabras de los hombres y desde la esperanza del hombre a la promesa de Dios” (O. González de Cardedal en el Prólogo a la edición española). Compartiendo esta convicción el autor de este libro sigue los pasos de M. Schmaus, su predecesor en la Universidad de Munich, cuya obra *Katholischen Dogmatik*, 5 vols. München 1937-1955 (revisada en 6 vols. St. Ottilien 1979-1982), significó el puente entre la manualística escolástica clásica y la dogmática renovada del Concilio Vaticano II. G.L. Müller,

miembro de la Comisión Teológica Internacional, se convierte con esta obra en el primer autor del postconcilio que se ha aventurado “en solitario” a ofrecer un compendio sistemático tratando de repensar todos y cada uno de los capítulos de la teología dogmática a la luz del Concilio y del postconcilio.

El manual quiere presentar una nueva sistemática teológica a partir de “la autorrevelación del Dios trino en la mediación de la persona y de la historia de Jesús de Nazaret para salvación de los hombres” (p. 4). La exposición en 12 capítulos mantiene la división tradicional de las disciplinas teológico-dogmáticas pero con una original articulación según una compleja interconexión, que justifica el autor en la p. 43. El *De Trinitate* (cap. 7) se puede considerar el eje estructurador de dos grupos o series de tratados.

En la introducción (cap. 1), tras señalar que la encarnación y la gracia son los misterios centrales del cristianismo, el autor especifica el carácter propio de su obra: una “introducción a la teología dogmática” (ni un diccionario o enciclopedia teológica, ni un catecismo o introducción al cristianismo). Indica también la metodología general a seguir en cada uno de los tratados (identificación de la temática, fundamentos bíblicos, evolución histórica del dogma y exposición sistemática).

La primera serie de tratados presentan el movimiento que va desde Dios hacia el ser humano (autorrevelación de Dios). Se abre presentando la antropología teológica y la doctrina de la creación como expresiones de la radical referencia de la criatura a Dios (caps. 2 y 3). Los tres tratados siguientes muestran el despliegue histórico-salvífico de la trinidad económica: la revelación de Dios como sujeto de la historia de la salvación en el AT y como Padre de Jesucristo en el NT (“Dios Uno”: cap. 4); la autocomunicación salvífica de Dios en su Hijo (“Cristología y Soteriología”: cap. 5); y en el Espíritu Santo (“Pneumatología”: cap. 6). Esta autoapertura salvífica de Dios permite acceder al misterio de la vida intratrinitaria (cap. 7: “Dios Trino”).

La correspondiente serie de tratados se construye en el movimiento desde el ser humano hacia Dios (respuesta histórica y creyente). Comienza de forma original con la mariología como antropología concreta y la escatología como creación consumada (caps. 8 y 9) que enlazan en paralelo con los dos primeros temas de la serie anterior. Los tres últimos tratados ponen en relación respectivamente la congregación de la Iglesia como Pueblo de Dios con la autorrevelación del Padre (cap. 10: “Eclesiología”); la presencia salvífica de Cristo en los sacramentos con la cristología (cap. 11: “doctrina sacramental”); y el don de Dios con la pneumatología (cap. 12: “doctrina de la gracia”).

Como se puede apreciar se trata de un planteamiento innovador y sugerente que hace de este manual un sólido instrumento de referencia para acercarse a los contenidos del dogma cristiano. La obra ofrece al final una útil selección bibliográfica (adaptada a la edición española por A. Carrasco Rouco) sobre cada uno de los tratados e incluso (con la excepción de los cc. 3, 6, 8, 9 y 10) sobre aspectos particulares de los mismos. Junto al índice general hay índices escriturístico, onomástico y analítico.— R. SALA.

JERICÓ BERMEJO, I., *Fray Luis de León. La Teología sobre el Artículo y el Dogma de Fe (1568)*. Ed. Revista Agustiniana. Madrid, 1997, 21,5 x 15, 487 pp.

El autor divide su estudio en dos partes fundamentales: *Articulus Fidei* y *Dogma Fidei*, y divide cada parte en tres capítulos. La primera parte comprende la: *Fides expressa, Christiana, Definita*. La segunda parte: *La Fides Ecclesiae, Scripturae originalis, Scripturae versae*. Precede a la obra una “Introducción general” sobre el entorno universitario de Salamanca y sobre la persona de Fray Luis. A cada parte precede asimismo una introduc-

ción y sigue una conclusión-resumen, además de la conclusión final. Termina el estudio con una selecta bibliografía y un índice de autores.

Precisa el autor: Que Fray Luis pasó sucesivamente por las cátedras de Durando, Filosofía Moral y Biblia; que fue precisamente en la escolástica española del siglo XVI donde se colocaron las bases para que pudiera realizarse fielmente el paso de la vieja expresión “*articulus fidei*” a la nueva “*dogma fidei*”; sintetiza, finalmente, la problemática teológica que desarrolló Fray Luis en el curso de 1568, fuera dentro del curso 1567-1568 ó 1568-1569.

Recuerda también el autor: Que los dominicos, franciscanos y agustinos enviaban entonces estudiantes a la Universidad de Salamanca; que en Salamanca Santo Tomás fue patrimonio de todos y que eran precisamente los agustinos los mejores intérpretes del Doctor Angélico; que Fray Luis expuso la problemática teológica sobre el artículo y el dogma de fe al comentar desde la cátedra de Durando la virtud de la fe.

Primera Parte = Articulus Fidei: En el cap. I: *Fides Expresa*, el autor aborda especialmente el tema sobre la necesidad de la fe para la justificación y para la salvación. En el cap. II: *Fides Christiana*, habla de la fe en sentido estricto, verdad del todo oscura, pero que todos han de conocer, y de otros artículos que define la Iglesia como de fe y que han de ser creídos también. En el cap. III: *Fides definitiva*, defiende que corresponde a la Iglesia la determinación de la fe, que la Iglesia universal está representada por el concilio universal legítimo, y que las definiciones de fe se han realizado eclesialmente mediante concilios confirmados por el Papa.

Finalmente, en la conclusión de la primera parte, distingue el autor los artículos de la fe en sentido estricto y artículos en sentido amplio: Los primeros constituyen íntegramente esa fe explicada en su plenitud con la venida de Cristo y los segundos son explicitados por la Iglesia: el concilio y el Papa.

Segunda Parte = Dogma Fidei. Defiende el autor: Que el dogma de fe complementa la del artículo de fe; que la fe expresa, creída constantemente por la Iglesia, es más amplia que la fe definida expresamente por ella; que hay muchas verdades que la Iglesia ha creído siempre y que nunca han sido definidas como infalibles.

En el cap. IV: *Fides Ecclesiae*, el autor defiende que Fray Luis toma el término Iglesia para referirse no solamente a las almas o solamente a hombres interiores, sino a la Iglesia como un cuerpo de miembros visibles. En el cap. V: *Fides Scripturae originalis*, el autor aborda el problema de la credibilidad de los textos, teniendo en cuenta que los textos originales propiamente dichos han desaparecido. El cap. VI: *Fides Scripturae versae*, estudia las versiones especialmente la versión de los “Setenta” y la “Vulgata, que no debe confundirse con la “Vetus latina”.

Por último, el autor anota: Que “cuando Fray Luis expone la problemática del artículo del dogma de fe, se advierte la discrepancia entre las diversas corrientes que reinaban dentro de los católicos; pero aparecen en ella también los puntos de vista de los luteranos sobre la suficiencia de la fe en orden a la salvación”; “que a los fieles les basta saber responder que se trata de un artículo de fe”, pero que los párrocos y especialmente los obispos han de conocerlos mejor por razones pastorales; que la escuela de Salamanca puso entonces las bases firmes de los modernos tratados de la fe y de la Iglesia.

El estudio de Jericó Bermejo, muy denso, puede servir de una excelente base para futuros estudios posteriores.— S. GONZÁLEZ.

NEUNER, P., *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen*, Darmstadt: Wiss.Buchges., 1997, 21 x 16, 305 pp.

Peter Neuner (*1941), profesor de Teología Dogmática en la Universidad de München, nos ofrece en este volumen un tratado sistemático de Teología Ecuménica. El autor se hace eco del decir común sobre la necesidad de un espíritu ecuménico en los estudios de las facultades de Teología y su necesaria presencia en la enseñanza del Dogma, de la Moral, de la Exégesis y de la Historia de la Iglesia. Pero con ello se corre el riesgo de que nadie se responsabilice de exponer de manera sistemática la situación actual del Ecumenismo, su fundamentación teológica, sus problemas actuales y sus perspectivas de futuro. El autor pretende contribuir con esta obra a la búsqueda de la unidad del cristianismo. Después de una introducción teológica en que hace ver que el Ecumenismo y la unidad debe ser tarea ineludible de la comunidad cristiana en su conjunto, si quiere ser fieles al mensaje de Jesús el Cristo, pasa a presentar los grandes bloques histórico-teológicos que deben estar presentes en el estudio sistemático del Ecumenismo: a) historia del movimiento ecuménico en los tiempos modernos (Conferencia Mundial de Misiones de 1910, Movimientos *Faith and Order* y *Life and Work*, Consejo Ecuménico de las Iglesias y análisis de las Conferencias Mundiales Ecuménicas hasta el presente); b) análisis histórico-teológico del compromiso ecuménico de las diferentes iglesias cristianas; c) principales problemas teológicos pendientes: Escritura, Tradición, Sacramentos, ministerios, Papado; así como la doctrina sobre la justificación, sacramentalidad de la Iglesia, matrimonio y celibato y veneración de los santos. Concluye su estudio reflexionando de manera positiva sobre los diversos modelos-puentes que han ido apareciendo para hacer posible de manera práctica el ideal de la unidad cristiana. El libro puede servir de texto para los Centros Teológicos, máxime ahora en que desde Roma se exige una vez más el estudio sistemático de esta materia teológica.— A. GARRIDO SANZ.

NEWMAN, J.H., *Vía media de la Iglesia Anglicana*, Universidad Pontificia de Salamanca; Centro de Estudios Orientales, Salamanca 1995, 21 x 14, 440 pp.

La personalidad humana y teológica del cardenal John Henry Newman (1801-1890) no es suficientemente conocida en España. Sus obras se han ido publicando, no todas, a cuentagotas. Ultimamente, gracias a la Cátedra "John H. Newman", creada en la Universidad Pontificia de Salamanca bajo el Patronato del Colegio Inglés (Valladolid) y del Colegio Escocés (Salamanca), la situación está cambiando.

Newmann escribió esta obra antes de ser recibido en la comunión católica romana en 1845. En un principio llevaba por título "*Conferencias sobre la función profética de la Iglesia considerada en relación con el sistema romano y con el protestantismo popular*". Es una de las obras teológicas más significativas de Newman, ya que en ella se encuentra la base de la crisis de un sistema de pensamiento teológico y los presupuestos de otro, mediante la aportación sistemática de ideas que salen al paso de los problemas candentes en los medios religiosos ingleses de aquel entonces: papel de la Biblia y de la Tradición de la primitiva Iglesia en relación a la Iglesia actual. Como miembro del Movimiento renovador de Oxford, Newman intenta con sus amigos devolver a la Iglesia la experiencia de la fe personal en medio de un ambiente dominado por el Liberalismo teológico. Se da cuenta de la inutilidad de los "voluntarismos y fervores" de los pequeños grupos inspirados en un evangelismo desencarnado; comprende la necesidad de una vida cristiana eclesial con sus diversas funciones: catequética, espiritual y social, para hacer frente a las embestidas del escepticismo y del utilitarismo. Enamorado de la Iglesia patristica, Newman cree en este tiempo que lo más cercano a aquel ideal era la posición anglicana, en una versión que pronto se llamaría "anglocatólica", Vía media entre Catolicismo romano y Protestantismo.

El volumen va precedido de una hermosa y amplia Introducción y de un buen aparato crítico, debido al traductor Aureli Boix.- A. GARRIDO SANZ.

GIERL, M., *Pietismus und Aufklärung: theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1997, 25 x 17, 644 pp.

Se trata de una tesis doctoral, presentada por Martin Gierl en la Universidad de Göttingen, curso 1994-95. El trabajo resulta francamente interesante, ya que analiza sobre el terreno, con un conocimiento exhaustivo, el largo proceso del nacimiento, desarrollo y esplendor del movimiento pietista, facilitando la comprensión plena de la teología protestante en ese período tan rico de su historia (1ª y 2ª parte). El Pietismo aparece como reacción ante la "ortodoxia luterana" y a la vez como preludio de la Ilustración alemana (3ª parte). En nombre de la experiencia fundamental luterana, el pietismo luchó contra la teología sistemática protestante que había llegado a olvidar la experiencia religiosa subjetiva de los grandes reformadores. No obstante, el riesgo aparece pronto. El subjetivismo religioso, con matices de misticismo se convierte pronto, volens nolens, en madre del racionalismo. Y ambos sistemas, misticismo y racionalismo dan excesiva importancia a "la luz interior", predicándose a la larga la autonomía plena de la razón. Ello explica la lucha de pietistas y racionalistas contra la Ortodoxia luterana. Y ello explica también el triunfo del racionalismo allí donde el pietismo había sido fuerte.

El autor, aunque abarca los sesenta años más ricos del movimiento renovador (1670-1730), se centra de manera especial en el último decenio del siglo XVII, cuando la "controversia pietista" reviste caracteres públicos llamativos y se convierte en fenómeno cultural y social, en que intervienen profesores, panfletos, réplicas y contrarréplicas, en una literatura desprovista de toda compostura, radical y crítica entre ambas visiones religiosas (Ortodoxia y Pietismo).

Todo lo anterior es analizado por el autor, demostrando un conocimiento detallista del ambiente, de la bibliografía, del contexto social, de los medios de comunicación y de la exageración erudita del momento. A pesar de lo macizo del volumen, su lectura se hace agradable. Buen trabajo doctoral.- A. GARRIDO SANZ.

BRECHT, M., *Ausgewählte Aufsätze. Band II: Pietismus*, Calwer Verl., Stuttgart 1997, 23 x 15, 686p.

Martin Brecht, profesor de Historia de la Universidad de Münster, nos ofrece ahora el segundo volumen de sus obras selectas, dedicado al Pietismo. Selecciona sus estudios más notables acerca de la historia del período "pietista". El volumen está dividido en cuatro partes. En la primera (pp. 9-250) estudia diversos personajes cuya vida y pensamiento están en el límite entre la Ortodoxia y el pietismo naciente; concluyendo con varios estudios dedicados a la persona de Spener, considerado como el verdadero fundador del movimiento con su obra "Pia desideria" (1675), amalgama de tradiciones teológico-espirituales variopintas (mística del medievo, humanismo tardío, espiritualismo luterano, movimientos pietistas del XVII y teología ortodoxa).

Brecht rescata del olvido a personalidades ricas del s. XVI, a las que considera precursoras del movimiento pietista. Las figuras de Nicholai, Andrea, Comenius, Arndt y otras, pertenecientes de modo oficial al período ortodoxo Reformado, a la vez que promotores

de una nueva orientación espiritual dentro del Luteranismo. Hombres cultos en diversos saberes que intentan revitalizar la vida cristiana reformada en la espiritualidad, la teología, el compromiso social, la vida litúrgica y coral; así como su oposición a las tesis calvinistas y a las tesis romanas. Las intuiciones que después matizará Spener aparecen ya, de alguna manera en estos personajes: las pequeñas fraternidades, el compromiso social, la orientación misionera, la teología mística, la presencia del Espíritu-Maestro interior, la experiencia personal y alegre de la justificación y de la salvación... Mención especial merece el intento de Spener en torno a la reforma de los estudios teológicos en las universidades alemanas. A pesar de no ser nunca profesor universitario, fue un verdadero líder eclesial, comprometiendo a los estudiantes, luchando contra los intelectualismos ortodoxos del tiempo, dando fuerza al estudio directo de la Sagrada Escritura como fuente de la teología dogmática. Trató de unir teoría (*Pia desideria*) con praxis (*Collegia pietatis*), vitalizando la predicación y la catequesis.

La segunda parte (pp. 251-408) está dedicada a estudios especializados sobre la figura de J.A. Bengel, su hermenéutica y teología bíblicas. La tercera y cuarta parte (pp.409-662) recoge el pensamiento de Ph.M. Hahn, de Th. Wizenmann, así como las relaciones que van naciendo entre el Pietismo y la incipiente Ilustración, concluyendo con algunos trabajos sobre temas más modernos.

La lectura engancha, ya que el autor tiene una narrativa sencilla, una enorme documentación y cierta facilidad para hacer asequible lo lejano y difícil. Juntamente con otros estudios actuales sobre el Movimiento Pietista, la obra de M. Brecht contribuye al esclarecimiento de un pensar y un vivir que renovó la teología luterana y la abrió a nuevas realidades.- A. GARRIDO SANZ.

PETERS, Ch., *Apologia Confessionis Augustanae. Untersuchungen zur Textgeschichte der einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530-1584)*, Calwer Verl. Stuttgart 1997, 23 x 15, 664 pp.

Interesante trabajo doctoral presentado en la Facultad de Teología Evangélica de la Universidad de Münster en 1996, con ayuda y orientación del gran historiador Martin Brecht. La mayoría de los estudiosos de la Dieta de Ausburgo (1530) se centra en la *Confessio Augustana* presentada por Melanchton, dando poca importancia a la *Apologia Confessionis Augustanae* en sus dos redacciones (1530-1531). La *Confessio* presenta la doctrina reformada en la formulación más conciliadora y ecuménica posible. Pero la *Rabies theologorum* y la *Confutatio* católica obligan a Melanchton redactar la *Apologia* de su propio escrito.

El estudio monográfico de Christian Peters se centra en los siguientes apartados: Reconstrucción del origen de las versiones augustinas de la *Apología*; investigación sobre las primeras versiones impresas del texto latino y alemán de la *Apologia* y la recepción de las mismas hasta el Libro de la Concordia de 1580/1584; génesis y desarrollo de los artículos sobre la Justificación (4-6) y la relación de Lutero con la doctrina y el texto de la obra de Melanchton. Y juntamente con esta laboriosa tarea aparece el texto latino de la *Apologia* entregado al rey en septiembre de 1530 (Manuscrito de Dresde), el análisis de la más antigua de las versiones alemanas (Manuscrito de Schwäbisch Hall), así como la reconstrucción de la primera redacción de Wittenberg (Manuscrito de Kassel).

Al margen de estas interesantes y curiosísimas investigaciones, merece la pena resaltar los artículos sobre la Justificación, unos de los textos teológicos más importantes de la dogmática de Melanchton.

La editorial merece un agradecimiento especial por publicar esta investigación dentro de su serie de monografías teológicas, ya que nos da la oportunidad de profundizar en las formulaciones originales de la teología de los padres de la Reforma.- A. GARRIDO SANZ.

GARDEIL, A., *El Espíritu Santo en la vida cristiana*. Patmos-Rialp, Madrid, 1998, 12,5 x 18,5, 182 pp.

Ambroise Gardeil es un dominico famoso francés, muerto en el año 1931. Se trata, por lo mismo, de una obra compuesta hace ya bastantes años. En una época que, con seguridad, se podía calificar al Espíritu Santo como el gran desconocido. Oportuna entonces y oportuna hoy, ya que nos encontramos en el triduo de años preparatorios para el gran Jubileo del año 2000. Precisamente en ese marco este año es el dedicado al Espíritu Santo.

El autor se propone llevar a cabo su estudio sobre el Espíritu Santo, poniendo los ojos en el rico horizonte de la vida cristiana. Vida, llamada así, porque tiene su fuente en Cristo. La vida cristiana es el camino a seguir por quienes se consideran y se confiesan seguidores de Cristo. Todos aquellos que han optado por seguir el camino de la vida cristiana, deben saber que dicha vida se aglutina alrededor del amor. Por lo mismo, será tanto más perfecta cuanto más dominada esté por la fuerza del amor. Aquí es donde el autor, y no sólo el autor, sino cualquiera que conozca un poco el significado de la vida cristiana, descubre la importancia vital y única del Espíritu Santo. El Espíritu hace en la vida cristiana lo que le corresponde a su realidad personal. El es el amor personal en el misterio trinitario. Y, por lo mismo, toda obra de amor en la historia de la salvación debe ser realizada de forma peculiar por él. Si la vida cristiana está informada por el amor y su plenitud será siempre plenitud de amor, se entiende fácilmente que el Espíritu Santo es su artífice principal. “De un modo misterioso, el Espíritu Santo ha tomado a su cargo nuestra santificación. Es el Maestro al que el Padre y el Hijo han confiado la misión de conducirnos a la vida eterna” (pág. 15).

La simple lectura de los encabezamientos de los capítulos dejan bien claro que el autor une las bienaventuranzas con los dones del Espíritu Santo. Por ejemplo, al don de consejo corresponde la bienaventuranza de los misericordiosos. En el último capítulo trata el siempre fascinante tema del progreso espiritual. La vida cristiana es semejante a un camino que no tiene otro fin que el fin de la vida. Mientras se vive, se está siempre en camino. Por lo mismo, es necesario progresar siempre. “La vida, para nosotros, se nos dice, no debe tener más sentido que crecer en el amor a Dios; creer más y esperar más, para amar más. Santo Tomás decía: “haz que cada día crea más en Ti, que en Ti espere, que te ame”. Éste es el sentido profundo y definitivo (...) Que nuestra vida crezca como la luz que aumenta “hasta que lleguemos al pleno día” (Pr 4, 18)”. Un libro claro, de fácil lectura y cargado de mensaje. Su lectura ayuda de forma eficaz a descubrir el maravilloso don del Espíritu y su extraordinaria obra en la santificación.- B. DOMÍNGUEZ.

PONS. G., *El alma de la Iglesia. El Espíritu Santo en María y en la vida del creyente*. De. Ciudad Nueva, Madrid, 1998, 12,5 x 19,5, 119 pp.

La primera parte del título tiene sabor agustiniano. En efecto, San Agustín nos habla del Espíritu Santo como alma de la Iglesia. La segunda limita el campo de reflexión, pues nos habla de la acción del Espíritu divino en María y en la vida del creyente. María se pro-

pone así como punto de mira, a la hora de descubrir la acción del Espíritu Santo en los creyentes.

Aparte de lo que el título y subtítulo indican, el autor se propone lo siguiente: “Lo que pretendemos en el presente trabajo es proponer, de un modo resumido y claro, las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia, junto con algunas vivencias cristianas, que se refieren al Espíritu divino y a su misteriosa presencia en el mundo. Más que comentarios y reflexiones de tipo personal, lo que queremos ofrecer son testimonios y vivencias de aquellas personas que han sabido comunicar con especial maestría lo que ellos creían y vivían intensamente” (págs. 9-10)

El autor desarrolla los títulos, que abarcan el amplio espacio de la historia de la salvación, de forma bastante resumida. Por ejemplo, al primer título que lo formula “En el misterio trinitario” dedica apenas dos hojas. Es ésta la tónica. Ello hace que su lectura no resulte nada pesada, al tiempo que deja bien a las claras que no se trata de un estudio profundo de los temas. Son pequeñas y sugestivas pinceladas. El carácter de la obra es, por ello, más vivencial que teórico.

Considero la obra muy útil. No hay que olvidar que estamos en el año dedicado al Espíritu Santo. Cualquier reflexión sobre el mismo ayuda a conocer mejor y apreciar más la importancia de su actuación en la vida de los creyentes. Para lo que no se necesita un libro con estudios de alto nivel teológico, sino más bien divulgativo. La obra cumple muy bien estos requisitos.— B. DOMÍNGUEZ.

ESTRADA. J. A., *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Ed. Trotta, Madrid, 1997, 14,5 x 23, 412 pp.

Lo menos y lo más que se puede decir de este libro es que nos encontramos ante una obra compleja y densa. El autor, maestro en teología y doctor en filosofía, profesor titular del departamento de filosofía de la universidad de Granada, es bien conocido por los estudios de teología. Son muchas sus publicaciones sobre temas teológicos. Y en todas ellas da muestras brillantes de su bien probada competencia.

El tema del libro queda bien reflejado en el título normal y en el título añadido. Se trata de un tema que ha llamado la atención desde siempre a la humanidad. Es el tema del mal. Tema, por lo demás, que reviste caras diversas. El autor habla del mal metafísico, del mal físico y del mal moral. Un tema que además incide muy directamente sobre la imagen de Dios. De Dios siempre se ha dicho, y se sigue diciendo, que es omnipotente y es bueno. Lo cual no parece encontrar correcta justificación, cuando, desde esos presupuestos, se aborda el tema del mal. “El mal, se nos dice, en la vuelta de la cubierta, en su triple dimensión de sufrimiento, injusticia-pecado y finitud-muerte, es el gran obstáculo racional para creer en un Dios bueno y omnipotente. Es, al mismo tiempo, el problema decisivo para la ética y la filosofía de la historia, así como para la metafísica que propugna un sentido de la vida humana, y el reto mayor que tiene que afrontar la religión”.

La teodicea que, dicho en términos más asequibles, es la parte de la filosofía que tiene como objeto a Dios, y que significa justificación de Dios, se ha interesado por explicar la presencia del mal. Las respuestas han sido variadas. Estrada llega a la conclusión, tras un recorrido por la historia y la constatación de las diversas soluciones del tema, que la teodicea ha fracasado en la empresa. “No es posible, dice en la poscubierta, justificar racionalmente el mal desde el postulado del Dios bueno y creador. Más aun, el autor piensa que muchas respuestas racionales y teológicas lo que hacen es desplazar el mal al mismo Dios”. De ahí la conclusión que refleja el título: la imposible teodicea.

Como ya indicaba, el libro es un arsenal de doctrina. Y lo mejor, si alguien se siente interesado por el tema, es entrar en el abigarrado bosque de su mensaje. No quedará defraudado el lector. Estrada tiene la virtud de usar un lenguaje asequible, aunque trate temas tan complejos, como el que está presente en esta obra.- B. DOMÍNGUEZ.

GARCÍA PAREDES. J. C. R., *Teología de las formas de vida cristiana*, Publicaciones claretianas, Madrid, 1996, 15,5 x 22,5, 772 pp.

Una serie de datos explican un tanto la magnitud de la obra. El autor quiere, a sus 25 años de enseñanza en el Instituto de vida religiosa y en sus 25 años de existencia de este Instituto, ofrecer a dicho Instituto una especie de homenaje. Es, como él mismo dice, “un regalo y una aportación” (3). Hace su labor desde su condición de teólogo. Por eso, intenta dar contenido teológico a las formas de vida cristiana. Creo que hay en la misma expresión una buena intuición. Intuición, por lo demás, que responde a la enseñanza del concilio Vaticano II. Todos sabemos por la historia que durante mucho tiempo existieron en la Iglesia formas de vida cristiana que apenas tenían soportes teológicos. En dichas formas apenas se podía aspirar a vivir la santidad como vocación cristiana universal. El monopolio de la perfección estaba principalmente en la forma de vida religiosa. Y a ésta había que acercarse, si se quería aspirar con una cierta garantía a la perfección, como alcanzar la vida eterna. Al proclamar el concilio Vaticano II o, si se quiere, recordar la vocación universal a la santidad de todo el pueblo de Dios, era de absoluta necesidad cambiar el marco espiritual antes recordado. Se imponía dar soporte teológico a esas formas de vida que prácticamente no lo tenían. Esta obra responde estupendamente a esta necesidad y es además una historia de cómo ha discurrido el tema desde los orígenes hasta hoy. Lo deja bien la distribución del material. Tras un primer capítulo que lleva por título “hacer “teología” de las formas de vida cristiana”, el autor nos presenta las tres partes de la misma en la forma siguiente: “Parte primera: teología de las formas de la vida cristiana (primer milenio)”. “Parte segunda: Teología de las formas de vida cristiana (edad media y renacimiento)”. “Parte tercera: Teología de las formas de vida cristiana (nuestro tiempo)”. Como se ve, todo un arsenal de contenido, necesario, por lo demás, para dar cuerpo teológico a esas formas de vida cristiana que no lo tenían y hacer así prácticas las enseñanzas del concilio Vaticano II.

Al final del recorrido el autor se confiesa un poco y lo hace así: “Ha sido largo el recorrido. El panorama que se nos ha ofrecido resulta apasionadamente interesante. Podemos contemplarlo como un inmenso museo del que se pueden extraerse en su momento piezas importantes para la construcción de un edificio sólido. En otros momentos nos servirá de advertencia experimentada” (p. 727).

Estoy de acuerdo con el juicio formulado por el autor. El libro es un arsenal de doctrina, y, por lo mismo, es un buen instrumento para los que tengan como misión ser agentes de enseñanza. Los lectores también pueden aprovecharse de sus contenidos y así estar en condiciones de llevarlos a la práctica. El estilo ameno del autor y su competencia contribuyen de forma muy importante a que la lectura de la obra, por lo demás tan voluminosa, no resulte pesada.- B. DOMÍNGUEZ.

Moral-Derecho-Liturgia-Pastoral

GÓMEZ MIER, V., *La refundación de la Moral Católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995, 16,7 x 24, 660

Esta obra, que forma parte de la tesis doctoral que Vicente G. M. defendió en el Instituto Superior de Ciencias Morales (Madrid), aplica algunos instrumentos conceptuales de la epistemología científica a la epistemología de la teología moral. Está estructurada en 3 grandes partes: La I está dedicada a familiarizarnos con los términos conceptuales de la epistemología científica y a recensionar 8 manuales preconciarios de la escuela romana; la II y la III nos ofrecen el cambio de matriz disciplinar en libros postconciarios escritos por un solo autor (II) o por varios autores (III). Concluye con una Recapitulación y una Conclusión, amén de un extenso "Listado de referencias bibliográficas" y el índice general.

Hablar de *refundación* es referirse no a la dimensión ontológica u óptica del *fundamento*, sino a los actos cognitivos o valencia gnoseológica de la *fundación*. Y preferir el sintagma *matriz disciplinar* al de *paradigma* se debe a que el 1º remite a un campo semántico donde los elementos se hallan más articulados que en el 2º: "es un conjunto ordenado de elementos, que estructura una disciplina y que se manifiesta en la estructura de esa misma disciplina" (p. 27). El Autor diseña una matriz disciplinar de 5 instancias epistemológicas básicas: *Diseño curricular* de contenidos (secuencia organizada de temas o tratados), *tradicción de autores* (autoridad atribuida a los *autores* que constituyen la historia *tradente* de la Teología Moral), *redes de subteorías y axiomática* (el núcleo teórico de la matriz disciplinar), *espacio metateórico y perspectivas de universo* (la instancia más amplia que integra a la ética cristiana).

El itinerario seguido busca identificar la matriz disciplinar de la escuela romana preconciaria propia de los manuales latinos y así poder especificar las mutaciones que fueron tomando cuerpo en una matriz disciplinar común a los nuevos textos de ética cristiana renovada, ya en lengua vernácula. Para la selección de manuales preconciarios se concentra en los usados durante 1930-1960, con 10 ediciones por lo menos, escritos originalmente en latín y para el nivel académico de ciclo superior. Conforme a esos criterios, 8 son los manuales estudiados: Sabetti (Barrett-Creedon), Marc (Gestermann-Raus), Aertnys (Damen-Visser), Génicot (Salsmans-Gortebecke), Noldin (Schmitt-Heinzel), Guy-Ferreres (Mondria), Prümmer (Münch-Overbeck) y Merkelbach. La relación autor-libro no siempre es nítida y personal, debido a las transformaciones sufridas durante su *vida editorial*. Queda patente la influencia del tomismo impuesto por la neoescolástica –más ocupada en controlar la exégesis que la propia fidelidad a Sto. Tomás–, la obediencia a las directrices romanas y la adaptación al Código de Derecho Canónico (lo legal es norma para lo moral). A pesar de las 2 Guerras Mundiales y los subsiguientes cambios históricos, se mantuvieron inmutables en su abstracción atemporal. Desde la *Dissertatio* de F. A. Zaccaria (siglo XVIII) había desaparecido el recurso al *sensus fidelium* de la Iglesia entera, afianzándose la gradual juridización de la teología moral y omitiéndose la Razón natural, la Filosofía y la Historia, *lugares teológicos* presentes en Melchor Cano.

Con el Concilio Vaticano II se abandona la neoescolástica y prácticamente quedan abolidos el canon 589 del *Codex Iuris Canonici* (1917) y la *Sedes Sapientiae* (1956), con lo cual la filosofía de esencias inmutables deja su lugar al pensamiento histórico. Y aquí nos encontramos con los autores que renuncian a la matriz disciplinar preconciaria de la escuela romana, siendo clasificados en 3 Generaciones del Concilio (1ª, 2ª y 3ª) según la fecha en la que reciben su primera formación teológica y la fecha de sus primeras publicaciones teológicas.

Las 6 obras *individuales* analizadas en la II Parte corresponden a A. Günthör (*Chiamata e Risposta*), B. Häring (*Free and Faithful in Christ –La Ley de Cristo no está tratada dentro de la nueva matriz, pero aparece frecuentemente como otro marco de referencia–*), K. H. Peschke (*Christian Ethics*), Ch. E. Curran (*Issues y Directions*), M. Vidal (*Moral de actitudes*) y T. Mifsud (*Moral de discernimiento*). Las 4 obras *colectivas* de la III Parte son: *Praxis cristiana; Trattato di etica teologica; Corso di morale, e Initiation à la pratique de la théologie. IV: Ethique*.

El esquema de estudio se articula en 4 grupos. El 1º es denominado *Ángulos de acercamiento y círculos de contexto*. La *socio-biografía* de cada autor y de cada obra nos ayudan a comprender mejor sus planteamientos: el entorno ambiental, histórico, político-económico, eclesial, la filiación intelectual y teológica, las entidades patrocinadoras... El 2º Grupo presenta los *Diseños curriculares de contenidos*, cada vez más alejados de los preconciarios esquemas uniformados y cerrados. En el Grupo 3º, la *heurística negativa* abandona las reglas metódicas de los manuales preconciarios y el recurso a los *auctores probati*, reformulando la ética cristiana desde el Vaticano II, sobre todo la *Gaudium et Spes*. Por último, el grupo 4º determina el *cinturón protector* en los programas de investigación, con cinco elementos del “espacio metateórico” y sus correspondientes en las “redes de Subteorías”.

1) El presupuesto metateórico de la filosofía de las esencias inmutables es desplazado por la intervención de Dios en la historia y la experiencia de historicidad y de evolución, con el consiguiente recurso a *lugares* como la historia humana, la filosofía más las ciencias humanas y la razón natural. 2) La Iglesia como entidad mística y dividida en *docente* y *discente* es substituida por Pueblo de Dios, Iglesia entera-total, comunidad peregrina-encarnada en la tierra, contextualizada en su historia y cultura concretas, y afectada por la pecaminosidad. El magisterio, los teólogos y los fieles están integrados en igualdad de derechos y sin monopolios sobre la verdad; todos están llamados a buscar la verdad y a participar en los proyectos de liberación desde la propia experiencia profética superadora del anterior infantilismo eclesial; las formulaciones morales eclesiales son reformables. 3) El *lugar teológico Escritura* no es un conjunto de verdades abstractas ni un sistema completo de normas ahistóricas válidas para siempre y menos una colección de *dicta probantia*; es un horizonte de salvación que con un lenguaje alegórico llama a la responsabilidad ética del hombre. 4) Al *lugar Decretos de Romanos Pontífices / Congregaciones Romanas* se le aplica la teología del magisterio, distinguiendo entre magisterio ordinario no-infalible y magisterio extraordinario infalible (que en moral no se ha dado todavía); por tanto, las cuestiones están *abiertas* (tengamos presentes las “zonas grises” para la decidibilidad moral) y debe haber libertad de investigación, admitiendo que el magisterio no-infalible es susceptible de correcciones. 5) El juridicismo y legalismo que desembocó en el ius-catolicismo (las leyes eclesiásticas obligan en conciencia y con gravedad) es suplantado por la perspectiva del espíritu, el personalismo y la primacía de la conciencia, con el consiguiente derecho a la libertad de conciencia y al disenso, y se recupera el carácter pedagógico de la norma.

La lectura, al principio, se hace algo difícil, debido a los tecnicismos propios de un lenguaje tan científico o a vocablos como algoritmo de decidibilidad, catacresis, consentánea, constructo teórico, direccionamientos éticos, disruptivos, franjas de pertinencia, metateoremas de completitud, orbitación, segmentos de historia *tradente* de investigación... La preocupación epistemológica hace que el lenguaje parezca poco flexible y que encasille realidades más profundas. Por ejemplo, elegir “experiencias de *resonancia numinosa*” ¿no es empobrecer la profundidad de la experiencia religiosa, incluso con sus noches oscuras?; ¿expresa la riqueza del encuentro personal-comunitario de fe, o de la experiencia filial del Abba? Ahora bien, una vez que uno se va habituando a dichos *sintagmas*, se agradece esa

precisión técnica y una metodología seria y coherente, capaz de estructurar el enorme número de páginas investigadas.

Hay que alabar a Vicente Gómez Mier por su enfoque tan científicamente fundamentado y tan clarividentemente diseñado, y a la Editorial Verbo Divino por haberse atrevido a publicar una obra nada divulgativa, pero que se hace imprescindible si queremos tener una visión clara de la teología moral postconciliar, con su constante evolución a pesar de los controles institucionales más o menos refinados.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

JUAN PABLO II., *Alocuciones sobre la confesión* - CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Vademécum para los confesores sobre moral conyugal*, Palabra, Madrid 1997, 20 x 13,5, 111.

En esta obra se recopilan, junto al *Vademécum*, 4 discursos de Juan Pablo II a la Penitenciaría Apostólica sobre la importancia del sacramento para la Iglesia (12-III-1994), sobre la contrición, confesión y satisfacción como requisitos para el sacramento del perdón (18-III-95), sobre la integridad específica y numérica de la confesión como medio de liberación y no como carga impuesta (22-III-96), y sobre el vigor objetivo de la ley, al que no se pueden contraponer los derechos de la conciencia (17-III-97). También están –en latín y traducidas– las *Normas* dadas por el Santo Oficio (16-V-1943) para orientar a los confesores en lo relacionado con el VI mandamiento, y el toque de atención hecho por la Academia Pontificia para la Vida (12-III-97) en torno a la llamada “Contracepción de emergencia” (DIU, píldora RU 486 y otros combinados que, por más *juegos semánticos* que se utilicen, no dejan de ser técnicas abortivas).

El *Vademécum* va dirigido a confesores, a esposos y a quienes se preparan para el matrimonio, y su objetivo es doble: lograr la homogeneidad de criterios en materia sexual, sobre todo en lo referente a la paternidad-maternidad responsable, y promover la actitud de comprensión caritativa ante quienes yerran y pecan pero confían en la misericordia del Señor. Para proclamar la verdad objetiva se hace una síntesis de la enseñanza oficial sobre moral conyugal, partiendo de la vocación universal a la santidad y realizable en la comunión matrimonial, y aterrizando en la intrínseca malicia de la anticoncepción, la cual “debe ser considerada como doctrina definitiva e inmutable” (*Vademécum*, 2.4, p. 66). Un análisis histórico de la enseñanza magisterial nos haría ser más cautos al hablar de *inmutabilidad*: ¿no supuso ningún *cambio* la aceptación de los “métodos naturales”, o la “no pecaminosidad” del acto conyugal...? En cuanto a considerarla *definitiva*, muchos teólogos opinan que no se dan los requisitos exigidos por el Vaticano I; la exhortación *Familiaris consortio* (31) fue más humilde al pedirle a los teólogos que fundamentasen mejor esta doctrina para hacerla más comprensible.

Por lo que respecta al confesor, ha de insistir en la verdad objetiva sin desconfiar de la buena voluntad del penitente; procurará ser prudente, discreto y respetuoso, teniendo en cuenta la “ley de la gradualidad” y el principio tradicional de la “ignorancia subjetivamente invencible”, sin por ello dejar de invitar al penitente a que acoja en su vida el Plan de Dios (*Vademécum*, 3.8-10).

El Sacramento de la Reconciliación sigue en crisis, pero no sólo por la falta de *recepción* de la enseñanza oficial acerca de la procreación responsable. Estas orientaciones serán una ayuda valiosa siempre que la celebración sacramental del Dios que ama y perdona sin condiciones no se convierta en un acto judicial, y no quede separada del conjunto de la vida cristiana.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

KLINGHARDT, M., *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*. Soziologie und Liturgie Frühchristlicher Mahlfeiern. Francke Verlag, Tübingen-Basel 1996, 17 x 23, 633 pp.

La Eucaristía es “la cumbre y la fuente” de los misterios cristianos, como recuerda el concilio Vaticano II. Se encuentra en el centro de la vida del cristianismo y contiene al mismo autor de la vida y de la salvación. De ahí que los estudios sobre la celebración eucarística de la comunidad cristiana fluyen con ritmo incesante. La obra que presentamos se ocupa de la sociología y la liturgia de las primeras comunidades cristianas. Aquí se intentan rastrear las más diversas fuentes de la cultura y de la historia que hayan podido influir en la configuración de la Eucaristía cristiana. El autor estudia las comidas domésticas y rituales, en Grecia y Roma, sus formas, lugares, manjares, y bendiciones así como sus valores de comunidad, amistad y amor. Se adentra también en las comidas del judaísmo helenístico y explora las posibles influencias esenias en las comidas de las sinagogas. Se acerca a la comunidad de Corinto y sus comidas, con todas sus influencias y dimensiones cristianas y helenísticas. También considera la Eucaristía en la Didajé con todos sus detalles celebrativos, oracionales, significativos y comunionales con referencias diversas al cristianismo primitivo. Una obra que nos pone en los ambientes originales que nos pueden ayudar a descubrir más profundamente la Eucaristía cristiana y a reconocer tanto su profundo significado humano como su valor religioso y social.— D. NATAL.

Your Spirit, Lord, fills the Earth. Official Catechetical Text in Preparation for the Holy Year 2000. Prepared by the Theological-Historical Commission for the Great Jubilee of the year 2000, Paulines Publications of Africa, Limuru-Kenia 1997, 21 x 14, 128 pp.

El texto catequético oficial de la comisión responsable del próximo gran jubileo, aparece esta ocasión centrado en la Persona del Espíritu Santo. Se trata de un texto de gran riqueza teológica y densidad doctrinal.

Consta de nueve capítulos en los que se profundiza en la relación del Espíritu con el hombre y con la vida de la Iglesia. se trata de un repaso a los fundamentos nucleares de la teología a partir de una enriquecedora visión pneumatológica: Espíritu y Trinidad, Espíritu y Creación, Espíritu y Hombre, Espíritu y Cristo, Espíritu e Iglesia, Espíritu y María... Todos ellos con una exposición clara y una profunda impronta bíblica y patristica.

A mi entender se trata de una buena herramienta para la Teología y para la Pastoral, especialmente en este año del Espíritu Santo.— R. A. CAPILLA.

BAUMGARTNER, Isidor: *Psicología Pastoral. Introducción a la praxis de la Pastoral Curativa*. Editorial: Desclée de Brouwer. 1997. Bilbao, 16 x 24, 757 pp.

El autor del presente manual es catedrático de Teología y profesor de psicología pastoral en Viena. Compagina su actividad docente con la participación activa en el campo de la orientación pastoral.

El camino hacia una psicología pastoral responsable arranca del Concilio Vaticano II, especialmente de la *Gaudium et Spes* y otros documentos citados por el autor en el prólogo del manual.

Han pasado ya más de dos décadas desde la finalización del Concilio, y está aún sin resolver en gran medida, para la Teología y la pastoral, esta opción de un diálogo con la psi-

cología. La psicología pastoral, indica el autor, es un terreno escasamente reconocido, "terra incognita", no solamente para muchos pastores, sino para el conjunto de la Teología.

El mérito del presente estudio es el intentar adentrarse en esa "tierra de nadie" entre Teología y psicología, entre pastoral y psicoterapia. Debido a los pocos estudios de investigación existentes en este campo, el autor intenta hacer una "primera aproximación", siendo consciente de que será mucho lo que se quede fuera de su alcance.

Este manual será de gran utilidad para todos los implicados en la pastoral, pues les facilita los conocimientos de la psicología y la psicoterapia necesarios para poder ofrecer una ayuda efectiva a todas las personas, especialmente las que se encuentran en crisis o en sufrimiento.- A. CASTRO.

PASCAL THOMAS, *¿Qué va a ser de la parroquia? ¿Muerte anunciada o nuevo rostro?* (La barca de Pedro 8), Ediciones Mensajero, Bilbao 1997, 22 x 15, 198 pp.

Bajo el nombre de este "autor" está un numeroso equipo francés de pastoral que ha publicado numerosos libros sobre cuestiones concretas de actividad eclesial. Su nombre se debe a una doble elección: Pascal evoca la alegría de la Pascua; Thomas, la dificultad de creer.

En esta ocasión nos presentan un tema de candente actualidad: ¿cuál es el futuro de la parroquia? Hoy cualquiera puede ver que ésta es una institución en proceso de cambio. El desconocimiento de buena parte de la gente, que sólo la ve como un lugar de administración de sacramentos; la vitalidad de pequeños grupos de personas que se reúnen, se sienten solidarias y actúan en común; el desasosiego de otros, que ven cómo se quedan sin jóvenes y los sacerdotes escasean... Todos ellos son indicadores de que algo está pasando. Pero, ¿cuál es el futuro?

Este libro afronta este futuro con optimismo. Partiendo de aquello que se dice hoy de la parroquia, se van analizando los diferentes elementos constitutivos de la misma para plantear cuál tiene que ser la parroquia del futuro, como una manera original de vivir el evangelio.

En definitiva, se nos hace un planteamiento esperanzado pero que no rehuye el esfuerzo común.- A. ANDÚJAR.

Filosofía-Sociología

ROEDIG, A., *Foucault und Sartre. Die Kritik des modernen Denkens*. Alber Phänomenologie. Alber Verlag, Freiburg/München 1997, 15 x 21, 223 pp.

La autora entiende la descripción del pensamiento moderno en Foucault como un instrumento crítico sistemático y procede a contrastar mutuamente los sistemas de Foucault y de Sartre. De este modo consigue una nueva comprensión de las ideas de Sartre y una apreciación más profunda del pensamiento de Foucault. En la primera parte se enfrenta a la crítica de la fenomenología en *Las palabras y las cosas*, mientras que en la segunda parte entra en el debate de la posmodernidad y su crítica del sujeto, su deconstrucción, su diferencia e integración entre lo empírico y lo transcendental, entre lo interno y lo externo. Para la fenomenología todo se resuelve en el sentido: *Las palabras* (Sartre), pero para el estructuralismo no son menos importantes las realidades concretas: las cosas que nos forman y reforman,

nos seducen y nos timan, nos atraen y destruyen. De hecho la realidad es una bruja que nos cuenta historias admirables y cuentos encantadores que nos saben con dulzura a vainilla y mentol, como nos recuerda P. Bruckner. De ahí el título de Foucault: *Las palabras y las cosas*. Y también: *La arqueología del saber*, porque no hay que dejarse engañar por la aparente casualidad con la que todo sucede. Este escrito nos hace volver de nuevo al significado de la obra filosófica de Sartre y de Foucault que escribieron sobre el ser y la nada y sobre la arqueología del sujeto pero también fundaron el movimiento contra las prisiones e intervinieron constantemente contra la violencia cotidiana del sistema y de la misma vida humana.— D. NATAL.

BIRKENSTOCK, *Heisst philosophieren sterben lernen?* Alber Philosophie. Alber Verlag, Freiburg/München 1997, 15 x 21, 310 pp.

De Sócrates a Heidegger se repite la idea de que filosofar es aprender a morir. La autora se acerca a esta experiencia a partir de Kierkegaard y su *Ars moriendi*, estudia su concepto de angustia, tan importante en la filosofía existencial, y profundiza la relación entre la muerte real y la espiritual, el pecado de la sociedad occidental y su salvación tal como se describe en *La enfermedad mortal*, del mismo Kierkegaard, un escrito de enorme actualidad. Después plantea el problema de la muerte y del hombre como ser para la muerte en el pensamiento de Heidegger. Igualmente estudia el sentido de la muerte en *El ser y la nada* de Sartre. También se acerca a Rosenzweig para estudiar su *Estrella de la salvación* donde se entiende la confrontación con la muerte como la hora decisiva del nacimiento de la verdadera personalidad y la redención de la muerte en la vida eterna. El conjunto de la obra conduce a la conclusión que el problema de la confrontación correcta con la propia muerte es la medida más segura de la dignidad de la persona humana. Un escrito que nos invita a la meditación filosófica y religiosa.— D. NATAL.

FALGUERAS SALINAS, I., *Crisis y renovación de la Metafísica*. Estudios y Ensayos. Universidad de Málaga 1997, 14 x 21, 137 pp.

Que la metafísica está en crisis difícilmente se puede negar pues su relegación al cuarto oscuro de las ciencias humanas es de sobra conocida. El autor pretende con este libro describir la situación de la crisis e iniciar la renovación de la metafísica. En un mundo donde solamente cuenta lo que se ve y sólo lo que se palpa tiene algún valor difícilmente encontraremos lugar alguno para cuestiones metafísicas. Además siempre ha habido una profunda tensión entre la ciencia y la religión, el experimento y el pensamiento, de ahí que no sea inútil ni anticuado volver a estudiar el problema de la causalidad y distinguirlo de la productividad. Es especialmente importante la reflexión sobre la idea de que el ser se da (se da de hecho en las cosas reales y concretas) y a la vez el ser se dona, de modo que se entrega a nosotros a través del conocimiento y del encuentro existencial. Como decían Salinas y Lorca, cada uno a su manera: cada cosa tiene su misterio y la poesía es el camino al misterio de las cosas. Pues bien, la metafísica tiene en el mundo del pensamiento esta misma y noble función de dar sentido a la vida humana. Tampoco es inocente la discusión, aparentemente bizantina, sobre el ser y la esencia, sobre la esencia y la existencia, pues ahí se encuentran encerrados los más profundos problemas acerca de la identidad y la diferencia que nunca pueden pasarse por alto si queremos llegar a la realidad concreta de cada una de las cosas y del mismo ser humano. Menos aún es banal la relación entre metafísica y vio-

lencia que muchas veces sin saberlo ha sido la cuestión de fondo que ha estado en el origen de la destrucción de la metafísica. Se ha dicho correctamente: un pueblo es su metafísica, pero, como afirma Foucault, tras los grandes conceptos y las palabras enigmáticas se escucha muy bien el ruido de los sables de la vida violenta. Estamos ante un libro sencillo, no muy voluminoso pero muy importante para detectar los problemas de la metafísica y los caminos que pueden llevar a su solución.— D. NATAL.

ALVIRA, R., *La razón del ser humano*. Ensayo acerca de la justificación del ser humano. Rialp, Madrid 1998, 16 x 21, 205 pp.

El autor, catedrático de Filosofía de la Universidad de Navarra, ha publicado varios libros y artículos sobre la libertad y la voluntad humana, la familia y la vida cotidiana, entre otros. En este escrito intenta dar razón del hombre en sus diversas facetas. Hace una reivindicación del humanismo y de la filosofía y de la importancia de la verdad, la bondad y la belleza para el sentido de la vida. También se enfrenta al problema de la realidad, de la dialéctica sujeto objeto y del conocimiento de la existencia. En el capítulo tercero nos adentra en el carácter compuesto del ser humano, en la historicidad del hombre, el ser y el tener, la naturaleza y sobrenaturaleza. Reflexiona igualmente sobre la persona así como sobre el ser humano en un mundo pluricultural con su diferenciación sexual. Finalmente nos expone cómo la vida humana es un proceso evolutivo, con diversas etapas, tanto en la persona como en el género humano. No deja de plantearse los problemas de la ultimitades así como la vida humana en cuanto estructura de habitar, tarea y-juego, para terminar con una exposición de la vida humana desde la cotidianidad. Un escrito que conviene meditar pues profundiza en el misterio del hombre desde la experiencia vital concreta.— D. NATAL.

JASPERS, K., *Libertad y Reunificación*. Tareas de la política alemana. Ediciones Universidad de Salamanca 1997, 17 x 24, 138 pp.

Como tantos otros filósofos, Jaspers no solamente fue un gran pensador sino también un hombre profundamente preocupado por las cuestiones sociales y concretamente, en su caso, por la tragedia alemana originada por el nazismo. De hecho, Jaspers estuvo a punto de ser nombrado presidente de Alemania en la época de la posguerra cuando mantenía muy buenas relaciones con el judaísmo y con Norteamérica. Esta obra, que ahora se edita en castellano, recoge el planteamiento del autor en torno a la reunificación alemana, muchísimos años antes de que se estableciese la situación actual. Perseguido por el nazismo, como su amiga Hanna Arendt, deseaba superar la tragedia alemana pero también evitar cualquier posibilidad de retorno al pasado. Jaspers entiende la vida como libertad tal como describe en el segundo volumen de su gran obra *Filosofía* pero esta libertad ha sido aniquilada repetidamente a la largo de la historia y busca una política que sea verdaderamente garantía de libertad. Para ello plantea la situación mundial de su época, mirando al pasado con visión de futuro desde una exigencia de claridad y transparencia en cuanto a los pasos a dar en la aspiración alemana a la reunificación sin pretensiones imperialistas. Así se llega a la necesidad de una educación democrática que evite la vuelta a los antiguos caminos que condujeron al desastre. La obra termina con una entrevista en la que se sustancia el pensamiento de Jaspers sobre el problema.— D. NATAL.

JULIA, S., *Los Socialistas en la Política española 1879-1982*. Taurus Pensamiento. Editorial Taurus, Madrid 1997, 14 x 21, 650 pp.

Cuando en octubre del 82 el Partido Socialista ganó las elecciones tenía ya a sus espaldas más de un siglo de historia. Desde la célebre reunión del 2 de mayo de 1879 en casa Labra de Madrid hasta su llegada al poder había combatido una monarquía, tolerado la dictadura de Primo de Rivera, gobernado una república, organizado la revolución, tomado las armas en una guerra civil y pasado treinta años en el exilio. Nadie podía prever que un partido que apenas tenía importancia en la época del franquismo, se alzara con el triunfo electoral y presidiera el gobierno durante más de un decenio. Santos Juliá, catedrático en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UNED, historiador de reconocido prestigio como lo dejó bien demostrado en su excelente biografía de Manuel Azaña y en otros escritos, reconstruye en esta obra la larga y accidentada marcha que llevó al PSOE de la taberna de la calle Tetuán al gobierno de la Moncloa. Estamos ante una obra de gran calado, donde la vida política se engarza perfectamente con la vida ciudadana, el partido de los ideales con la unión general de trabajadores, donde las grandes utopías pasan constantemente por la prueba fehaciente y decisiva de la realidad, y dejando los grandes libros y las teorías filosóficas más sutiles intentan anidar en la práctica, con todos los problemas y servidumbres que la vida humana tiene. Estamos ante un escrito muy bien elaborado en el que la vida ciudadana de cada día se acompasa con los personajes, a veces míticos a veces demasiado humanos, que la encarnan. Leyendo esta obra nos ponemos a la escucha del pasado que sin darnos cuenta se ha hecho presente y ha puesto marcha hacia el futuro.— D. NATAL.

SANABRIA RUBÉN-J., MARDONES, J. M., *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?* UIA, México 1997, 260 pp.

Ante el desconcierto de las culturas en los últimos tiempos, ¿podría pensarse también en un desconcierto de la filosofía que nos enfrente con una “ontología débil”, con una “ontología del declinar” o con un “declinar de la ontología”, porque en una crítica del sujeto se haya podido llegar a poner en peligro una filosofía del sujeto mismo, con una ética consiguientemente también débil. La verdad es que en una filosofía pura el hombre, pensante por naturaleza, se ve obligado a seguir pensando sobre una realidad que le circunda y que, en su complejidad entitativa, presentará siempre problemas desde el punto de vista del puro razonar. De ahí que sea difícil escaparse del sujeto interpretante frente a otros que se dediquen también a la búsqueda de la verdad; esto obligará a que la analogía tenga mucho que ver con las posturas interpretativas relacionadas con el sujeto ontológico. De ahí que el pensar filosófico con frecuencia tendrá que conformarse con una comprensión explicativa o, como dice Rubén Sanabria, con una analogía entitativa íntimamente unida a la cognoscitiva y predicativa. Habría entonces una analogía del ser y de los entes, todos semejantes en cuanto que participan del ser, pero, al mismo tiempo, diferentes por participar de una manera distinta. La riqueza de la analogía está precisamente en la superación de un univocismo no fácil entre los seres que, como individuos, son irrepetibles, y, por otra parte, en la superación también de un equivocismo que imposibilitaría una hermenéutica relacional en la concepción de los seres. Los distintos puntos de vista expuestos por los nueve pensadores que integran esta obra ofrecen una materia abundante para que el lector llegue a conclusiones adecuadas.— F. CASADO.

MORETTO, G., *La dimensión religiosa in Gadamer*. Queriniana. Brescia 1997, 19 x12, 191 pp.

El libro que presentamos no es una exposición de una filosofía hermeneútica de Gadamer sino más bien estudia las peculiaridades de la dimensión religiosa que caracteriza la totalidad del pensamiento de este filósofo. Fácilmente se intuye que esta dimensión del pensamiento gadameriano tuvo que ver con su formación en su período de Marburgo y de sus encuentros con Heidegger y Bultmann bajo el signo de “la teología dialéctica que explica su postura contra el pensamiento religioso liberal”. Por eso no sería lícito concluir a una filosofía de la religión en un sentido moderno en Gadamer. De ahí que cuando Heidegger afirme que: la “filosofía hermenéutica” es algo que pertenece de un modo particular a Gadamer”, éste le contestará que lo que ha dicho de él Heidegger es ambiguo, entre crítica y reconocimiento, como si su preocupación hubiera sido la defensa de la hermeneútica, mientras que el último Heidegger abandonaba el uso de esta palabra que originariamente le había resultado familiar en sus estudios teológicos.– F. CASADO.

MAFFESOLI, M., *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona 1997, 20 x 13, 270 pp.

La “razón sensible”. A primera vista nos parece esta expresión algo impensable, acostumbrados como estamos a la separación conceptual de cada uno de estos términos. Por eso, quizás, históricamente hemos pasado por racionalismos, empirismos sensistas y escepticismos. Y la verdad es que, hablando de la realidad que nos afecta, el empirismo no podrá expresar adecuadamente la realidad sin un intelectualismo del que necesita para entenderla en toda su comprensión. Lo abstracto y lo concreto se necesitan mutuamente para expresar la realidad existencial, siendo el idealismo y el empirismo, cada uno por su parte e independientemente, incapaces de dar una explicación adecuada de todos los aspectos del “vitalismo” del ser concreto y existencial que camina por ese mundo. Creo que el pensamiento que responde al título de esta obra se clarifica con estas palabras que leemos en el primer apartado: “Por eso, antes que continuar pensando según un racionalismo puro y duro, antes que ceder frente a las voces del irracionalismo, quizás es mejor establecer una “deondología” que sepa reconocer en cada situación la ambivalencia que la compone; sombra y luz entreveradas, así como espíritu y cuerpo se penetran mutuamente en una organicidad fecunda” (pp. 23-24).– F. CASADO.

GARCÍA LÓPEZ, J., *Lecciones de metafísica tomista... Gnoseología. Principios gnoseológicos básicos*, EUNSA, Pamplona, 1997, 21,50 x 14,50, 323 pp.

Quizás más de uno en estos tiempos, al leer el título de esta obra que presentamos, se sonría como si se tratase de algo ya transnochado. De ser las cosas así, no habríamos de extrañarnos ante las afirmaciones más carentes de todo sentido racional, como son, por ejemplo, las que leemos en *La Náusea* cuando escribía Sartre: “Ningún ser necesario podría explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia, la gratuidad absoluta. Todo es gratuito, ese jardín, esa ciudad, yo mismo... Todo lo que existe nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad”. Ante esto hay que decir que si no existiese la metafísica, habría que inventarla, pues, sin la metafísica del ser éste queda completamente a la intemperie. El

autor de esta obra ha publicado ya una primera parte de la metafísica correspondiente a esta ciencia filosófica como tratado del ser en sí mismo. En esta segunda parte nos presenta la metafísica de los principios gnoseológicos que están íntimamente relacionados con las nociones más universales de la realidad entitativa, por ejemplo, los principios de contradicción, de identidad, sobre la inteligibilidad de lo real en su esencialidad, los principios de potencia y acto, de causalidad, de finalidad, etc. Todo esto constituye el tema de otros tantos capítulos de este libro.— F. CASADO.

TUGENDHAT, E., *Ética y Política. Conferencias y compromisos 1978-1991*, Tecnos, Madrid 1998, 164 pp. 18 x 11.

Ernst Tugendhat, uno de los filósofos morales más importantes actuales, plantea la discusión ética de diversos problemas políticos. Aunque estas discusiones no resuelvan los problemas ayudan a los ciudadanos a pensar por sí mismos liberándolos de las ideologías y propagandas actuales. El autor fue expatriado de niño a Latinoamérica por el origen judío de su familia, retornó tras la segunda guerra mundial a Alemania enseñando en las universidades de Heildelberg y Berlín y recientemente ha decidido alejarse, desilusionado por la intolerancia y racismo que crece entre sus compatriotas. Las reflexiones de Tugendhat sobre la paz, xenofobia y la eutanasia, aunque a veces sean situacionales y motivadas por problemas inmediatos, resultan interesantes y nos hacen ver que tristemente los pueblos no suelen aprender de su errores. Si él fue acogido muy bien en 1949, a los 50 años después la situación con los emigrantes sigue siendo muy difícil y los sentimientos de intolerancia están a flor de piel.— J. ANTOLÍN.

GARCÍA GUAL, C., *Diccionario de Mitos*, Planeta, Barcelona² 1997, 382 pp. 20,5 x 13,5.

El mito hace referencia a algo extraordinario y ejemplar; algo que está más allá de la realidad objetiva, empírica y comprobable, pero ofrece una explicación, a su manera, de la realidad. Los mitos aportan a la visión del mundo significatividad, tratan de dar a lo que nos rodea un sentido humano. Por eso son tan importantes para la perduración de la colectividad y sus normas, y también para la orientación del individuo en el sistema de creencias. El mito es algo simbólico; por eso tiene múltiples significados y sentidos, nunca es algo unívoco. Los relatos míticos tienen un perdurable y misterioso encanto para el público ingenuo que los escucha, aprende y rememora, ve en ellos algo esencial de su cultura y su comprensión religiosa del mundo. Las imágenes que ofrecen los mitos impactan en la memoria colectiva porque responden a preguntas fundamentales del ser humano y su inquietud ante los misterios de la vida y los retos de la sociedad. Los mitos han perdido su vinculación con la religión y la ideología que los produjo, subsisten desgajados de todo contexto, pero siguen guardando a su modo cierta aura de prestigio. Son como relatos intrigantes, memorables y paradigmáticos, aunque perviven ya sólo como reliquias de la mitología antigua. Sin embargo, aún están ahí, aún nos dicen algo profundo y enigmático sobre nosotros mismos. La capacidad de pervivir y ser reinterpretados es característico de los mitos. En este libro la mayoría de los mitos son griegos, los más influyentes en nuestra tradición literaria y que nuestro autor mejor conoce. Son muy pocos los mitos bíblicos aquí estudiados: Adán, Reyes Magos etc., también bastante familiares a nuestra cultura. Este diccionario, como dice el autor, no pretende competir con otros diccionarios más rigurosos, serios y completos sobre el tema. Es simplemente para aficionados a la mitología, pero escrito de manera

amena e impecable. A veces García Gual introduce citas y textos de autores antiguos y comentarios modernos según el rastro de las figuras míticas. Sólo nos queda desear que el lector después de su lectura pueda decir con Aristóteles: "A medida que envejezco y me siento más sólo, me he hecho más amigo de los mitos".- J. ANTOLÍN.

GLAD, E. C., *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early christian Psychagogy* (= SNT 81), E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1995, 25 x 17, xiv-411 pp.

El presente volumen es una reelaboración de la tesis doctoral presentada en mayo de 1992 en la universidad de Brown. El autor, siguiendo la corriente actual de buscar referencias y paralelismos entre el cristianismo primitivo y las escuelas filosóficas contemporáneas, estudia las conexiones entre Pablo y los epicúreos, o entre las comunidades cristianas primitivas y los grupos epicúreos. Defiende la tesis de que la tradición psicagógica (de cuidado y guía del alma) epicúrea practicada en Atenas, Nápoles y Herculano son muy cercanas a las que encontramos en las primeras comunidades cristianas de Pablo. Hay una continuidad en la tradición del cuidado espiritual o la guía espiritual de los jóvenes, que une a Pablo con Filodemo de Gádara. En ambos grupos se practica la exhortación, edificación y corrección mutua más que en ningún otro grupo en la antigüedad. Pablo no inventa un nuevo tipo de educación o formación comunitaria de adultos sino que se conforma con extender y apropiarse del modelo pedagógico ya adoptado en las escuelas epicúreas.

Pablo usa la técnica de la adaptabilidad, flexibilidad y acomodación a las diferentes personas a las que se dirige, a fin de ganarlas para el Evangelio. Pablo utiliza palabras exhortativas y diversas técnicas según las diferentes disposiciones de la gente. Pablo alaba y reprende, usa medios duros y tiernos para persuadir y adaptarse a las diversas personas y situaciones.

Es bueno recordar que epicúreos y cristianos primitivos fueron a menudo considerados en relación por observadores externos en el siglo II de nuestra era. Ambos fueron acusados de ateísmo, misantropía, irresponsabilidad social y moral depravada. La razón para tal percepción por gentes desde fuera son las semejanzas en las prácticas psicagógicas de las comunidades. El objetivo del libro no es demostrar un modelo de influencia o préstamo cultural ni la influencia directa o reacción, sino enfatizar esta práctica de acción compartida entre epicúreos y cristianos primitivos. Aunque hay evidencia de edificación común y corrección entre los pitagóricos y las comunidades esenias, y parcialmente en la escuela de Epicteto, otros factores excluyen a éstas tres de la comparación con las paulinas; en cambio, con las epicúreas la conexión es clara.

Lo que une a los amigos en las comunidades cristianas primitivas y las epicúreas, lo que constituye su semejanza, no es la virtud o carácter sino una unidad y propósito semejante. En la búsqueda de metas comunes, la psicagogía participativa como una práctica social era importante no sólo como un mecanismo solidario sino también una característica definida de la comunidad. Esta práctica común no es subsidiaria, sino constitutiva de ambas comunidades y establece una forma de *ethos* comunitario el cual une a los miembros para un mismo fin. Los epicúreos y los cristianos –en el cuidado de uno mismo, cuidado del alma o el cuidado de los neófitos o jóvenes– el interés principal aquí es el nutrimento y crecimiento de las comunidades respectivas, la captación de nuevos miembros y los esfuerzos para el sostenimiento de la comunidad.

Me parece que el presente trabajo nos puede ayuda a constatar que a nivel sociológico no había tantas diferencias entre estos dos grupos como se nos ha presentado en la historia. En los comienzos, según se puede ver, había bastantes semejanzas entre las comunida-

des cristianas y grupos epicúreos. Tal vez por esta razón de semejanza los padres de la Iglesia atacaron duramente a los epicúreos, pues tenían que buscar alguna diferenciación que a nivel sociológico y en relaciones comunitarias no se daba; buscaban la identidad y de este modo acentuaron las diferencias ideológicas con ataques muchas veces desproporcionados y no siempre acertados.– J. ANTOLÍN.

ROMERO, E. (Coord), *Valores para vivir*, CCS, Madrid 1997, 302 pp. 23 x 15.

Esta obra apareció en catalán en dos partes. La primera en mayo de 1995 y la segunda, en abril de 1996 promovida por la *Federació Catalana de Voluntariat Social*. El libro, fruto de la colaboración de autores de distintos ambientes y realizado de forma voluntaria, presenta una serie de reflexiones sobre valores para vivir, o mejor aún, para el buen vivir. Cada capítulo dedicado a los diversos valores: generosidad, tolerancia, paz, diálogo, ecología etc. comienza con un ejemplo extraído de la experiencia para después de forma didáctica y sencilla estudiar el valor. Al final de cada capítulo se busca la implicación, personal y grupal con un breve cuestionario o sencillas preguntas que pretende el diálogo y estimular la creatividad para que el valor correspondiente pueda llevarse a la práctica. Como todos los libros de colaboración, los diferentes capítulos varían en calidad y buen hacer, pero se puede apreciar al menos una misma línea de composición y un semejante esquema conductor. Creo que en el mundo en que vivimos, donde el voluntariado social ha venido a ser una “moda” se hecha en falta cierta reflexión sobre la acción voluntaria; por eso el presente libro puede ayudar a las diversas asociaciones o grupos organizados a analizar su labor solidaria. Podría servir como un manual práctico del voluntariado, es fácil de leer, sugiere y anima con reflexiones marcadamente prácticas que nos pueden ayudar a hacer un mundo más solidario, promoviendo muchas de las propuestas que aparecen en las páginas o a ser portavoces de esta cultura de la gratuidad que anuncian los voluntarios.– J. ANTOLÍN.

TUGENDHAT, E. *Lecciones de ética*, Gedisa, Barcelona 1997, 22 x 15,5, 384 pp.

Se puede considerar a Tugendhat como uno de los pensadores morales más importantes en la actualidad, aunque no sea muy conocido ni traducido en España. La base del presente texto es el último curso impartido por él antes de su jubilación en la Universidad libre de Berlín durante el semestre de invierno 1991-1992. El autor intenta justificar las normas morales y considera que no es lícito justificarlas desde la religión; las normas no pueden ya ser justificadas desde las tradiciones religiosas. El juicio moral, el juicio sobre un modo de actuar es bueno o malo, no se puede justificar empíricamente, se tiene que justificar como dice Kant de manera *a priori*. Se pregunta Tugendhat si no tendremos que rechazar esta fundamentación *a priori* igual que hemos rechazado la religiosa. Tugendhat insiste en la pretensión de objetividad de los juicios morales, no son relativos a las personas, sino que el juicio moral, por el hecho de ser juicio tiene una pretensión de verdad. Cuando hacemos juicios morales no expresamos un gusto o un agrado sino una opinión teórica, pues creemos tener razones suficientes para mantenerla. No decimos simplemente “no me gusta la tortura” sino que rechazamos la tortura.

Las lecciones 4 y 5 hablan de la fundamentación moral, busca una fundamentación no trascendente, diferente de la pretensión trascendente y absoluta de Kant. Kant representa el intento más grandioso de dar sentido a la idea de una fundamentación absoluta de la moral que se muestra como insostenible. Tugendhat propone una moral que suponga el res-

peto a todos; es decir, universalidad y reconocimiento recíproco; esto es, igualdad. La idea de un buen hombre es para él una moral del respeto universal e igualitario que se plasma en los derechos humanos. Ahora bien, no tenemos suficientes razones para combatir a las personas amorales. A éstos y a los egoístas morales tratará de darles razones últimas, mostrando cómo siendo miembros de una comunidad que respeta sus propias normas se gana una identidad especial y tendrán una mayor satisfacción logrando así la felicidad. También el libro dedica varias lecciones al análisis de dos de los libros fundamentales de la historia de la ética: *La ética a Nicómaco* de Aristóteles y la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* de Kant. Tugendhat también está de acuerdo con una vuelta a la clásica moral de virtudes frente al fracaso de las éticas ilustradas que pierden los contenidos. Volviendo a Adam Smith amplía el concepto moral kantiano de una moral que no se refiere a actos u omisiones, sino a actos afectivos intersubjetivos. Más que buscar un acuerdo de todos los intereses de los afectados, como hace la ética del discurso, se tendría que buscar una armonía de los sentimientos o afectos entre todos, una comunicación de sentimientos.

En fin, felicitamos a la editorial Gedisa por esta traducción pues pone en nuestras manos un libro importante de la reflexión moral, por la clarividencia y hondura de Tugendhat en este final de siglo, donde tan faltos estamos de lucidez en las reflexiones morales.— J. ANTOLÍN.

EAGLETON, T., *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona 1997, 22 x 15,5, 286 pp.

La última década ha conocido un notable resurgimiento de movimientos ideológicos en todo el mundo: fundamentalismo islámico, nacionalismo revolucionario, etc., mientras que en algún sector se proclama la caducidad del concepto de ideología. Lo que intenta el presente libro es explicar teóricamente este problema y aclarar la enmarañada historia conceptual de la noción de ideología. El descrédito del concepto de ideología se puede entender entre los teóricos del “fin de la ideologías” quienes, como respuesta a los crímenes del fascismo y estalinismo, consideran a toda ideología como algo cerrado, dogmático e inflexible. El pensamiento posmoderno ve a toda ideología como un producto teleológico, “totalitario” y con raíces metafísicas y también, aunque sin razones muy objetivas, ha contribuido al ocaso del concepto clásico de ideología. De este modo el concepto de ideología se autoanula de forma inmediata.

Por otra parte las ideas son aquello por lo que muchos hombres y mujeres viven, y en ocasiones por lo que mueren; por eso no se pueden suprimir de un plumazo. T. Eagleton explica las distintas definiciones de ideología y la historia del concepto desde la ilustración hasta la posmodernidad, ofreciendo lúcidas interpretaciones del pensamiento de los principales pensadores. El autor concluye afirmando que la ideología no puede definirse sólo a nivel racional, como un sistema de creencias consciente y bien articulado, sino que precisa la dimensión afectiva, las relaciones vividas y espontáneas de las personas en la vida cotidiana. En fin, lo ideal sería que la ideología ocupase estas dos dimensiones y pudiera transformarse en Política activa, que no sea mera “ideología”, valga la redundancia. La teoría ideológica tiene actualmente sentido, si ayuda a iluminar el proceso por el que pueda llevarse a cabo en la práctica la liberación de las creencias que oprimen y de los estados o formas de poder que encadenan.— J. ANTOLÍN.

GIANNINI, G. *La metafísica de Antonio Rosmini*. Et-Et, Villa María 1997, 21,5 x 15, 202 pp.

A quien quiera una introducción a la filosofía de Rosmini, este libro de Mons. Giannini ofrece una ayuda estupenda. El autor no solamente defiende la postura de Rosmini, sino también explica su metafísica distinguiéndola del pensamiento kantiano. La comparación y contraste con Kant sirve también para exponer la falsedad de las acusaciones llevadas contra el Rovertano. Giannini demuestra hábilmente que Rosmini no era kantiano; tampoco valen las acusaciones de jansenismo, ontologismo, panteísmo, racionalismo y generacionismo. La metafísica de Rosmini es ontológica y en consecuencia clásica. “El núcleo metafísico fundamental al que el Rovertano [se] adhiere está constituido por las siguientes tesis: la verdad es objetiva y trasciende... la búsqueda y... la razón humana; el hombre descubre, no crea, la verdad; juzga mediante la verdad que intuye y que no juzga, mejor aun, por la cual es juzgado; no hay verdad porque el pensamiento la piense, sino que hay pensamiento en cuanto piensa la verdad que es independiente de aquél; las ideas son de los entes inteligibles que tienen un valor ontológico; la verdad que el sujeto conoce es una imagen de la Verdad en sí y si existe la verdad humana es porque existe la Verdad divina” (p. 119-120). Es evidente, entonces, que esta metafísica es diversa de la de Kant, y tiene componentes agustinianos y tomistas. Giannini nos la muestra con claridad de maestro y en pocas páginas. Esta traducción castellana del pensador italiano es entonces un verdadero enriquecimiento para la cultura cristiana hispanoamericana.– P. PANDIMAKIL.

JONAS, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Herder, Barcelona 1998, 21,5 x 14,5, 261 pp.

Los ensayos reunidos en este libro, que es la versión castellana de la obra *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, remontan a los años 1970-1990, y representan el pensamiento maduro de la ética de Hans Jonas. Como el título alemán indica, se trata de dos temáticas, una relacionada directamente con el pensamiento filosófico y la otra con la especulación metafísica. Aunque partiendo de la filosofía de Kant no se puede hacer afirmaciones en metafísica, Jonas muestra que el pensamiento filosófico-teológico sobre Dios puede enriquecer la razón humana: esto toma forma en la palabra responsabilidad.

En la *primera parte* que se ocupa de *La teoría del organismo y la condición excepcional de la especie humana* Jonas introduce al lector en una antropología filosófica que reflexiona «sobre lo esencialmente transanimal en el ser humano, pero sin negar su animalidad» (p. 41). En este contexto se pone de relieve el darwinismo que anuncia la victoria final del monismo sobre cualquier dualismo anterior. Pero hay que ir más allá para descubrir lo excepcional humano. Jonas demuestra que los horizontes transanimales anunciados en *herramienta, imagen y tumba* prefigurando *la física, el arte y la metafísica* constituyen al hombre. Este argumento toma una nueva dirección en la *segunda parte* que es *La doctrina del ser y de la moral*. Si el análisis de los comienzos de la imagen del mundo moderno llama nuestra atención sobre el éxito del pensamiento occidental en el superar la naturaleza, su falta de valores da ocasión para plantear una ética cara al futuro. Apoyándose en el concepto de la responsabilidad Jonas concluye que el cumplimiento de nuestros deseos no debe sacrificar cosas sagradas. Este pensamiento nos lleva a la tercera parte, titulada: *Lo indenegable a quien pregunta: Reflexiones sobre Dios*. La reflexión sobre el sentido de decir de algo pasado ‘así fue’ nos hace afirmar una ‘presencia de lo pasado’ que, según Jonas, es suficiente para llamar la atención sobre la existencia de Dios. Pero el Dios de que tenemos que hablar hoy día no es el omnipotente, sino el *sufriente*. Esta tesis basada en la creencia judía muestra lo excepcional en el pensamiento de Jonas: aun después de Auschwitz es la negación del poder que caracteriza al Dios y sus seguidores.

Estos ensayos de profunda intuición son un enriquecimiento y una inspiración para cualquier persona abierta al espíritu.— J. ANTOLÍN.

FRANCO BARRIO, J., *Jóvenes Hegelianos. Textos para cuestiones histórico políticas*, Ed. Libertarias, Madrid 1997, 189 pp.

Jaime Franco Barrio nos presenta en este libro una serie de artículos escogidos de autores de la escuela hegeliana prusiana, bastante desconocidos en el pensamiento hispano. Se trata de los “Jóvenes Hegelianos”, una serie de autores como Köpen, Ruge, Bauer, Nauwerck y Fleischer, autores importantes del pensamiento del s. XIX alemán, herederos de Hegel pero capaces de avanzar sobre su pensamiento. Nos encontramos en una época en la que pensamiento idealista de Hegel va dando pasos, de la mano de distintos autores, hacia el campo de la política y la problemática de la historia, que alcanzará su pleno desarrollo con el pensamiento de K. Marx.

El autor presenta un estudio preliminar sobre la escuela hegeliana y sobre estos autores, y a continuación pasa a presentar una serie de artículos paradigmáticos del pensamiento de esta escuela.

Una obra interesante, sobre todo porque presenta de un modo atractivo el pensamiento de una serie de autores desgraciadamente poco conocidos entre nosotros.— R. A. CAPILLA.

LEBRECHT, Norman, *El mito del maestro. Los grandes directores de orquesta y su lucha por el poder*. Acento Editorial, Madrid 1997, 22 x 14,5, 459 pp.

El británico Norman Lebrecht estudió sociología y psicología. Ha sido productor de programas de televisión y su columna semanal en el “Daily Telegraph” londinense es de obligada lectura para el mundo de la música. Su obra *When the Music Stops* (1996), una historia del negocio de la música clásica, desató en Gran Bretaña una gran polémica, que parece querer continuar con esta obra reseñada.

En el mundo de la música, como en casi todos los mundos, no es oro todo lo que reluce. Cada época ha inventado sus héroes. El guerrero, el amante y el mártir cautivaron las mentes medievales. Los románticos veneraban al poeta y al explorador; la revolución industrial y política puso sobre el pedestal al científico y al reformador social. El advenimiento de la “realidad virtual” y “mediática” ha permitido fabricar ídolos a medida para diversos grupos, desde las estrellas del pop para los adolescentes y los campeones deportivos para los más enérgicos, hasta los secuestradores terroristas para los oprimidos y los filósofos pop para conversaciones de salón.

La fama de los héroes populares se asientan no tanto en su valor intrínseco cuanto en el mito que representan, que sirve de válvula de seguridad de la olla a presión que, con frecuencia, es la sociedad.

La tesis principal del señor Lebrecht, —en sintonía con lo que afirmara Daniel Barenboim— es que “la dirección de orquesta como actividad única es una invención sociológica, no artística, del siglo XX”; su evolución revela más de la naturaleza de la sociedad del siglo XX que de la música de este mismo siglo. Su “raison d’être” musical es completamente secundaria respecto a esta función. El director existe porque la humanidad necesita un líder visible o, al menos, una figura-guía identificable. El director sólo es una lente de aumento del mundo en el que vive, un “homo sapiens” agigantado.

Un mal director –según el autor– “es el castigo de la vida diaria de un músico, y uno bueno no es mucho mejor (...). Para el oyente el director representa una doble forma de evasión de la realidad: el deseo de perderse en la música, unido al impulso de sublimarse en las acciones de la omnipotente figura del podio” (pp. 8 y 9).

No obstante su real insignificancia, personajes poderosos: Presidentes, primeros ministros, máximos dirigentes de la industria... se han convertido en sus devotos fans. Estos honores son religiosamente repetidos en los comunicados de prensa y sirven para reforzar su mito. La perpetuación de un mito requiere la connivencia de escritores sumisos. Todo ello indicaría “una comunión de poder y posición social con las personas más poderosas de la tierra”.

Cada director importante es, por otra parte, hijo claro de su tiempo, condicionado por el clima social y representativo de la ética predominante: imperialistas o pacificadores, tiranos o libertarios, austeros o mercachifles. “Son hombres de negocios”.

Mi opinión personal es que, sin negar lo mucho que puede haber de verdad en todas estas consideraciones de tipo sociopsicológico, la figura del director de orquesta es una de tantas realidades sometidas a todos los condicionamientos sociales a que están expuestos todos los grupos sociales; no se puede desconocer que, con todas las limitaciones que se quieran, ellos también son un factor importante en la creación o, al menos difusión, de la cultura musical; basta pensar en un Herbert von Karajan o Gustav Mahler, a pesar de sus condicionantes biográficos. ¿A qué conclusión llegaríamos si aplicásemos los mismos parámetros a otros colectivos? Por otra parte, los mitos y los héroes, forman parte de la conciencia colectiva y de las utopías de todos los pueblos. Sin ellos la realidad quedaría mucho más achatada. Otro problema diferente es confundir los mitos y los héroes con realidades objetivas y comprobables. Aquí ya estamos en las infladas tierras de la ciencia, que no debiera olvidar sus propias limitaciones.– FLORENTINO RUBIO C.

TOURAINÉ, Alain, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Editorial PPC, Madrid 1997, 21 x 13, 445 pp.

Alain Touraine es bien conocido en el mundo de la sociología y de la política. Este libro, como muchos de los anteriores, ha sido preparado por numerosos seminarios, cursos y conferencias dados sobre todo en América Latina, Italia y España. Representante de la izquierda moderada, el pensamiento de Touraine podría ser encuadrado, en líneas muy generales, en lo que, últimamente, se viene denominando “tercera vía”: sí al Estado del Bienestar pero con correcciones.

Si ya en el modelo keynesiano, el desarrollo es el resultado de tres factores: la inversión, el reparto y la conciencia nacional, hoy las inversiones importantes, la competitividad y el dominio de las nuevas tecnologías son imperativos absolutos. Sin ellos sólo se puede repartir penuria. Pero el capitalismo financiero está más preocupado por las aventuras internacionales rentables que por el desarrollo nacional.

En el modelo neoliberal, las fuerzas de reivindicación social y de integración nacional están muy debilitadas y el espíritu de los tiempos niega a menudo la necesidad e incluso la posibilidad de que existan.

En la sociedad postliberal, los Estados corporativistas y subvencionadores deben ser sustituidos por los Estados inversores y a la vez preocupados por la equidad y la justicia social. «En todo caso, ya no se puede reducir la Política a la economía y no se puede creer ya que el crecimiento económico regula los problemas sociales. La intensificación de las rei-

vindicaciones sociales es hoy una condición necesaria de la recuperación económica» –escribía Touraine en su libro *“El reino de los banqueros”* (1996).

La pregunta fundamental que nos plantea el presente estudio es si en una sociedad mundializada, globalizada, en la que parece compartirse casi todo, desde los programas de televisión y las bebidas hasta la tecnología, los flujos financieros o la opinión pública, “podremos vivir juntos”. La respuesta obvia parecería ser afirmativa. No obstante –el autor afirma– que “la globalización significa que tecnologías, instrumentos y mensajes están presentes en todas partes, es decir, que no son de ninguna parte, que no están unidos a ninguna sociedad o a ninguna cultura particular” (pág. 10). La “desocialización” de la cultura de masas, hace que vivamos juntos sólo en la medida en que realizamos los mismos gestos y utilizamos los mismos objetos, pero sin que seamos capaces de comunicarnos entre nosotros. Cultura y economía, mundo tecnológico y mundo simbólico se separan.

Si bien la sociología de finales del siglo pasado consideraba que las sociedades occidentales pasaban de una “comunidad” a una “asociación” diferenciada y racionalizada, la evolución que ahora vivimos es casi inversa: por un lado, redes globales de producción, consumo y comunicación, y por otro, un retorno a la comunidad, al “localismo”: pertenencia común, sectas, nacionalismos, etnias, tradiciones. “Sólo vivimos juntos si perdemos nuestra identidad; y a la inversa, el retorno de las comunidades trae consigo la llamada a la homogeneidad” y, lo que es peor, a la exclusión ya que “el otro” o “lo otro” es visto como amenaza. La idea del “melting-pot” mundial, que haría de nosotros los ciudadanos de un mundo unido no despierta entusiasmo.

Si en el pasado se creyó encontrar la respuesta a esta problemática en un vivamos juntos como ciudadanos de un mismo país y respetemos la vida privada de cada uno; el autor aventura una nueva solución: superar nuestros particularismos y reconocer a cada uno el derecho y la capacidad de combinar su identidad cultural y su participación en esta sociedad tecnificada. Quizá demasiado poco y, sobre todo, demasiado etéreo. Pero Touraine juzga que sólo así “podremos vivir juntos, iguales y diferentes”. – FLORENTINO RUBIO C.

RALSTON SAUL, John, *La civilización inconsciente*. Editorial Anagrama, Barcelona 1997, 22 x 14, 219 pp.

El canadiense John Ralston Saul es doctor en ciencias políticas, historia y economía por el King's College de la Universidad de Londres y por la McGill University.

Desde una posición de izquierda, menos vinculada a un modelo político que a una tradición de pensamiento humanista que se podría remontar a Sócrates –y que encuentra en Platón a su primer oponente, el primer defensor de la “razón de Estado”–, Saul intenta dibujar la situación sociopolítica actual: la glorificación del modelo del capitalismo neoliberal como el único modelo posible que, además, puede garantizar la continuidad de la democracia. En la misma línea de otros libros, que ya empiezan a proliferar, como el de David Schweickart, *Más allá del capitalismo*, el autor intenta demostrar que, a pesar de la muerte del “socialismo real”, no es posible justificar el capitalismo neoliberal desde ningún punto de vista, ni económico, ni ético, ni político.

Si la tesis central de *“Más allá del capitalismo”* es que la “democracia económica”, basada en empresas de capital público gestionadas democráticamente por los propios trabajadores, funcionando en un mercado libre y con un control social de las nuevas inversiones, es la alternativa al neoliberalismo; este ensayo se centra en una crítica acerada de los “logros” del neocapitalismo. La inconsciencia de la que habla Saul no se encuadra dentro del psicoanálisis, sino en la carencia de una perspectiva clara acerca de la verdadera reali-

dad social a la que, paradójicamente, no lleva la excesiva –pero deliberadamente fragmentaria– cantidad de información que recibimos.

Se hace creer al ciudadano que toda la vida sociopolítica depende de unos parámetros económicos cuyo manejo está más allá del alcance de la mayor parte de los hombres, de modo que se les avoca a la pasividad –muy útil para los dueños del poder–, y al individualismo. Individualismo, por otra parte, ilusorio para la iniciativa, dentro de la hiperburocratización y el corporativismo de la economía y política actuales.

En el polo opuesto a los ideólogos el “final de la historia” –tanto de “derechas” (Francis Fukuyama) como de “izquierdas” (Ernst Bloch)–, las tesis central del autor sostiene que estamos asistiendo a un “gran salto hacia atrás”, y que vincular la democracia política a los meros indicadores de crecimiento económico es una peligrosa falacia, ya que el sistema político participativo, muy anterior a la revolución industrial y al liberalismo (nació en Atenas), fue en su origen el producto de una inquietud filosófica centrada en el hombre.

La obra reseñada, nacida de las conferencias pronunciadas en el marco de “Massey Lectures” de la Universidad de Toronto, conserva el tono de su original forma oral, que le alejan de cualquier clase de tecnicismo y erudición sobreentendida, para dejar que prime la claridad de los comprometidos puntos de vista que pone en juego. “Su propósito es cuestionar certezas incuestionadas”. El problema, a mi entender, es que se peca de un optimismo idealista. Supongamos que un nuevo modelo económico llevara a “la realización del sueño de Keynes (la “eutanasia del rentista”), del de Galbraith (la “eutanasia del accionista”) e incluso del de Marx (la “expropiación de los expropiadores”)”; y, después ¿qué? ¿Dónde están los modelos económico-políticos alternativos válidos? Las “terceras vías”, al menos hasta el momento, parecen más bien reformas de la reforma, a medio camino entre el añorado Estado del Bienestar y la eficacia económica que, dentro de sus limitaciones, ofrece el sistema neoliberal.– FLORENTINO RUBIO C.

Historia

LANGA, P., *San Agustín y la Cultura*, Col. Manantial. Ed. Revista Agustiniiana. Madrid 1998 12,5 x 18,5 347 pp.

El autor escribe estas páginas “enamoradas de la cultura” y con la mirada plural que le caracteriza, abierto al espíritu y la mente de san Agustín. Pretende ayudar, y a mi entender lo consigue, a que otros descubran, nordeando a san Agustín, los mares de la religión y de la cultura, partiendo del hecho, fácil de entender, que no es lo mismo cultura antigua que moderna, pagana que cristiana, profana que religiosa. Ofrece una definición figurada de cultura: “efecto de cultivar los conocimientos humanos y de afinarse por medio del ejercicio de las facultades intelectuales del hombre” (p. 12). Recuerda la Declaración de México (a. 1982) que entiende por cultura “los rasgos distintivos, tanto espirituales como materiales, intelectuales y afectivos, que caracterizan a una sociedad o grupo social” (p. 14). Presenta la obra en estos capítulos: *Cultura pagana, cristiana, moderna, y cultura del 2000*.

1) *S. A. y la cultura pagana*. Recuerda que san Agustín estudió, en primer lugar, la “cultura pagana”, entendida en clave intelectual y estética, y le eran familiares Virgilio, Cicerón, Salustio y Terencio. Parte del hecho que san Agustín habla, piensa y se relaciona en latín, pero también en la lengua púnica, porque se siente africano y nunca renunció a su origen africano (p. 24). Observa también que san Agustín no fue literato de la decadencia, ni fundador del Medio Evo, sino un hombre de la Antigüedad tardía y que la cultura agus-

tiniana como la medieval latina son de inspiración religiosa y cristiana. Una aguda observación del autor nos hace ver que la profundidad del pensamiento hizo que Agustín limitara, tal vez, su actividad intelectual a estos dos puntos básicos: "Dios y el alma", en los que Agustín refleja el espíritu patrístico (p. 29). Resume, en breves y certeros rasgos, la cultura filosófica y literaria, y advierte que los Padres del siglo IV, herederos de autores paganos, reivindican como propio del cristianismo lo más noble de la cultura pagana.

II) S. A. y la cultura cristiana. En su ministerio, san Agustín fue siempre favorable a la integración de la cultura pagana y cristiana y propuso, para ello, un programa que exigía la total subordinación de la cultura clásica a la vida cristiana. Puntos claves, por tanto, en este capítulo son: La fusión, que no eliminación de ninguna de las culturas; la búsqueda del nexo de ellas en el "cultivo del espíritu" (p. 60); la lectura de los autores no sólo en clave humanística sino teológica (pp. 61ss); la aportación de Agustín a la cultura cristiana, a la luz del principio mayor e iluminador de la fe, porque la filosofía verdadera es propiamente la cristiana. Esta fusión de cultura, fue un proceso lento. Agustín tomó lo mejor de los autores clásicos: "De los platónicos asume, en moral, la tesis de la felicidad, el despego de los bienes temporales y las virtudes cardinales; de Platón y Cicerón, en Política, las del origen de la autoridad, naturaleza de la ley, eternidad de la justicia. etc." (p. 98).

III) S. A. y la cultura moderna. Anota el autor que el continente africano ha servido de puente a dos grandes culturas, cristiana y musulmana, dos civilizaciones, europea y africana, dos inagotables manaderos de fértil humanismo: el norte y el sur de la cuenca mediterránea. Subraya la dificultad para definir la cultura moderna, hasta el punto de que algunos llegan incluso a decir que es precisamente la confusión lo que vale y merece el nombre de "cultura moderna" (p. 107). Advierte más adelante que el hombre más avezado en el progreso cultural de Occidente especialmente, "se ha ido lejos de Dios y se halla inmerso en una cultura secularista, agnóstica, incluso atea" (p. 116). Subraya también que "en san Agustín suele verse a una de las tres cumbres culturales de la Antigüedad, junto con Platón y Aristóteles; a uno de los tres grandes prosistas latinos, con Cicerón y Tácito; y al más grande predicador de la Patrística junto con san Juan Crisóstomo" (pp. 126-127). Recuerda también la aportación inmensa de san Agustín al monacato en el hecho de que trescientas cincuenta corporaciones religiosas han adoptado su Regla como norma de vida, y la importancia de la Orden que lleva su nombre, en la que se cuentan ilustres hijos suyos como Jerónimo Seripando, Santo Tomás de Villanueva, Beato Alonso de Orozco, Fray Luis de León y un largo etc., y que el Obispo de Hipona sigue siendo objeto de estudio, "como consecuencia de su valiosa doctrina para los tiempos modernos y posmodernos" (pp. 132-137). Recuerda, finalmente, la encíclica "Ad salutem humani generis" de Pío XI (1930) y la Carta Apostólica "Augustinum Hiponensem" del Papa actual (1986) en honor de san Agustín.

IV) S. A. y la cultura del 2000. El autor considera con acierto la trascendencia del diálogo "fe-cultura" y advierte que entrar en la cultura de san Agustín, "clásico de la cultura y el más grande Padre y Doctor de la Iglesia" (Augustinum Hiponensem" pp. 13-15), quiere decir "aprender a conocer mejor a Cristo y conocer mejor al hombre" de hoy. Señala algunos criterios indispensables de cultura: a) Cuanto impida caminar en la estrecha senda de los principios éticos... para san Agustín deberá ser relegado" (p. 163); b) la cultura "tendrá que partir de la antropología, continuar por la teología y resolverse en la mística" (p. 166); c) un recto equilibrio entre el "creer para entender" y "entender para creer" orientados siempre por el "amor de comprender" (p. 172). Habla también de la "cultura de la solidaridad", de la "cultura de la libertad" entre los pueblos, de la "cultura dialogada" y de la "cultura religiosa" en el marco de los problemas sociales surgidos a causa de la revolución cultural que hoy nos sacude (p. 197).

Conclusión. Observa: a) Que “es preciso encarnar la fe en la cultura de esta hora desde personajes, como san Agustín, que alumbren con sabiduría evangélica en el enfrentamiento a una sociedad secularizada, que aporten reflexiones profundas... desde lo más excelente de la cultura ambiental” (pp. 203-204); b) que “la teología exige renovación y ajuste a cada época”; c) que “san Agustín, el extraordinario teólogo de la unidad en la verdad, el santo del corazón inquieto, de la amistad y de la simpatía, de la razón estrechamente unida a la fe... nos recuerda que la sabiduría lo puede todo, lo renueva todo, lo rejuvenece todo”; d) que “toda cultura que de tal se precie, es hacer de los hombres amigos de Dios” (pp. 207-208).

La obra incluye una amplia y selecta bibliografía, un índice bíblico, índice de obras agustinianas y no agustinianas, índice onomástico y temático.

La obra de P. Langa, escrita con lenguaje selecto y con amor, contribuirá, estoy seguro de ello, a que otros autores continúen investigando en el amplio mundo de la cultura “en” y “según” san Agustín.– S. GONZÁLEZ.

URIBE RUEDA, A., *Bizancio, el dique iluminado. La concepción mística del universalismo, sus raíces judías y helénicas y su herencia cristiana.* Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1997, 22,50 x 14,5, 612 pp.

Sorprende gratamente topar con un voluminoso libro, procedente del otro lado del Atlántico, en defensa de la herencia legada por el antiguo Imperio Romano Cristiano (Bizancio), a Occidente y específicamente a América. Una herencia que ha sido ignorada a causa de nubes de prejuicios de carácter étnico, eclesiástico y político; el autor del libro habla de una tortícolis que ha afectado a los católicos romanos y a Europa en general que les ha impedido mirar en todas las direcciones, debida en buena medida al haber prevalecido una sensibilidad de índole germánica y nórdica. Bizancio fue para él la inviolable muralla a cuya sombra pudieron nacer Europa, la civilización occidental y hasta la misma América en el s. XV; más aún, «sin Bizancio, tampoco existirían los países de América como tales y no habría acontecido el Descubrimiento cuando y como aconteció, ni el continente nuevo se habría poblado como se pobló, ni crecido como creció». De hecho, la historia de Occidente debe su curso, de una parte, a la función de «dique» de Constantinopla (CP), «una muralla de “piedra pensativa”», que impidió durante siglos el paso del Oriente asiático, que hubiese significado la devastación del patrimonio antiguo, y, de otra, a la transmisión de ese patrimonio a Occidente, gracias a los «vaivenes» (en su original significado etimológico) culturales. Efectivamente en CP no hay solución de continuidad con el mundo antiguo. Pero ha de tenerse presente que su aporte no fue puramente clásico sino específicamente bizantino. Lo prueba la visión radicalmente antropocéntrica, surgida con los Padres de la Iglesia, frente a la cosmocéntrica antigua.

Lo que caracterizó al Imperio Bizantino fue la tendencia al imperio universal, o sea, la unidad Política, por virtud de la unidad de la fe. De un lado, el aspecto religioso y espiritual está en las mismas fuentes del Imperio; de otro, la nueva Roma fue fundada precisamente como símbolo de la misión universal del nuevo imperio. Una concepción que tiene raíces judías, helenísticas y cristianas, estudiadas por el autor en la larga segunda parte -casi 250 páginas-. Idéntica concepción alimentaba –afirma el autor- la obra de la colonización de América. Y va todavía más lejos al comparar dicha colonización con la de Alejandro Magno, por el propósito consciente de lograr la implantación duradera, encaminada a crear patrias y hogares de civilización.

Toda esta visión es presentada en el marco de una historia general del imperio bizantino, que incluye en su interior otras historias: del pensamiento (visto con frecuencia como preludeo del mensaje cristiano) y cultura griega, del imperio helenístico, de la Iglesia antigua y en buena parte del papado medieval. Como es fácilmente comprensible, da un relieve especial a las cruzadas y especialmente a la que culminó con la toma y saqueo de CP, «el acto más bochornoso de la “civilización” occidental», «obra del germanismo bárbaro», cuyo móvil decisivo fue «el instinto de rapiña subsistente en la memoria bárbara, un instinto aún intacto por la civilización». Acto que Uribe Rueda juzga como «la demolición del dique emprendida desde el propio territorio defendido». Gran relieve alcanza también el cisma religioso entre Oriente y Occidente, «el último gran acto de poder de Bizancio» al independizarse de Roma. Hecho que condicionó la vida de un imperio debilitado, sobre todo a partir de la toma de CP por los latinos, puesto que la unificación religiosa sirvió como moneda a cambiar por ayuda militar. El autor resalta también cómo, una vez desaparecido el imperio de Bizancio como gran potencia, creció paradójicamente en el mundo la influencia religiosa de CP. El mismo movimiento espiritual denominado hesicasmo dejó dos consecuencias inmediatas: la independencia de la Iglesia respecto del poder civil –no obstante que considere como un cuento romano el cesaropapismo de la Iglesia ortodoxa– y la exaltación de la libertad como resultado de la unión continua y directa con Dios.

La obra está llena de digresiones y saltos en el tiempo y en el espacio, como lo anuncia ya de entrada. Con frecuencia deja el pasado para valorar muy críticamente aspectos de la cultura contemporánea o incluso de política en los países hispanoamericanos. Al abarcar mucho tiempo y espacio, a veces la visión que ofrece es demasiado genérica, no faltando imprecisiones (cf., p. e., la información sobre el donatismo, p. 404). A pesar de sus muchas páginas, la lectura de la obra no resulta pesada. Incluye diez láminas. Es una pena que no ofrezca, al menos, un índice de personas.– P. DE LUIS.

PORRES ALONSO, Bonifacio, *Libertad a los cautivos. Actividad redentora de la Orden Trinitaria*. Tomo I: *Redenciones de cautivos (1198-1785)*, 24 x 17, 666 pp. + 85 ilustraciones.

Presentamos aquí una poderosa obra donde se expone con cierta sobriedad para cada redención, pero con gran profusión de datos como conjunto, extractados de numerosas fuentes que se van citando constantemente, toda la actividad redentora de la Orden de la Sma. Trinidad desde su fundación hasta el penúltimo decenio del siglo XVIII.

La obra comprende siete partes con un total de 46 capítulos, aparte introducción, bibliografía, cuadros particulares de redenciones intercalados progresivamente a lo largo de la obra. Está adornada de 85 ilustraciones y se puede manejar cómodamente mediante dos índices, uno onomástico y otro topográfico.

Es una obra de conjunto, donde después de una primera parte en la que se introduce el tema como actividad específica de esta familia religiosa (compartido después también con los mercedarios, con los que no faltaron algunos roces, que también se exponen), se repasa minuciosamente en las partes siguientes la actividad redentora de esta Orden en todas sus provincias, comenzando por las de Francia, España, Portugal, Italia, Inglaterra y Escocia, Polonia y Hungría, incluyendo en esta exposición la actividad de la rama descalza de la Orden Trinitaria. Se procede ilustrando una por una todas las redenciones realizadas por cada una de las partes antes dichas, indicando la modalidad, el número de cautivos rescatados, el precio pagado para el rescate, las ceremonias de acción de gracias después de la liberación, etc. etc. En nota se van justificando todas las afirmaciones con cita de las fuentes.

tes consultadas, que el autor demuestra conocer profundamente y que describe con mayor detalle en las pp. 39-86.

Se trata de un magnífico estudio que expone ejemplarmente una parcela de la historia eclesiástica, a la que normalmente no se le presta excesiva atención.— C. ALONSO.

MARTÍN DE VILLANUEVA (+ 1605), *Obras musicales (= Maestros de capilla del Monasterio de San Lorenzo el Real del Escorial. Colección dirigida por José Sierra Pérez)*, El Escorial, Ediciones Escorialenses, 1997, 31 x 23, 310 pp.

SOLER, Antonio (1729-1783), *I: Música religiosa: Varia liturgica (= Maestros de capilla del Monasterio de San Lorenzo el Real del Escorial. Colección dirigida por José Sierra Pérez)*, El Escorial, Ediciones Escorialenses, 1997, 31 x 23, 349 pp.

El Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas ha iniciado una sección musical, que se añade a las demás publicaciones que desde hace unos años viene editando (actas de simposios, obras varias) en la cual acaban de aparecer dos obras en 1997.

La primera lleva unas palabras de presentación de las autoridades que han patrocinado la edición (Gustavo Villapalos y Francisco Javier Campos), una introducción musicológica del profesor universitario de Madrid Ismael Fernández de la Cuesta y una introducción técnica del editor (pp. 17-42). En ella ilustra la figura del P. Martín de Villanueva, autor de las piezas que se editan, y las características de su música. Un cuadro-índice (pp. 44-45) ofrece la lista de las piezas editadas y la fuente archivística de donde se han tomado; las piezas musicales ocupan las pp. 47-310, que comprenden sus "Obras completas".

En la segunda obra se publican 9 obras musicales religiosas del P. Antonio Soler, que podríamos llamar sueltas, en el sentido de que no forman parte de otras obras escritas para el Oficio o la Misa y que el editor llama "Varia liturgica". El editor presenta una oportuna y necesaria introducción (pp. 11-22), a la que siguen un cuadro sinóptico a columnas de las obras editadas con sus características técnicas, referencias a los catálogos de la producción del P. Soler etc. (pp. 24-25). El resto son los textos musicales de las 9 composiciones, nítidamente impresos.

La edición de estos dos libros es un éxito indiscutible que acerca a los amantes de la música en edición primorosa un puñado de piezas religiosas de estos dos jerónimos, el segundo de los cuales es el más conocido de los músicos del Real Sitio. Es también una aportación importante para hacer más conocida en ámbito internacional un sector de la música española. Una felicitación especial para el editor y para la editorial.— C. ALONSO.

LEWIS, N., *Misioneros. Dios contra los indios*, Herder, Barcelona 1988, 21,5 x 14, 245 pp.

Esta versión castellana del libro *The missionaries* ofrece de nuevo una oportunidad de reflexionar sobre la complejidad de la misión ad gentes. En manera novelística Norman Lewis nos hace participar de su experiencia entre los indios de América Central y Latina y de Indochina en los años 1945-1987. La impresión en la que uno queda es que la explotación de los indios sigue ininterrumpida a pesar de la condena internacional. Según el autor son hoy los mismos misioneros los que colaboran con la autoridad civil en este despojo del indefenso. El acontecimiento más llamativo es el caso de los misioneros evangélicos fundamentalistas norteamericanos. Pero el autor no excluye la actividad misionera de la iglesia católica. Eso se pone de relieve en el prólogo a la edición española que cuestiona el méto-

do fundamentalista utilizado actualmente entre los panaré que se basa en: "1. el fomento del terror psicológico; 2. la alfabetización interesada de la población adulta; 3. el entrenamiento de pastores nativos; y 4. un estricto control de la información proveniente del mundo exterior" (p. 13). Si esa es la situación presente, hay que decir que, a pesar del progreso de la humanidad, desde el siglo XVI nada ha cambiado en verdad. La realidad de las culturas amenazadas debe preocuparnos especialmente en la actividad misionera que no puede ser una opción para la vida y derechos de los indios.

Es un libro fácil de leer, y la traducción es estupenda. Las preguntas que el autor suscita son muy importantes y merecen especial atención.— P. PANDIMAKIL

ZAPATA, R., *Libros que leyó el Libertador Simón Bolívar*. Instituto Caro y Cuervo, Santa Fe de Bogotá, 1997, 25 x 17, 174 pp.

De Simón Bolívar se han dicho y escrito muchas cosas y muchos libros, y es bien conocido como el *Libertador* y "héroe de la independencia americana".

Pero lo que muchos ignoran es que fue un *ilustrado*, en el sentido pleno de la palabra, y que sus ideales fueron madurando con la lectura de los ilustrados más famosos, como Lock, Montesquieu y Rousseau.

Nacido en el seno de una familia vasca, que se había establecido en Caracas, titular de un rico mayorazgo, instituido para él por el presbítero Félix Jérez y Aristegieta, en 1705, huérfano muy pronto de padre y madre, fue discípulo de Andrés Bello y otros maestros americanos, imbuidos en las ideas ilustradas del siglo XVIII.

Pero donde de verdad fue formada su mente y su futura actuación como libertador de América fue en Madrid, donde se casó el año 1802, y definitivamente en París donde se estableció el año 1804, regresando dos años más tarde a Venezuela, para secundar el movimiento iniciado por Miranda.

Pues bien, Ramón Zapata, doctor en Filosofía y Letras, profesor de segunda enseñanza en Bogotá, donde nació el año 1892 y muerto en 1977, viene a llenar —con este libro— el vacío inexplicable del aforismo: "Dime qué lees y te diré quién eres".

Se trata de un libro de pocas páginas, muy ameno, de cuya lectura se desprende y se confirma que Bolívar no era, como le describen algunos de sus biógrafos, un individuo de una educación descuidada, un simple autodidacta, sino que por el contrario, era una personalidad de una sólida cultura y, sobre todo, un lector infatigable, como lo demuestran sus propios escritos, además de los testimonios de personas que le conocieron y trataron de cerca, entre las que destaca el general O'Leary y Perú de Lacroix.

Como el propio Libertador dice, "es verdad que no aprendí ni la filosofía de Aristóteles, ni los códigos del crimen y el error; pero puede ser que Mr. Mollien no haya estudiado como yo a Locke, Condillac, Buffon, D'Alambert, Helvetius, Montesquieu, Rousseau, Voltaire..., y todos los clásicos de la antigüedad, así filósofos, historiadores, oradores y poetas".

El libro se completa con un comentario del abogado y escritor de Manizales, Max Grillo, y dos apéndices que nos dan a conocer la relación que existió entre Bolívar y don José Manuel Restrepo, autor del interesante libro *Historia de la revolución*, así como con Andrés Bello y otros varones ilustres sudamericanos.— T. APARICIO LÓPEZ.

VALDERRAMA ANDRADE, C., *Miguel Antonio Caro y la Regeneración. Apuntes y documentos para la comprensión de una época*. Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo. Yerbabuena. Santa Fe de Bogotá, 1997, 22 x 14, 820 pp.

A decir verdad, el subtítulo de este libro: *Apuntes y documentos...*, puede llevar al engaño del posible lector. Digo esto, porque el estudio que nos ofrece el doctor Carlos Valderrama Andrade –un volumen de más de ochocientas páginas, y que hace el número XCVI de la Biblioteca de Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo–, constituye un arsenal de incalculable valor para los estudiosos de la historia política colombiana, sobre una época determinante del acontecer de esta República, en la segunda mitad del siglo XIX.

Con el nombre de *Regeneración*, el doctor Andrade quiere entender los hechos que abarcan desde el primero de abril del año 1878, cuando Rafael Núñez, presidente entonces del senado, dio posesión de la presidencia de la república al general Julián Trujillo, y pronunció la famosa frase: “Regeneración administrativa fundamental o catástrofe”, hasta el 31 de julio de 1900, en que el vicepresidente José Manuel Marroquín dio el golpe de Estado contra Manuel Antonio Sanclemente, en condiciones bien tristes para la historia contemporánea de Colombia.

Al doctor Andrade le guía el propósito de establecer las relaciones que Caro tuvo con todos y cada uno de los personajes que tomaron parte, de algún modo, en el proceso regenerador, concretándose en las personas que fueron elegidas para formar el Consejo de Delegatorios, que estudió el proyecto de Constitución en 1885.

Para ello, ha contado con la inestimable ayuda de la publicación de los cuatro tomos, o series, de *Escritos políticos de Caro*, que el mismo Carlos Valderrama dio a la estampa en 1990-1993.

Por este grueso volumen desfilan nombres tan notables como Vicente Restrepo, José M^a. Samper, Carlos Calderón, Rafael Reyes, el citado Manuel Antonio Sanclemente, Antonio Roldán, Carlos Martínez Silva..., y tantos otros, con sus documentos vivos y cartas autógrafas..., que le harán decir a su autor, al final de la obra: “el largo viaje por una época y por los personajes que la hicieron ha terminado. Espero haber cumplido mi cometido”.

De verdad que así es, y bien puede dedicar su libro a las jóvenes generaciones de estudiosos e investigadores colombianos, como el mejor homenaje que puede ofrecer al ilustre hombre de letras de la misma patria: don Miguel Antonio Caro.– T. APARICIO LÓPEZ.

MILA, M., *Breve historia de la música* Península, Barcelona 1998, 21 x 13,14, 421 pp.

Massimo Mila publica en 1946 su *Breve storia della musica* que, tras sucesivas ediciones en italiano y alguna en español, culmina con la que ahora presentamos. En ésta, a través de veintidós apartados y un apéndice, se nos da una idea de la historia de la música desde la antigüedad griega hasta hoy. No fácil parece la labor de la comprensión del fenómeno musical desde tantos siglos atrás, pero el autor lo ha conseguido, dándonos una idea de lo que ha sido una aportación a la civilización humana. Massimo Mila, docente en el conservatorio Giuseppe Verdi y en la Universidad de Turín donde funda el Instituto de Historia de la Música, ha recibido varios premios internacionales y honores académicos. Las diecisiete apretadas páginas del Índice onomástico de esta obra están indicando la extensión y profundidad de conocimientos musicales que enriquecen el contenido de este libro que hoy ofrecemos.– F. CASADO.

Espiritualidad

JOHNSTON. W., *Teología mística. La ciencia del amor*. Herder, Barcelona, 1997, 13,5 x 23, 389 pp.

Nos encontramos ante un libro complejo. Trata no sólo, aunque eso sí de forma principal, de lo que bien se puede llamar la mística cristiana, sino que también recoge otros modelos de mística vigentes en las religiones orientales. Además de la doctrina habla de la historia. Todo ello a lo largo de 389 páginas.

El autor quiere acercar un tema tan complicado como es el campo de la mística a todos los creyentes. Cree que la teología mística fue escrita casi en exclusiva para monjes, monjas, religiosos, religiosas. Y ha llegado el momento de romper este estrecho cerco, pudiendo así llegar a cualquier creyente. La mística para el autor debe ser patrimonio de todo creyente. "El autor de esta obra, se nos dice en la introducción, cree que ha llegado la hora de reescribir la teología mística para los hombres y mujeres del siglo XXI, que ha llegado el momento de que volvamos a dar el lugar de honor que antes ocupaba en el curriculum de los estudios de teología. Sin embargo, no puede ser enseñada en el siglo XXI como lo fue del siglo VI al XVI, sino que tiene que ser renovada y puesta al día; debe hacerse relevante. El reto al que nos enfrentamos es ser fieles al Evangelio y a la tradición al tiempo que nos encaramos con los problemas excepcionales que se han generado en el siglo XX" (15)

Las intenciones, como se ve fácilmente, no pueden ser más sinceras y la meta más ambiciosa. Karl Rahner dijo en cierta ocasión que "el cristiano del futuro o es un místico o no será nada". Este libro contribuirá muy sustancialmente a alcanzar esa meta. "Este libro, se nos dice en la contraportada, es un modesto intento de procurar para el siglo XXI lo que Dionisio Areopagita o san Juan de la Cruz hicieron en los siglos IV y XVI: enseñar la oración contemplativa a los hombres y mujeres que están sedientos de agua vivificadora. El autor escribe sobre todo para cristianos, pero se atreve a esperar que el libro sea útil a quienes, procedentes de cualquier punto cardinal, se le unen en la búsqueda de la verdad" ¿Conseguirá el autor llenar los cometidos que retrata en las palabras anteriores?. ¡Ojalá! Por de pronto el libro es voluminoso y el contenido complejo, sin olvidar la terminología que, por mucho que se quiera marginar, es técnica y, por ello, no al alcance de cualquier lector. Su lectura, por lo demás, resultará siempre provechosa para quienes se interesan por vivir en profundidad su condición de creyentes en Cristo.- B. DOMÍNGUEZ.

SALAS. A., (F. D.) *Mística y religiones*. Ed. Escorialenses. San Lorenzo del Escorial (Madrid), 14,5 x 21,5, 160 pp.

Este libro contiene cinco temas y es firmado por cuatro autores. El primer tema está dedicado a hablarnos de "La mística oriental". Lo desarrolla Enrique Miret Magdalena. El segundo trata de "La mística judía". Lo elabora Domingo Muñoz León. El tercero se preocupa de "La mística musulmana". Su autor es el P. Agustino Antonio Salas. El cuarto suena así: "La mística cristiana". Tiene también al P. Salas como autor. Finalmente, el quinto tiene como título: "La mística, hoy". Lo avala la firma de Mercedes Sáenz Galache.

Los títulos son lo suficientemente precisos como para averiguar con facilidad qué es lo que este libro ofrece al lector. Por si ello fuera poco, se nos dice en la introducción lo siguiente: "Basta hojear las páginas de este libro para comprobar que en casi todas se pretende entroncar con la genuina savia mística, tal como las grandes religiones (hinduismo, budismo, judaísmo, islam, cristianismo) han conseguido vitalizarla. Pero sería absurdo

mecerse en los laureles. Y más aún viendo cómo sus logros no están por desgracia exentos de lacras. Tal constatación, ¿invita a apostar por el desencanto? ¡En absoluto! La historia de la humanidad se ha ido trenzando con un claroscuro de aciertos y desatinos donde los individuos vertimos nuestro afán de fusionarnos con plenitud. Y ello no puede menos de estimular a cuantos deciden reactivar hoy la experiencia mística. Tal es la inquietud compartida por los cuatro autores de este libro, que se presenta como un esfuerzo más de romper bridas egoicas y expandir horizontes de conciencia" (6).

No se puede poner en duda que el temario es sugestivo. Es cierto que hay que reconocer que los temas son tratados de forma limitada. No hay otra alternativa posible. No se puede poner en duda la solvencia de los autores. Uniendo una y otra cosa, hay que decir que la lectura de la obra no resulta pesada y, desde luego, puede y debe contribuir a fomentar, si ya existe, o a crear, si no existe, una inquietud por un tema religioso tan evocativo como es el de la mística. Lo cual constituye un buen servicio al hombre de hoy, tan ajeno con frecuencia a lo religioso.— B. DOMÍNGUEZ.

VV. AA., *A la luz del ideal de la unidad*, Ciudad Nueva, Madrid 1997, 20 x 13, 107 pp.

Ya S. Agustín dejó dicho: "no salgas fuera de tí, entra en tu interior; allí habita la verdad". En este primer número de Cuadernos ABBÁ se nos refieren unas experiencias iluminadoras para el descubrimiento de Dios dentro de sí. Hace unos años, ésta "conversio cordis" se inició con Chiara Lubich de quien son las tres primeras charlas de este cuaderno 1: *Resurrección de Roma, María, flor de la humanidad* y *Mirar a todas las flores*. De ella son pensamientos como éstos: "Miro al mundo que está dentro de mí y me aferro a lo que tiene ser y valor. Me hago una sola cosa con la Trinidad que descansa en mi alma iluminándola de Luz eterna... en unidad de amor en mi pequeño ser"... "Y tomo contacto con el fuego que, al invadir toda la humanidad que Dios me dio, me hace otro Cristo, otro hombre-Dios por participación". Es en esta línea de la interioridad, y con referencia a Chiara, donde se mueven las restantes charlas, de Zanghí: *Algunos aspectos de Jesús abandonado*; de A. Pelli: *Carisma y profundización teológica del abandono de Jesús*, y de Rossé: *La espiritualidad de comunión y el testamento de Jesús*, y de Araújo: *El carisma de la unidad y de la sociología*. Y podemos resumir el pensamiento general de estas charlas con otras palabras de Chiara: "Dios no está en nosotros como el crucificado que cuelga a veces como un amuleto en la pared de una aula escolar. Está vivo en nosotros... y desde lo íntimo dicta cada cosa, nos enseña —como Maestro eterno— lo eterno y lo contingente y a todo le da valor".— F. CASADO.

CENCINI, A., *Por Amor, con Amor, en el Amor*. Libertad y madurez afectiva en el celibato consagrado. Atenas, Madrid 1996, 14 x 21, 1.150 pp.

Estamos ante una verdadera Enciclopedia del celibato, pues aquí aparecen todos los temas importantes que se deben afrontar cuando se trata de una cuestión tan debatida y delicada. Así llegamos a conocer el problema en sus diversas dimensiones. Se trata de una obra hecha a conciencia, fruto, también, de una tesis doctoral elaborada a conciencia en contacto con un equipo de investigadores de reconocido prestigio como es el grupo de Rulla y su equipo de la Universidad Gregoriana de Roma. El autor de la obra es hoy uno de los mejores especialistas en vida religiosa de todo el mundo. Doctor en psicología y especializado en psicoterapia. Sus libros son siempre esperados con verdadero interés. Fue

uno de los pocos ponentes del último Congreso Internacional de Jóvenes Religiosos. Conocíamos esta obra en italiano, editada, en tres volúmenes, que ahora se publica en castellano reunida en uno solo. Entonces, nos pareció extraordinariamente interesante por lo que nos alegramos mucho de su traducción. Aquí se afronta con gran profundidad la dimensión humana, psicológica y religiosa del problema. La situación actual se perfila desde fuentes muy diversas y se analiza con gran detalle en su historia y sus causas, se estudia la formación y la deformación del celibato, su dimensión bíblica y teológico-trinitaria. La antropología, la psicología y la Biblia nos dicen su propia palabra. Se hace un estudio detallado de las etapas de la vida célibe y sus diversas edades desde el amor joven hasta el amor adulto y el amor maduro y liberado que lleva al amor sin fin. Una obra que merece la pena leer y meditar tranquilamente pues aunque asuste un poco su voluminosidad nos adentra en el misterio del celibato cristiano desde el amor del estudioso consagrado y la osadía de la fe.- D. NATAL.

JUAN PABLO II, *Viaje apostólico a Cuba*, Ed. Palabra, Madrid 1998, 20 x 13,5, 193 pp.

El libro comienza con un prólogo de J. Urteaga dibujando la figura del Papa como luchador infatigable y fiel seguidor de Jesús, y nos invita a imitarle no abandonando el camino, a pesar de las dificultades que podamos encontrar. Dios cuenta con nosotros como apoyo para quienes se bambolean; ellos se agarran a nuestra mano y nosotros a la de Dios, teniendo como compañera de viaje a María, nuestra madre. El libro prosigue con una crónica del viaje. Narra los preparativos hechos durante el año anterior, una vez acordada la visita de S. S. a Cuba con el dictador F. Castro, los posibles problemas, la opinión de B. Clinton que lo juzgó un viaje interesante porque podía suponer la apertura del régimen, la llegada de los periodistas, así como la de los obispos españoles. La parte central está dedicada a las distintas intervenciones del Papa (a la familia, a los jóvenes, enfermos, miembros de otras confesiones...) durante su estancia en la isla y las de F. Castro y otras personalidades (Cardenal Jaime Ortega, Dr. Juan Vela...). La obra finaliza con el análisis del viaje hecho por el Papa, ya en Roma. En definitiva, un libro interesante, que permitirá recordar este evento que tanta expectación levantó en el mundo.- M. A. LÓPEZ-BLANCO BIELSA.

MARTINI, C. M., *La vocación en la Biblia. De la vocación bautismal a la vocación presbiteral*. Editorial Atenas, 21 x 13, 141 pp.

El libro comienza advirtiendo de las dificultades que se plantean a la hora de tratar el tema vocacional (acontecimiento muy personal y analogía de las vocaciones) ambas muy estrechamente relacionadas advirtiendo que es un tema sumamente complejo, de ahí que todo cuanto dice tiene provisionalidad, que se debe verificar en la vida de cada vocación. Las fuentes en que se basa el autor son la Biblia, además de los comentarios de los padres y estudios bíblicos sobre el tema, todos ellos íntimamente unidos. El libro está dividido en dos partes: la primera trata sobre la palabra de Dios, donde habla de su función interpelativa bajo un triple aspecto: Palabra-comunicación, Palabra-Creadora, y Palabra-mensaje, las tres relacionadas para comprender la llamada. Trata la Palabra de Dios como se nos presenta en la Sagrada Escritura y donde es mayor su resonancia (en el Magisterio, Papa, obispos...) y dinamismo. Un aspecto sumamente importante es el de la "asimilación personal" y discernimientos de cada llamado, que debe darse en un clima donde la Palabra de Dios

encuentre eco. La segunda parte del libro trata de las llamadas en la historia bíblica de la Salvación (Abrahám, Moisés, Samuel, Jeremías, los doce) con sus peculiaridades propias, para finalizar con una reflexión del Evangelio como manual de vocación cristiana.– M. A. LÓPEZ-BLANCO BIELSA.

JALICS, F., *Ejercicios de contemplación. Introducción a la vida contemplativa y a la invocación de Jesús*. Sígueme, Salamanca, 1998, 13,5 x 20,5, 319 pp.

El autor es un jesuita húngaro, que ha dedicado gran parte de su vida a ser profesor de teología dogmática en diversos lugares y también a actividades de carácter pastoral. El libro en cuestión es fruto de esta segunda actividad. La simple lectura de los temas que presenta el índice deja bien a las claras que estamos ante una obra bastante compleja. La finalidad de la misma queda bien reflejada en la segunda parte del título. El autor presenta como meta introducir a la vida contemplativa y a la invocación de Jesús. El autor recuerda cómo fue descrito el camino de Dios a lo largo de la tradición espiritual. En una de las partes de la introducción habla de las tres vías que tradicionalmente debía seguir quien se proponía andar por los caminos de la espiritualidad. El espiritual debía transitar en primer término por la “vía purgativa”. La etapa se caracterizaba por el esfuerzo en liberarse de todo aquello, en particular del pecado, que obstaculizaba la unión con Dios. La oración a practicar en esta vía o etapa era la oración-meditación. Seguía, a renglón seguido, la “vía iluminativa”. En ella el caminante, dejada ya a un lado la preocupación por superar el pecado y dominar las pasiones, se interesaba por avanzar en el camino de lo bueno. Digamos, de las virtudes. Su oración modélica era la oración de simplicidad. Por último, llegaba la “vía unitiva”. Aquí el caminante se preocupa por identificarse más y más con Dios. No es ni la superación del pecado, ni la consecución de las virtudes lo que centran su atención. Es simplemente la identificación con Dios. Alcanzar ese máximo logro de la vida espiritual en que el creyente viene a ser como una encarnación de lo divino. El modelo de oración de la “vía unitiva” es la contemplación. “Los seres humanos, se nos dice en la contraportada, buscan un contacto simple, espontáneo y directo con Dios. Esta sencillez es una necesidad básica del hombre moderno como compensación frente al mundo tecnificado, complicado y agitado. Este camino sencillo, caracterizado por el contacto directo, se llama contemplación”.

El autor reconoce, y ello es digno de alabanza, la dificultad de la empresa emprendida. En el entramado vital no es fácil encontrar espacios total y perfectamente definidos. Con todo, la preparación intelectual y la experiencia del autor, cuajada en una larga y especial labor pastoral, son garantías más que suficientes para afirmar que estamos ante una obra con contenido teórico y práctico. Su lectura ayudará a todos los que, de una u otra manera, estén interesados por el tema de Dios y su significado para el hombre. Se nos dice en la contraportada: “Avalado por una vasta experiencia como maestro de oración y director de ejercicios espirituales, Franz Jalics pone a disposición de todos los cristianos un manual práctico con el que pueden emprender por sí mismos el camino contemplativo. Escribe para personas que no sólo quieren entender la contemplación, sino también practicarla”.– B. DOMÍNGUEZ.

APARICIO RODRÍGUEZ, A., *Las bienaventuranzas evangélicas en la vida consagrada. Un nuevo pueblo en éxodo*. Publicaciones claretianas, Madrid, 1997, 13 x 20,5, 340 pp.

La vida religiosa o consagrada, término este último común ahora para designar ese modelo de vida especial que tiene en los votos su reflejo más significativo, está siendo obje-

to tras el concilio Vaticano II de estudios abundantes y documentos magisteriales. El libro del P. Ángel Aparicio es una buena muestra del dato apuntado. Su mismo título deja bien a las claras en dónde ha puesto el autor su atención. Se trata de las bienaventuranzas, llamadas en ocasiones “el evangelio del evangelio”. Bienaventuranzas de las que tenemos dos versiones, con sus coincidencias y sus discrepancias. Una es la mateana (Mt 5,1-12). Otra, la de Lucas (Lc 6,20-23).

Dejadas fuera de atención una serie de cuestiones, el autor centra su estudio en la relación que hay entre las bienaventuranzas y la vida consagrada. Vida consagrada que él presenta con caracteres de seguimiento radical de Cristo, dato que descubre en el fondo del entramado de las bienaventuranzas. Nos dice en el prólogo: “Desde el concilio Vaticano II hasta nuestros días el magisterio eclesial ha afirmado y ratificado reiteradamente que la vida consagrada se caracteriza por una entrega “al radicalismo de las bienaventuranzas”, sin cuyo espíritu el “mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios”. Estas dos expresiones “radicalismo de las bienaventuranzas” y “espíritu de las bienaventuranzas” se han convertido en los parámetros que definen toda la vida consagrada en la Iglesia. Pablo VI, por ejemplo, escribía en la instrucción *Mutuae Relationes* lo siguiente: “Cuando es auténtica la vida religiosa es un signo de la ‘vida nueva’ según el espíritu de las bienaventuranzas” (p. 5).

El tema en sí es apasionante. La vida consagrada ha tenido en el pasado, en base a su mismo ser, una importancia clave en la vida de la iglesia. Nació como fruto normal en el jardín eclesial. Eso sí, bajo el impulso del Espíritu Santo. Una iglesia sin vida consagrada estaría un tanto manca. Por ello, en el hoy y en el ahora, todo lo que contribuya a poner de relieve la importancia de la vida consagrada es un buen servicio no sólo a la misma vida consagrada, sino también a la misma iglesia. La vida consagrada no puede desaparecer del tejido eclesial. Pero, para ser significativa para el resto del pueblo de Dios, es preciso que los miembros de la misma tomen en serio su camino. La luz, que viene de las bienaventuranzas, ayuda grandemente a ver cuáles son las notas más brillantes del camino religioso. “Porque nuestra identidad más profunda, se nos dice en la contraportada, pende y depende de las bienaventuranzas, porque la promoción del hombre y la transformación del mundo están estrechamente relacionados con las bienaventuranzas”.— B. DOMÍNGUEZ.

BURKE, J., *The Holy Spirit. Refleitions for Committed Christians*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998, 56 pp. 21 x 14,5.

Para muchos cristianos el Espíritu Santo es la persona olvidada de la Trinidad. Si queremos enriquecernos con la revelación total debemos cuidar y cultivar el conocimiento y vivencia de las tres personas: un Padre creador, un Hijo encarnado resucitado y el Espíritu Santificador que continúa la obra de Dios en el mundo a través de su Iglesia. Esta pequeña reflexión nos ayudará a aprender más sobre el Espíritu Santo y su acción en nuestras vidas y en la vida de la Iglesia en este año dedicado al Espíritu Santo, en la preparación del jubileo del año 2000.— J. ANTOLÍN.

SHORTER, A., *Celibacy and African Culture*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998, 48 pp. 21 x 14, 5.

Shorter, conocido teólogo y pensador sobre la antropología y cultura africana, reúne en este librito dividido en seis capítulos una serie de charlas sencillas dadas a un grupo de for-

madores de la congregación *Holy Cross* de diferentes partes de Africa, sobre maduración afectiva e integración sexual del voto de castidad desde la perspectiva africana. Después de analizar la importancia de la inculturación en la vida religiosa y el valor de la fecundidad en la tradición africana, junto con la crisis de la familia y juventud africana, presenta en los dos capítulos finales reflexiones para la actualidad. Para vivir el celibato consagrado hoy en Africa es necesario un ascetismo personal y el apoyo de la comunidad religiosa, que se convierte en la nueva familia. El que la vida célibe aparezca como contracultural en Africa no es ningún impedimento; pues es algo semejante a lo que ocurría con la cultura judía en tiempos de Jesús. El celibato se puede vivir como seguimiento de Jesucristo en una vida de entrega y dedicación a Dios y los hombres. El hombre célibe en África no sólo contradice los elementos culturales de pansexismo y promiscuidad sexual; sino que es un testigo de nuevos valores, del poder espiritual del amor en el mundo donde sólo el placer sexual se entiende como amor. Si la fecundidad es un valor fundamental de la tradición africana, el celibato consagrado, inculturado en África, debe ser espiritual y socialmente fértil.- J. ANTOLÍN.

STEIN E., *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia* (Serie pensamiento 4), Ediciones Palabra, Madrid 1998, 21 x 13, 339 pp.

La Editorial Palabra nos presenta un nuevo título de su "Serie Pensamiento". En esta ocasión recoge una serie de interesantes artículos de la beata carmelita Edith Stein, precedidos por una sugerente introducción de Jutta Burggraf sobre la vida y pensamiento de esta autora de gran actualidad:

En estos artículos, la autora, feminista de juventud, recoge lo más específico de su pensamiento sobre el tema de la mujer, su vocación específica, su modo de vivir la fe, la problemática de la educación de la mujer, etc.

Son artículos de gran interés, que reflejan el pensamiento de una mujer siempre en búsqueda, hija de su tiempo, pero con gran valor de actualidad.- R. A. CAPILLA.

BURGOS, A., *Oraciones y plegarias al Espíritu Santo*, Ediciones Palabra, Madrid 1998, 19 x 12, 172 pp.

Como señala el título, el libro es una colección de oraciones espigadas de toda la tradición espiritual cristiana, clasificadas en diez apartados diversos.- P. DE LUIS.

JUAN PABLO II, *La virgen María*, Ediciones Palabra, Madrid 1998, 21,5 x 13,5, 266 pp.

El libro recoge la catequesis mariana de Juan Pablo II en sus audiencias generales de los años 1995-1997. Consta de dos partes. En la primera recoge lo referente a la vida de María y en la segunda lo referente a la relación entre María y la Iglesia.- P. DE LUIS.

BELLO, A. *Asoma la Esperanza* (Pedal 240), Ediciones Sígueme, Salamanca 1997, 17,4 x 12, 210 pp.

Antonio Bello no es un obispo cualquiera. Dialogante como pocos, constructor infatigable de la paz, este pastor italiano –fallecido en 1993– es testimonio vivo de que la esperanza no muere.

En esta obra se recogen buen número de cartas que don Tonino –así las firmaba todas– dirigió a los suyos en diversas circunstancias. Resulta sorprendente la cercanía que muestra en todas ellas, huyendo de la abstracción y bajando al suelo mismo, allí donde se cuecen las vidas de tantas y tantas personas de su diócesis de Molfetta. Ahí están Máximo, el ladrón; el hermano marroquí con sus alfombras; Genaro, el borracho, el obrero que trabaja en una fábrica de armas..., mostrando el ejemplo de un obispo que vivió con y para su pueblo, entre los que más sufren, en la miseria... pero sabiendo siempre transmitir un atisbo de esperanza, no de forma ilusoria, sino desde un compromiso firme y decidido.

Estamos, por tanto, ante un libro incómodo y reconfortante a la vez. Incómodo porque nos pone ante los ojos las miserias de nuestra realidad, la crudeza de la vida. Pero reconfortante también porque nos muestra que, con nuestro esfuerzo y compromiso decididos, es posible que asome la esperanza. Porque, si nos lo proponemos, también las historias tristes acaban bien.– A. ANDÚJAR.

ABBÉ PIERRE, *Mis razones para vivir. Memoria de un creyente*, Editorial PPC, Madrid 1997, 22 x 14,5, 168 pp.

El “padre” de las comunidades de *Emaús* nos presenta un libro que rebosa sencillez y, sobre todo, vitalidad. Curiosamente nace como fruto del encuentro del Abbé Pierre con una persona desesperada, obsesionada con la idea del suicidio, que le interrogaba acerca de sus *razones para vivir*. Estas razones las encontrará ni más ni menos que en la misma historia de sus comunidades, las cuales surgieron mediante «un asesino suicida fracasado, una familia con dos padres para una sola esposa y un “hijo de papá” que abandona a su mujer e hijos para alistarse en la legión extranjera –todo tipo de “águilas heridas”».

El libro presenta tres partes. En la primera –“*Aguilas heridas*”– narra cómo nacieron sus comunidades, cómo *Emaús* ha llegado a ser esa puerta abierta de la esperanza para tantos desilusionados de la vida. A continuación, “*Certezas del incognoscible*” es una preciosa reflexión sobre la fe a partir de la propia experiencia, donde nos muestra cómo se trata de una fe que descansa en tres certezas: certeza de que el Eterno es Amor, certeza de ser amado y certeza de que la libertad humana sólo tiene sentido si respondemos con amor al Amor. Por último, la tercera parte –“*Hacia el Encuentro*”– es una meditación acerca de la existencia humana, vista como un caminar hacia el Encuentro esperado con el Eterno Amor, caminar que no tiene nada de pasividad, pues debe ser un compromiso en favor de la justicia y de la lucha contra todas las opresiones.

En definitiva, estamos ante una respuesta evangélica (las citas bíblicas son constantes) a la cuestión siempre abierta acerca del sentido de la vida, nacida de alguien que ha vivido su propia vida con pleno sentido.– A. ANDÚJAR.

Psicología-Pedagogía

GOLEMAN, Daniel. “*La salud emocional. Conversaciones con el Dalai Lama sobre la salud, las emociones y la mente.*” Editorial Kairós. Barcelona. 1997, 13 x 20. 286 pp.

Desde el año 1987, el Dalai Lama se ha reunido regularmente con grupos selectos de científicos, en una atmósfera de respeto mutuo, para hablar de los puntos de unión existentes entre lo que se podría llamar genéricamente las ciencias de la mente y de la vida: biología, ciencia cognitiva, neurociencia y psicología, así como la filosofía de la mente, las disciplinas más importantes y próximas a la tradición budista. Se los denominó, encuentros "Mente y vida".

Este libro es un compendio de las presentaciones y diálogos que tuvieron lugar en el tercer encuentro "Mente y vida" celebrado en la India en el verano de 1991, entre el Dalai Lama y diez eruditos occidentales procedentes de una amplia gama de disciplinas.

Mientras en occidente se ha empezado a dar importancia en los últimos 20 años a la interrelación entre los estados emocionales y el bienestar mental y físico, los pensadores budistas ya llevan 2000 años siendo conscientes de la capacidad de sanación de la mente.

La gran novedad de este libro, y de los salidos de otros encuentros "Mente y vida", es el ofrecer a los lectores una sensación de proximidad y espontaneidad, en un intercambio sin precedentes entre el sendero espiritual y los últimos avances de la ciencia, entre la antigua sabiduría y la búsqueda moderna de respuestas.

El lector encontrará en este libro un enfoque nuevo para profundizar en el tema apasionante de las relaciones entre la mente y el cuerpo.— A. CASTRO.

SECADA, WALTER G.; FENNEMA, ELIZABETH; ADAJIAN, LISA BYRD. (Compiladores): *Equidad y enseñanza de las matemáticas: nuevas tendencias*. Ediciones Morata S. L. Madrid 1997, 17 x 24, 391 pp.

Este libro nos presenta una serie de estudios de investigación sobre el carácter de la equidad en la educación matemática, incorporando concepciones alternativas y nuevos métodos de investigación que van más allá de los límites clásicos de los trabajos publicados hasta ahora.

No obstante, los autores dejan claro que no pretenden invalidar los trabajos precedentes. En realidad muchos capítulos del libro parten de las ideas clásicas sobre la equidad, en términos de igualdad-desigualdad de oportunidades; como constructo cuantitativo; o centrada en las entradas, los procesos o los resultados de la educación.

En los Estados Unidos, donde se sitúa gran parte del trabajo, y en otros países, están surgiendo realidades sociales nuevas, basadas en la demografía de sus poblaciones en edad escolar.

Plantean en su estudio que, para que la equidad en cuanto área de investigación académica, pueda seguir creciendo y evolucionando, ha de tener en cuenta y situarse en el contexto de los desarrollos de la metodología académica y en el de los problemas críticos contemporáneos relativos a la educación.

El libro está organizado en tres partes. La primera, que comprende los ocho primeros capítulos, se ocupa, en general, de un amplio conjunto de problemas culturales.

La segunda parte del libro comprende los capítulos VIII al XI, está orientada a las cuestiones de género en matemáticas desde diversas perspectivas, incluida la feminista.

La tercera parte del libro, capítulos XII y XIII, se ocupa del idioma en las matemáticas, prestando atención a las situaciones de bilingüismo, muy comunes en Estados Unidos.— A. CASTRO.

THORNTON, STEPHANIE, *“La resolución infantil de problemas”*. Ediciones Morata, SL. Madrid 1998, 12,5 x 19. 167 pp.

El presente libro hace el número 22 de la colección “El desarrollo en el niño” que está publicando esta prestigiosa editorial, y cuyo propósito es hacer asequibles los hallazgos de la investigación actual en torno al mundo del niño.

El libro no aborda cómo mejorar la resolución de problemas de un niño. Trata sobre el proceso de resolver problemas y la manera en que este proceso se desarrolla durante la niñez.

La autora nos dice que el resolver un problema no depende, como suponemos a menudo, de ser muy listos o de tipos de razonamiento difíciles y abstractos, como la lógica. Esta idea ha sido una parte clave en algunas teorías influyentes, incluida la de Jean Piaget. A este tema dedica los tres primeros capítulos del libro.

Un segundo tema es que la resolución de problemas trata sobre el cambio, sobre cómo pasar de una idea a otra nueva. Los niños idean nuevas estrategias según interactúan con un problema. Las investigaciones sobre ello, las presenta en el capítulo IV.

El tercer tema es que la resolución de problemas es cualquier cosa menos una actividad árida e intelectual, como muestra en el capítulo V.

Como dice la autora, comprender la resolución de problemas es arrojar luz no sólo sobre la naturaleza de la inteligencia humana, sino sobre el núcleo mismo de la imaginación humana.

Un libro de gran utilidad para todas aquellas personas relacionadas con la educación de los niños, o que estén interesadas en conocer y profundizar en el desarrollo humano.— A. CASTRO.

ASTINGTON, JANET WILDE, *“El descubrimiento infantil de la mente”*. Ediciones Morata SL. Madrid 1998, 12,5 x 19, 246 pp.

Este libro pertenece a la colección “El desarrollo del niño”, y es el número 21 de la serie. El propósito de esta serie es facilitar a los relacionados con la educación de los niños, los últimos hallazgos de la investigación en el campo de la niñez.

El libro está organizado en tres temas. El tema principal, de gran actualidad, se refiere a los asuntos o áreas de contenido relacionados con la teoría de la mente de los niños: su comprensión de la ficción, el deseo, la intención, la creencia, etc.; su capacidad para hablar de estas cosas, y el efecto que la comprensión de los niños tiene sobre sus interacciones sociales y su disposición para la escolarización formal. A este tema dedica varios capítulos.

El segundo tema es cronológico. Las capacidades y la comprensión de los niños dentro de cada área de contenido dependen de su edad. El libro estudia el período desde los 18 meses hasta los 5 años, analizando los cambios evolutivos entre estas edades.

El tercer tema es teórico. La reciente expansión de la investigación en la teoría de la mente del niño ha llevado a diversas interpretaciones teóricas diferentes. La autora proporciona una información clara y valiosa de la investigación actual, y de las consecuencias que de estos descubrimientos se derivan para el desarrollo infantil, tanto intelectual como social.

Un libro de gran utilidad para padres, profesores y para todas aquellas personas relacionadas con el cuidado o la educación de los niños.— A. CASTRO.

Literatura - Varios

LEWIS, C. S., *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*. Ediciones Península, Barcelona, 1997. Traducción de Carlos Manzano. 21 x 13, 179 pp.

El autor de este libro, introductorio a la literatura medieval y renacentista, Clive Staples Lewis, muerto el año 1963, es conocido como erudito y autor de varias novelas y, sobre todo, como autor de cuentos para niños y ensayos notables de literatura, uno de los mejores el titulado en inglés *The discarded image*, y que es el que tratamos de analizar en estas breves líneas.

Se trata de una obra póstuma, en la que pretende demostrar cómo, en el fondo de la literatura y de la poesía del medievo y del renacimiento, se esconde “una determinada concepción del universo, una *imagen del mundo* característica, que quedaría descartada en épocas posteriores”.

El gran erudito que es Lewis se propone ofrecer una visión clara, concisa y comprensiva de esta “imagen del mundo”, de sus fuentes y de sus consecuencias.

En realidad, el libro es una recopilación de conferencias, pronunciadas, en varias ocasiones, en Oxford, donde ha sido profesor muchos años en el célebre Madgdalen College, comenzando por ofrecernos una panorámica de cómo se hallaba la sociedad medieval, desde el punto de vista cultural, con su “carácter absolutamente libresco o erudito”.

En este punto, señala como obras cumbres la *Summa* de Santo Tomás de Aquino y la *Divina Comedia* de Dante. El libro, que consta de ocho capítulos nos señala en primer lugar, *los materiales seleccionados*, del período clásico –Lucano, Claudiano, Apuleyo–; luego *los materiales seleccionados* que el autor titula *germinativos* –Calcidio, Macrobio, el Seudo-Dionisio, Boecio–; después, lo que llama *cielos*, es decir, las partes de universo, sus movimientos y sus habitantes y, finalmente, los *longevi*, que serían la tierra, los animales y el alma humana.

El libro termina con “la influencia del modelo”, en el que Lewis saca algunas conclusiones, acaso la más válida: la de que los poetas y demás artistas del pasado describían los fenómenos de la naturaleza “porque vivían con la mente puesta en ellos”. – T. APARICIO LÓPEZ.

SPARK, M., *Mary Shelley*. Lumen, Barcelona 1997. Traducción de Aurora Fernández Villavicencio. 22 x 15, 297 pp.

La autora de este libro, Muriel Spark, nacida en la ciudad de Edimburgo, es conocida en el campo de las letras desde que el año 1951 irrumpió en el mismo con un libro de relatos titulado *Observer*. A partir de entonces, ha publicado obras de teatro, poemas, libros para la infancia y algunas biografías, entre las que sobresale éste que es objeto de nuestro análisis crítico.

Son muchos los premios literarios que ha conseguido –lo que avalan sus escritos–; siendo quizá el más agradecido por su parte el nombramiento de *Dama del Imperio Británico*, que le han dado en 1993.

Esta biografía sobre Mary Shelley nos lleva al recuerdo de los poetas denominados *lakistas*, que se propusieron provocar una reacción en contra de los modos recargados y sin contenido de la escuela clasicista del siglo XVIII. Su influencia fue enorme durante la primera mitad del siglo XIX.

Pero, sobre todo, nos lleva al recuerdo del monstruo del doctor *Frankenstein*, el más famoso, ilustrado y filmado, que inventara el año 1818 una joven de 23 años, llamada Mary Godwin Wollstonecraft, hija de un librepensador y de la fundadora del feminismo.

Muriel Spark, considerada actualmente como una de las indiscutibles de la literatura inglesa del siglo que se nos va, da vida al personaje central de esta historia, en un estilo brillante, pero tomando en la mano el bisturí analítico y crítico, con el que revisa tópicos románticos y nos ofrece una imagen irónica, penetrante y lúcida de esta legendaria, multifacética y clarividente mujer de letras del mencionado siglo XIX.

El libro comienza con unos datos precisos sobre Mary Shelley, nacida en 1797 y muerta en 1851; una breve historia de sus progenitores –“dos pensadores progresistas”–; su segundo matrimonio con Percy Busshe Shelley; sus avatares y existencia bastante agitada y hasta romántica..., hasta acabar sus días “en el marco de la vida cotidiana”, reconociendo que toda ella “le había perseguido un abatimiento, que se manifiesta acompañado de una irritabilidad que me inutiliza como compañera. Lo lloro, lo siento, lo reconozco, pero eso no basta”.

El libro consta de dos partes: la primera de diez capítulos, que es plenamente biográfica; y la segunda, que titula *Crítica*, en la que estudia la obra de nuestro personaje, comenzando por *Frankenstein* y siguiendo por *The Last Man...*

Con ello queda demostrado que Mary Shelley no fue sólo la hija de William Godwin y Mary Wollstonecraft; no fue sólo la mujer de Percy Busshe Shelley y madre de Percy Shelley. Fue también una escritora profesional que gozó de una fama duradera.– T. APARICIO LÓPEZ.

JANOUGH, G., *Conversaciones con Kafka. Notas y recuerdos*. Traducción de Rosa Sala. Ediciones Destino Ancora y Delfín. Barcelona 1997, 20 x 12, 350 pp.

A Franz Kafka, nuestro gran escritor checo en lengua alemana, nacido en la ciudad de Praga el 1883 y muerto en Viena el 1924, hijo de un comerciante judío, se le conoce sobre todo por sus renombradas novelas *El proceso*, *La metamorfosis* y *Cartas a Milena*, literatura checa con quien mantuvo relaciones por los años 1920.

Ahora nos sorprende con este libro de Gustav Janouch, escritor esloveno, nacido en Maribor el año 1903, el cual pasó su infancia y primera juventud en Praga, donde a finales de marzo del año citado de 1920 conoció personalmente a Kafka, compañero de trabajo de su padre.

Cuatro años duró aquel conocimiento y trato, durante los cuales su influencia fue enorme, hasta la hora de su muerte, que sintió acaso como ninguno de cuantos le rodeaban.

Gustav fue asesor, ya en 1926, de la edición checa del libro quizá más conocido y famoso de Kafka: *La metamorfosis*, traducido por Ludwig Vrána y editado por Josef Florian.

En lo que se refiere al presente volumen, *Conversaciones con Kafka*, que en principio se denominó *Kafka me dijo*, apareció por primera vez en 1951. Desde el primer momento, este libro se convirtió “en un documento de investigación literaria seriamente valorado”. Por eso, tras la aparición del original alemán, se editaron muy pronto las versiones en francés, italiano, sueco, esloveno, inglés, español e incluso en japonés.

Para Gustav Janouch, el autor de *Cartas a Milena* es el anunciador de una responsabilidad ética consecuente para con todos los seres vivos; un hombre en cuya existencia aparentemente rutinaria de funcionario sometido a las ordenanzas del Instituto de Seguros contra Accidentes de Trabajo de Praga, ardía la llama crepitante de la nostalgia omniabarcadora de Dios y de la verdad propia de los más grandes profetas judíos.

El libro transcurre, en un estilo atrayente, desde finales de marzo de 1920, por una serie de recuerdos, conversaciones, diálogos con Kafka, “el de los ojos grandes y grises, bajo unas cejas oscuras”; “el de la cara morena, vivaz, que hablaba por sí sola”.

Uno asiste –en su lectura– a pensamientos y definiciones que solamente se dicen en la intimidad: “yo soy un pájaro muy impresentable... Soy un grajo, un Kafka”; “Me han confundido con algo que no soy”... “La poesía es la verdad vestida con las palabras de la amistad y del amor”... Y después de pasar una noche sin dormir: “Quizás tras mi insomnio, sólo se esconda un gran miedo a la muerte”...

En fin, como leemos, nada mejor como estas conversaciones para comprobar hasta qué punto pueden aplicarse a Kafka sus propias palabras: El arte es un espejo que a veces se adelanta como un reloj.– T. APARICIO LÓPEZ.

ÉPINEY-BURGARD, G., y ZUM BRUNN, É., *Mujeres trovadoras de Dios*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 1998, 23,5 15,5, 238pp.

Las autoras son dos conocidas especialistas en mística medieval. En este libro estudian “una tradición silenciada de la Europa medieval”, como reza el subtítulo, “la historia perdida de la cristiandad femenina” (p. 215), la espiritualidad de cinco mujeres: Hildegarda de Bingen, benedictina, Matilde de Magdeburgo, beguina, que al final de sus días se recluyó en un monasterio cisterciense, Beatriz de Nazaret, cisterciense, Hadewijch de Amberes y Margarita Porete, beguinas. Mujeres cultas literaria y espiritualmente. Sus obras están escritas desde la experiencia. Esta puede ser su mejor aportación para nuestros días: haber antepuesto la experiencia a la teoría, sin desdeñar ésta; el amor al concepto. La teología, antes que conceptual, tiene que ser vida, teología en acto; “performativa”, la ha llamado José Antonio Marina. Hay que volver a unir lo que nunca debió separarse: espiritualidad y teología, vida cristiana y reflexión teológica desde ella. Vivida aquélla y expresada ésta desde las dos perspectivas, masculina y femenina, porque el hombre se realiza en dos formas, varón y mujer. Urge reconocer los valores femeninos, perseguidos durante siglos, porque urge que las mujeres estén presentes activamente en la vida de la Iglesia. Este libro es una buena contribución.

Las beguinas tuvieron la feliz idea de escribir en lengua vulgar, flamenca, alemana y francesa. Así los laicos tenían acceso al saber teológico y a la Biblia, lo que suscitó el odio del clero, tan celoso siempre de su gloria, enmascarada de gloria de Dios. Que nadie invada su terreno. El amor cortés fue vertido a lo divino y, bajo la influencia de san Bernardo, la mística nupcial tomó carta de ciudadanía. En sus escritos, está ya netamente el tema del “alma sola con Dios solo”, como dos enamorados. Junto a esta mística del amor, amor de enamoración como el de los trovadores (de ahí el título del libro), está la mística del ser bajo la influencia del cisterciense Guillermo de Saint Thierry: “llegar a ser lo que Dios es”, llegar a ser por gracia lo que él es por naturaleza, “ser Dios en Dios”. Es el viejo tema de la *deificación*, renovado.

Todas ellas fueron, además de escritoras, reformadoras e innovadoras. Todas ellas, excepto Hildegarda, están en los orígenes de la mística renano-flamenca, que tuvo influencia decisiva en la española del siglo XVI. La jerarquía, salvo honrosas excepciones, las vio como un peligro, y procuró deshacerse de ellas por los medios expeditivos al uso, incluida en algún caso la hoguera. Eran una agresión a la organización feudal de la Iglesia, considerada por muchos como de derecho divino.

A cada una de ellas se le dedica un capítulo biográfico, bibliográfico y doctrinal, y otro antológico de textos suyos. El libro se cierra con una nutrida bibliografía y un índice de

nombres. Está enriquecido con mapas e ilustraciones. Libro excelente, al que la traducción de María Tabuyo y Agustín López hace hablar en español.

Al terminar su lectura, me hago una pregunta que me ronda siempre que trato estos temas. Detrás de esta mística, tanto de la del amor como de la del ser, mística de éxtasis, visiones, transverberaciones, uniones místicas del alma sola con Dios solo, matrimonio espiritual, enamoración a lo divino..., ¿qué hay? ¿Se trata de un proceso meramente humano? ¿Interviene Dios en ella? ¿Tiene su raíz en el Evangelio o en los neoplatónicos y otros movimientos afines? La duda se adensa cuando se conoce la psicología enfermiza de los pacientes, tanto varones como mujeres, que la sufrieron ("padecer a Dios", decían).- J. VEGA.

COBO BORDA, J. G. (comp.), *Leyendo a Silva*, edición dirigida por Luis Fernando García Núñez ("La Granada Entreabierto", 82), Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1997, tomo III, 20 x 13,5, 688 pp.

En este tomo se reúnen medio centenar de artículos sobre Silva. En general, siguen el orden cronológico de publicación. ¿Cómo valorarlos? Hay artículos de investigación, los hay de celebración, o simples notas periodísticas. Al leerlos, se impone una evidencia: todos nacen de un gran amor a Silva, y el amor genera entendimiento. Es un coro de voces, llegadas de todos los países de habla española, en honor del gran poeta que fue Silva; el mejor, sin duda, de Colombia. El tomo se cierra con una bibliografía exhaustiva de Silva y notas biográficas de los colaboradores. Está ilustrado con las portadas de algunas ediciones de las obras del poeta.- J. VEGA.

AA. VV., *El español hablado en Bogotá: relatos semilibres de informantes pertenecientes a tres estratos sociales* (Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, XCIII), tomo I, 15 x 23,2, 676 pp.

El Departamento de Dialectología del Instituto Caro y Cuervo, dirigido por José Joaquín Montes Giraldo, ha elaborado este volumen sobre el español hablado en Bogotá. Es un conjunto de grabaciones, en las que se recogieron, entre 1990-1992, relatos semilibres de informantes de diferentes estratos sociales, cada uno con una duración aproximada de una hora. El equipo de trabajo recogió 234 grabaciones, de las que aquí se publican 30. Están divididas en tres estratos: 11 del estrato sociocultural bajo, 14 del estrato sociocultural medio y 5 del estrato sociocultural alto. Al principio de cada grabación, como es usual en esta clase de estudios, se dan las características sociodemográficas del informante y la fecha de la grabación. Conjunto de materiales valiosísimos para especialistas de español, lingüistas en general, sociólogos, políticos..., en los que queda reflejada bastante fielmente "la profunda crisis social que Bogotá, y desde luego el país, ha soportado en estos últimos años" (p. 16).- J. VEGA.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ESTÉTICAS, *Ensayos 1993-1994*, Año I, N. 1, 1995. Facultad de Artes. Universidad nacional de Colombia, Santafé de Bogotá 1995, 17 x 24, 237 pp.

El Instituto de Investigaciones Estéticas de la Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Colombia, fue fundado en 1979 con el propósito fundamental de adelantar investigaciones en los campos de la historia y la teoría de las diferentes disciplinas artísticas. La presente publicación busca crear un vínculo más intenso entre la universidad y la comunidad, ofreciendo al público los temas que se han venido desarrollando en el Instituto.

Se presentan una serie de ensayos realizados entre 1993-1994. La primera parte publica una decena de artículos. Entre los temas estudiados tenemos: En torno a la materialidad de las imágenes; modernidad e imagen; Pedro Páramo y la arquitectura latinoamericana; arte precolombino, arte moderno y arte latinoamericano; la obra artística de la Real Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada en el s. XVII; propuestas multiculturales en la plástica cubana de los 80; la imagen y el cine en el fin de la historia. En una segunda parte sobre documentación se presenta la "Instrucción General para los Gremios de Santafé de 1777". La última parte ofrece información sobre las investigaciones, publicaciones y eventos recientes realizados por el Instituto de Investigaciones Estéticas.

Publicación interesante dentro del campo del arte y de la estética.- B. SIERRA DE LA CALLE.

BARSELLA, G. & AYUSO GUIXOT, M. A., *Struggling to be Heard. The Christian Voice in Independent Sudan 1956-1996*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998, 126 pp. 21 x 14,5.

Este librito tiene su origen en una conferencia que tuvo lugar en Limuru, Kenia, en febrero de 1997 sobre el pasado, presente y futuro de Sudán. El texto, escrito por dos misioneros combonianos, trata sobre la iglesia de Sudán y cómo los cristianos han tratado de estar presentes en la política; es decir, como han hecho oír su voz ante los problemas sociales desde la independencia del país en 1956 hasta el 1 de enero de 1996. Muchos, tal vez no han sido fieles a las enseñanzas del cristianismo en Sudán y no han estado a la altura de las circunstancias pero es confortable reconocer que a pesar de todo, Dios nunca ha dejado de llamar al corazón de nuevos testigos.- J. ANTOLÍN.

PIERLI, F. & RATTI, M. T. & WHEELER, A. C. (Eds), *Gateway to the Heart of Africa. Missinary Pioneers in Sudan*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1998, 21 x 14,5, 160 pp.

Este es el último de los folletos que dan resumen del encuentro de Limuru, Kenia, en febrero de 1997 patrocinado por Pew Charitable Trust. Se refiere a algunos de los mayores protagonistas de la evangelización de Sudán durante el siglo XIX y la primera parte del presente. Daniel Comboni (1831-1881) y su familia misionera de hermanos y hermanas, J. Kelly Giffen y Thomas Lambie de la Iglesia presbiterana americana, Archibald Schaw y Kenneth Grant Fraser de la Iglesia misionera. Aunque no cubre la historia de todos los pioneros, sí de los que pueden ser más relevantes para nuestro tiempo. El libro es ecuménico pues hace referencia a las diferentes confesiones cristianas y nos indica que la misión actual debe estar al servicio de la reconciliación y la paz entre los diferentes grupos y esa es parte de la tarea misional para el tercer milenio- J. ANTOLÍN.

TOMÁS GONZÁLEZ CUELLAS

***La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo.
PP. Agustinos. Valencia de Don Juan***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997, 14 x 21, 270 pp.
+ ilustr., 2.000 ptas.

SAN AGUSTÍN

Homilías sobre la Primera Carta de San Juan
Traducción y comentario de Pío de Luis, OSA

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997, 12 x 17, 524 pp.,
2.300 ptas.

PEDRO G. GALENDE

***Angels in Stone. Augustinian Churches
in the Philippines***

Manila 1996, 25 x 32, 400 pp., + ilustr., 12.500 ptas.

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

La Ciudad de Dios

Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

Archivo Agustiniانو

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

Religión y Cultura

Columela, 12 - 28001 Madrid

Revista Agustiniانو

Ramonet, 3 - 28033 Madrid

Estudio Agustiniانو

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

Biblia y Fe

Fermín Caballero, 53 - 28034 Madrid

PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.
- Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.
 - Los agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.
 - Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
 - Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (+1589)*, Valladolid 1993.
 - El Beato Anselmo Polanco, Obispo y mártir*, Valladolid 1996.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- APARICIO LOPEZ, T., *El «boom americano». Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.
- Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.
 - Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maura*, Valladolid 1983.
 - Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.
 - Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1985.
 - Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
 - Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
 - Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.
 - Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.
 - Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfuz y otros ensayos*, Valladolid 1992.
 - Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España*, Valladolid 1993.
- APARICIO LOPEZ, T. (ed.), *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
- Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M.M^a., *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
- Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
 - San Agustín, un maestro de espiritualidad*, Valladolid 1995.
- CILLERUELO, L., *El Caballero de la Estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- Agustín de Hipona: pesos y armonías*, Valladolid 1996.
- FEDERACION AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- GONZALEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
- Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
 - P. Juan Manuel Tombo. Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
 - Misioneros Agustinos defensores de las Islas Filipinas*, Valladolid 1991.
 - Trío familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
 - La Eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
 - Una institución conyantina. Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*, Valladolid 1992.

(Sigue en la segunda contraportada)

- GONZALEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)*, Valladolid 1989.
- "Pimpollo, Pastor, Padre del siglo futuro, Esposo, Hijo de Dios, Jesús". Estudio Teológico-místico en De los nombres de Cristo de Fray Luis de León*, Valladolid 1995.
- HERRERO, Z., *El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986
- LUIS VIZCAINO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.
- Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- Las Confesiones san Agustín comentadas (l. 1-10)*, Valladolid 1994.
- MARTINEZ, G., *Gaspar de Villarroel, OSA. Un ilustre prelado americano. Un clásico del derecho indiano (1587-1665)*, Valladolid 1994.
- NATAL, D., *Ortega y la Religión. Nueva lectura. II-V*, Valladolid 1988-1989.
- La aventura postmoderna*, Valladolid 1992.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia-Estado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila-Valladolid 1965-1993.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I.-ÁLVAREZ FERNANDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- Diccionario Biográfico Agustiniiano. Provincia de Filipinas. I-II (1565-1600)*, Valladolid 1992.
- Labor científico-literaria de los agustinos españoles. I-II (1913-1990)*, Valladolid 1992.
- Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. VI: Bibliografía Méjico-España*, Valladolid 1994.
- Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. XXI: Indices de los volúmenes I-X*, Valladolid 1994.
- Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, Valladolid 1996.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- La vocación Agustiniiana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.