

# ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXV

Fasc. 1

ENERO-ABRIL  
2000

---

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

- C. MIELGO, *Jesús y los cínicos (I)* ..... 5  
P. DE LUIS, *Estructura de la Regla de san Agustín (VIII)* ..... 49  
I. JÉRICO, *El artículo de fe y su significado. Doctrina de la Escuela de Salamanca (1526-1569)* ..... 79

### TEXTOS Y GLOSAS

- F. JOVEN, *La fe en la creación* ..... 139

- LIBROS ..... 151
- 
-

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO  
DE VALLADOLID

Vol. XXXV



Fasc. 1

ENERO-ABRIL  
2000

## S U M A R I O

### ARTÍCULOS

C. MIELGO, <i>Jesús y los cínicos (I)</i> .....	5
P. DE LUIS, <i>Estructura de la Regla de san Agustín (VIII)</i> .....	49
I. JÉRICO, <i>El artículo de fe y su significado. Doctrina de la Escuela de Salamanca (1526-1569)</i> .....	79

### TEXTOS Y GLOSAS

F. JOVEN, <i>La fe en la creación</i> .....	139
---	-----

LIBROS .....	151
--------------	-----

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

**ADMINISTRACIÓN**

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

**SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2000**

España: 4.500 ptas      Euros: 27,05.  
Otros países: 50 \$ USA      Euros: 47,88  
Número suelto: España 1.700 ptas.      Euros: 10,22  
Otros países: 18 \$ USA      Euros: 17,24

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

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

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

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

## Jesús y los cínicos

Francamente no suena bien asociar a Jesús con los cínicos. Cualquier diccionario de sinónimos nos informa que equivale a *cara dura, desvergonzado, falto de escrúpulos, desaprensivo*. Más tranquilo queda quien consulte un diccionario de la lengua, pues se le advierte que cínico se aplica “a los filósofos griegos de la escuela de Antístenes de los que el más destacado es Diógenes”<sup>1</sup>. La mala impresión que el término proporciona dependerá de la opinión que se tenga sobre esa escuela grecorromana. Y ciertamente los cínicos han gozado siempre de admiración en los círculos ilustrados: la actitud contracultural, la libertad individual frente a la norma, la rebeldía frente al Estado, llevar una vida más natural frente a la sofisticación de la sociedad son actitudes que siempre han despertado simpatías. La propuesta de presentar a Jesús cínico no parece ser en principio un accidente de la moda, aunque algo tiene que ver indudablemente. Y es, como advierte García Gual “éstos son buenos tiempos para el cinismo”<sup>2</sup>. El cinismo es un efecto del agobio y pesadez que produce la cultura y los convencionalismos que coartan la libertad individual.

### 1. Tema con cierta historia

La relación del cinismo con el cristianismo viene de lejos. Es en la época patrística cuando por vez primera cristianos y cínicos aparecen relacionados en los textos<sup>3</sup>. En general predominan las reservas de los primeros contra los segundos. Las críticas que les hacen no son ciertamente originales. Acusar a

---

1. M. MOLINER, *Diccionario del uso del español*. Madrid 1982, I, 632.

2. C. GARCÍA GUAL, *La secta del perro*; DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos cínicos*. Madrid 1987, 11.

3. G. DORIVAL, “L’Image des Cyniques chez les Pères Grecs”: *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Paris, 1993 419-443; H. D. BETZ, “Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis”: *The Journal of Religion* 74(1994)453-475, espec. 460-461.

los cínicos de indiferencia en el terreno ético, hipocresía, vanagloria o perversión es común en las fuentes paganas que los Padres acogen con asiduidad. Pero hay varios, y esto es lo que conviene resaltar, que alaban francamente la pobreza practicada por los cínicos y el desprendimiento de los bienes de este mundo. Aquí es donde Padres como Juan Crisóstomo, Basilio de Cesarea y Nilo de Ancira ven una semejanza notable. De este parecido eran conscientes algunos autores paganos, quienes critican a los cristianos por las semejanzas que advierten con los cínicos<sup>4</sup>. Celso, por ejemplo, observa que los cristianos se portan como charlatanes que predicán públicamente y congregan un gran número de oyentes sin selección alguna<sup>5</sup>. Orígenes le contesta negando parecido alguno con los charlatanes y le invita a que observe el contenido diverso de las predicaciones y en todo caso- le dice- ya quisieran los filósofos congregar tal número de oyentes; concretamente le señala que eso hacen los filósofos cínicos y nadie ni siquiera Celso reprocha ese proceder a tales filósofos. En otro lugar rebatiendo a Celso que acusa a Jesús de “no haberse mostrado puro de todos los males”, Orígenes le rebate que está de acuerdo con él si entiende por males la pobreza y la cruz; pero le recuerda a Celso que muchos filósofos griegos abrazaron voluntariamente la pobreza. Y le cita expresamente a Demócrito, Crates y Diógenes, estos dos últimos filósofos cínicos reconocidos<sup>6</sup>. Orígenes, al parecer, no ve ningún inconveniente en asociar a Jesús con los cínicos en este aspecto.

Como el cinismo desaparece en el VI, ya no hay en el curso de la historia comparaciones explícitas. Hay que esperar a la época moderna, concretamente al s. XIX para que surja de nuevo la atención a este tema. No merece la pena detenerse en Nietzsche, pues asocia el cinismo a un cristianismo y a un Jesús no religioso artificialmente construido<sup>7</sup>. Ya en este siglo las semejanzas son descubiertas por los historiadores de la filosofía como una constatación neutral. Tal es el caso del inglés D. B. Dudley. A él se debe el auge de los estudios sobre la filosofía cínica<sup>8</sup>. En este caso se trataba de mostrar que ciertos aspectos del cinismo se asemejan a algunas ideas cristianas.

---

4. Recoge los textos y los comenta F. G. DOWNING, *Cynics and Christian Origins*. Edinburgh 1992, 169-301.

5. ORÍGENES, *Contra Cels*. III, 50.

6. ID. *Ib.*, II, 40.

7. H. D. BETZ, “Jesus and the Cynics”, 465-470.

8. *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D.* London 1937, 173-175, 204-207.

Es a partir de la década de los 70 cuando estas semejanzas se han desarrollado ampliamente y por exégetas.

El primero que establece relación es, al parecer, G. Theissen. Proponiendo su conocida teoría sobre el radicalismo itinerante de los primeros discípulos, señala el paralelismo con los filósofos cínicos. El *ethos* de ambos grupos (sin patria, sin familia y sin posesiones) es muy semejante. Expresamente señala que se trata de semejanzas estructurales, y no de relaciones históricas, aunque sabe que en Transjordania, concretamente en Gadara hubo cínicos famosos<sup>9</sup>. Incluso señala que la renuncia a la bolsa, al bastón, al pan y al dinero que Jesús exige de sus discípulos, tiende probablemente a evitar que se les confunda con los cínicos. Theissen extiende la semejanza a Jesús, ya que afirma “que la situación social de Jesús y la de una rama del cristianismo primitivo son semejantes: Jesús fue el primer carismático ambulante”<sup>10</sup>.

J. E. Stambaugh y D. L. Balch aceptan esta semejanza, aunque se distancian de Theissen cuando señalan que la ética de la carencia de hogar no era una opción libremente elegida sino más bien un desarraigo por causas políticas y económicas<sup>11</sup>. Cínicos y ciertos cristianos enseñaron y vivieron un estilo de vida ascético. Tales paralelismos se consideran fundamentados en la lectura de Lc 10,1-16, pasaje que en este contexto es especialmente valorado<sup>12</sup>. Pero estos autores indican luego que las razones esgrimidas por los cristianos a favor de la renuncia a las riquezas son totalmente distintas y con otra finalidad.

En la década los 80 se ha dado un paso más. La riqueza de paralelos entre Jesús y el cinismo se ha considerado tan importante que se ha afirmado la relación sustancial e influencia directa del cinismo sobre la primitiva comunidad cristiana y sobre Jesús mismo. Tal es la opinión presentada por el inglés F. Gerald Downing quien desde 1982 en numerosas publicaciones ha defen-

---

9. *Estudios de Sociología del Cristianismo primitivo*. Salamanca 1985, 24-25.

10. G. THEISSEN, *Estudios*, 24-28. El original es de los años 1971-1972. Pero se trata de ciertas semejanzas. En el relato histórico-ficticio de *La Sombra del Galileo*, el protagonista debe redactar un relato sobre Jesús dirigido a los romanos; se le ocurre la idea de compararlo a los cínicos itinerantes; enumera los puntos de contacto entre los dos: nada de familia, nada de profesión, nada de riqueza, amor al prójimo y a los enemigos... etc., pero el autor es consciente de que el parecido es imperfecto y por ello dice que Jesús es también profeta. (El punto dudoso es si los cínicos enseñaban el amor al prójimo y a los enemigos).

11. *El Nuevo Testamento en su entorno social*. Bilbao, 1993, 133.

12. Véase también M. HENGEL, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*. Santander 1981, 46-48.

dido y expuesto su tesis: ciertos grupos cristianos - dice él- no sólo le dieron un *look* a la predicación de Jesús, sino que Jesús mismo se inspiró en el cinismo, de tal manera que el mejor modelo para entender la figura de Jesús es la del filósofo cínico.

A la misma opinión, se han adherido de manera más radical y partiendo de otros argumentos, varios miembros del *Jesus Seminar*<sup>13</sup> a partir del año 1986<sup>14</sup>. Entre ellos cabe destacar a L. E. Vaage, R. Cameron, B. Mack, J. D. Crossan. Hay varias y profundas diferencias entre la postura de Downing y la tesis de los autores americanos.

Antes veamos brevemente lo que significó el cinismo como escuela filosófica en la antigüedad.

## 2. El Cinismo

A pesar de la creciente atención que se presta a los cínicos, quedan aún muchas incógnitas como, por ejemplo, las siguientes: continuidad o no del cinismo desde el s. IV a. C. hasta el s. VI d. C., relación entre los cínicos antiguos del s. IV y III a. C. y los cínicos de la época imperial, relación entre los cínicos y los estoicos y en fin el problema de las fuentes cínicas y qué valor darle a cada una.

### 2. 1. Fuentes

Las fuentes literarias de los cínicos ni son abundantes ni claras<sup>15</sup>. Precisamente el gran problema del cinismo es no tener fuentes fiables. Las obras más importantes de la literatura cínica- que al parecer fueron numerosas- han desaparecido; sólo se conservan escasos fragmentos citados por intermedarios, simpatizantes o enemigos.

---

13. Sobre esto grupo véase C. MIELGO, "El Jesús histórico y el *Jesus Seminar*": *Estudio Agustiniano* 32(1997)171-216.

14. Esta fecha apunta J. M. ROBINSON, "Galilean Upstarts: A Sot's Cynical Disciples: *Sayings of Jesus: Canonical and Non-Canonical. Essays in Honour of Tjitze Baarda*"; edit. by W. L. Petersen, J. S. Vos, H.J. de JONGE. Leiden 1997, 223.

15. Recoge las fuentes (fragmentos y testimonios) acerca del primer cinismo con comentario G. GIANNANTONI, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Napoli 1990. Vo.II. 135-589. Comenta los fragmentos en el vol. IV, pp.195-583.

La principal fuente es sin duda el Libro VI de la *Vida de las Filósofos* de Diógenes Laercio, estoico, que vivió en el s. III d. C. Este no escribe la historia de la filosofía cínica sino un conjunto de anécdotas o *chrias*, procedentes de colecciones anteriores, pertenecientes a los cínicos de la primera época: de *Antístenes* (cuya pertenencia al cinismo hoy ordinariamente se niega) y sobre todo de *Diógenes* (404-323); más brevemente habla de los cínicos siguientes, todos ellos del s. IV y III a. C. Dada la distancia temporal (más de cinco siglos) entre Diógenes Laercio y los primeros cínicos de los que habla, nadie puede garantizar la autenticidad de las anécdotas; de hecho algunos dichos se recogen en más de una forma o son atribuidos a más de un filósofo.

Hay que mencionar también las *Cartas Cínicas*<sup>16</sup>. Se trata de cartas ficticias atribuidas a cínicos antiguos y a otros personajes. Sus verdaderos autores son desconocidos y el tiempo de composición es oscuro: oscila desde el s. III a C. hasta el s. II d. C. Predominan las de la época de Augusto.

Nos informan también del cinismo *Dión de Prusa* (ca.40-120 d. C.) y *Luciano de Samosata* (120-180 d. C.). Los dos hablan de personajes cínicos; el primero lo es, aunque presenta un cinismo edulcorado<sup>17</sup>; el segundo es, más bien, un sofista que detesta al cínico Peregrino (convertido al cristianismo que luego abandonó) y alaba con entusiasmo al también cínico Demonacte, pero porque no se comporta al menos en su porte exterior como cínico. En el fondo Luciano odiaba a los cínicos. Ni Peregrino ni Demonacte nos dejaron nada escrito. El único escritor cínico del s. II es Enómao de Gadara; su obra recogida por Eusebio no parece haber tenido mucho éxito.

Nos dan noticias también de los cínicos los estoicos *Epicteto*<sup>18</sup> (ca. 50-138 d. C.) y *Séneca* (4-65 d. C.), que hablan del cinismo de su tiempo; el primero con elogios, el segundo no tanto. Ambos presentan un cinismo más estoico que otra cosa; por contra el emperador Juliano (s. IV) desprecia a los cínicos contemporáneos tanto como admira a los cínicos antiguos<sup>19</sup>.

---

16. A. J. MALHERBE, *The Cynic Epistles*. Missoula 1977; E. MUESELER, *Die Kynikerbriefe*. Paderborn 1994.

17. "Dion a voulu offrir avec son Diogène un modèle philosophique et moral acceptable pour ses auditeurs, un modèle certes ennobli par la distance, mais au fond très proche de lui même": F. JOUAN, "Le Diogène de Dion Chrysostome": *Le Cynisme Ancien et ses Prolongements*. Actes du Colloque International du CNRS (Paris 22-25 Juillet 1991), M. O. GALET-CAZE et R. GOULET (Dir). París 1993, 397.

18. *Disertaciones*, III, XXII y su propio resumen en IV, VIII, 40-43.

19. Hay menciones y alusiones al cinismo, además, en Cicerón, Varrón, Horacio, Filón de Alejandría, Musonio Rufo, Plutarco, Elio Aristides, etc.



Lo que resalta es la poca literatura producida por ellos y conservada hasta hoy; también es digno de notarse que conozcamos el cinismo antiguo a través de las informaciones que nos proporcionan autores pertenecientes a la época imperial. La razón de esto sin duda hay que buscarla en el hecho de que el cinismo no fue una escuela, sino un modo de vida puesto en práctica por una serie sucesiva de personalidades cínicas. Resulta finalmente chocante que el primero que nos informa sea Filodemo de Gadara conocido epicureista del s. I. y enemigo de los cínicos.

En principio parece acertado distinguir dos fases en el tiempo y en el talante en la historia de esta escuela. El cinismo primitivo de los s. IV y III a. C. debe separarse de su continuación, fiel a grandes rasgos al primer cinismo pero distinto, de los s. I y II d. C. Estas dos fases están separadas por un vacío de personalidades cínicas, que se extiende durante los s. II y I a. C. y la primera mitad del s. I d. C. Entre Cércidas de Megalópolis (ca. 290-220 a. C.) y Demetrio (s. I d. C.) no se menciona cínico alguno. ¿Es un vacío de información o es ausencia de cinismo?. Se discute, aunque se ve difícil que se deba a la falta de noticias cuando nos son conocidas más de 130 figuras cínicas<sup>20</sup>. Evidentemente los partidarios de un Jesús cínico defienden la continuidad cínica a través de los siglos; argumentos no les faltan; lo concluyen de las citas de Cicerón<sup>21</sup> y otros autores<sup>22</sup>

La primera fase se desarrolla en Grecia y es un cinismo más radical y exasperado; predominan figuras carismáticas. La segunda fase se desarrolla en las grandes ciudades del imperio romano, Roma, Alejandría, Constantinopla etc. Aunque no faltaron personalidades de relieve, fue más común un cinismo como praxis filosófica colectiva<sup>23</sup>.

## 2. 2. Doctrina.

Impropia se aplica este término al cinismo, pues, es más bien un ἔνστασις βίος o un modo de vida<sup>24</sup>. La *paideia* se reduce a un ejercicio prác-

---

20. M.-O. GOULET-CAZE ("A Comprehensive Catalogue of Known Cynic Philosophers": *The Cynics: The Movement in Antiquity and Its Legacy*, edit. by R. BRACHT-BRANDHAM and M.- O. GOULET-CAZE. Berkeley 1996. 389-413) ofrece la lista de cínicos.

21. *De Officiis*, L. I, 35, 128; L.I, 41, 148.

22. Véase F. G. DOWNING, *Cynics and Christian Origins*, 60ss.

23. *The Cynics* 6-7.

24. DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los Filósofos*, VI, 103. Diógenes piensa que es una verdadera filosofía.

tico de ascesis con muy poca base teórica. Aceptan desde luego la doctrina socrática sobre la felicidad que consiste en el apagamiento de los deseos. El deseo no satisfecho es la causa de la infelicidad. Como los deseos no pueden totalmente satisfacerse, pues no depende únicamente del esfuerzo personal, hay que contar en efecto con muchos imponderables aleatorios, entre ellos la fortuna, forzoso es aplicarse a la otra parte, es decir, a reducir y controlar los deseos. Reducir las necesidades al mínimo, he aquí su ideal. Los dioses no tienen necesidades. De ahí la exaltación del πόνος o esfuerzo y de la ἄσκησις y la admiración por Hércules, su ídolo admirado.

Muchas necesidades se eliminan si se atiende al otro principio que constituye el pilar del cinismo. Se trata de la oposición entre φύσις y νόμος, entre φύσις y δόξα. Νόμος es todo el complejo de instituciones, costumbres, usos, buenas maneras, opiniones corrientes que por ser diferentes en cada pueblo, son convencionales y pura imposición. Ya anteriormente los sofistas se habían fijado en esta oposición. El cinismo da un paso más: declara la guerra a la civilización y todo lo convencional y proclama la vuelta a la naturaleza, de cuyas ataduras el cínico no puede librarse. Busca así un atajo para la felicidad<sup>25</sup>. De un plumazo suprime las ataduras que impiden la libertad individual y por tanto la felicidad personal, que el cínico busca afanosamente. La naturaleza provee una norma ética que se observa en los animales.

De esta convicción filosófica surgía una especie de vocación misionera dirigida a la sociedad. Hacían lo que podían para abrir los ojos de los demás. Esto llevaba consigo hablar en alta voz en la plaza del mercado, con arengas, conducta social inaceptable, como usar lenguaje violento, ropas socas, actos de la naturaleza en público (hacer de cuerpo o practicar el sexo), fingir locura, etc.

Su porte exterior llamaba la atención. Iban descalzos, pelo y barba larga, manto basto y andrajoso, un bastón y un morral donde llevaban las escasas pertenencias. Esto era su uniforme casi oficial, aunque no todos lo usaran; lo importante era llevar un atuendo y un modo de vida de mendigo que pareciera distinto y antisocial. Se dejaban notar por su actitud práctica en lo que se refiere al vestido, la alimentación y lugar de residencia. “Hacer cualquier cosa en cualquier lugar” era la divisa del fundador del cinismo<sup>26</sup>; lo que comportaba desfachatez, falta de vergüenza, la ἀναιδέια o falta de pudor.

El cínico no hace nada para el bien común<sup>27</sup>. Era esencialmente individualista y en gran parte antisocial reclamando independencia de toda nación,

---

25. DIÓGENES LAERCIO, VI, 104; Ps. CRATES, Ep. 21.

26. DIÓGENES LAERCIO, VI, 22.

patria o comunidad. Su cosmopolitismo no es positivo, como si apuntara a una fraternidad universal, sino meramente negativo, es decir desarraigo de toda comunidad humana<sup>28</sup>. No es que rechace la *polis* por la patria universal. Tampoco critica a las religiones, porque tenga aspiraciones a una religión más elevada; el rechazo del matrimonio es porque quiere evitar compromisos; las necesidades sexuales deben ser satisfechas de inmediato si hay oportunidad. Familia, patria y religión son tres instancias sociales rechazadas porque se oponen a la naturaleza.

Parece que tuvieron éxito; en caso contrario no se explicaría la permanencia del cinismo durante un milenio. Como resultaban molestos a las clases sociales y al poder político<sup>29</sup>, su éxito probablemente se debió a que ofrecían a los pobres un ideal práctico de autonomía de la voluntad que llevaba esperanza a la masa de oprimidos. Para la capa amplia social de marginados ser cínico o mejor ser tenido por cínico era un timbre de gloria y desde luego más provechoso que ser un simple mendigo.

### 2.3. Variedad del Cinismo

La variedad cínica es un hecho reconocido ampliamente<sup>30</sup>. Tal diversidad no debe extrañar por varias razones. En primer lugar el cinismo se extiende a lo largo de un milenio y es natural que evolucionara como también cambiaba la sociedad.

Pero hay otra razón más importante. Como la vía cínica tiene poca base teórica y es más un modo de vida, se explica que diera lugar a diferencias grandes en la práctica cínica. Todo depende de hasta dónde el cínico considere que deba extender su seguimiento de la naturaleza. Hemos visto que los principios del cínico podían resumirse en estas frases: Vivir conforme a la naturaleza y en oposición a lo que la gente da como admitido; comprometerse en una ascesis práctica en busca de la autarquía, practicar y proclamar una crítica contracultural. Todo ello comportaba un variado abanico de compromisos concretos.

En principio puede decirse que el cinismo sufrió un constante lavado, suprimiendo los rasgos más chocantes y ofensivos. Los simpatizantes tardíos

---

27. C. GARCÍA GUAL. *La secta del perro*, 60.

28. G. GIANNANTONI, *Socratis*, IV, 544.

29. Fueron expulsados de Roma repetidas veces durante el s. I d. C.

30. DUDLEY, *A History of Cynicism*, 1937, 53.

como el Emperador Juliano y Epicteto llevan a cabo esta labor suavizadora con decisión, pero este empeño había ya comenzado antes<sup>31</sup>

Si de Diógenes se afirma que hacía sus necesidades corporales en público (las obras de Deméter y de Afrodita<sup>32</sup>) y se muestra hiriente e insultante (escupir en la cara del que le invita<sup>33</sup>); los siguientes se muestran más delicados. Diógenes rechaza el matrimonio, no por ello es célibe; al contrario, practica el sexo, cuando se le ofrece<sup>34</sup>, mientras que Demonacte rechaza el matrimonio pero no se le conocen aventuras<sup>35</sup> y Dión de Prusa fustiga el adulterio, prostitución y la vida licenciosa en general<sup>36</sup>. Según sus enemigos (Filodemo de Gadara) Diógenes admitió la antropofagia y el incesto; no se sabe que los demás cínicos pensarán así.

Crates es recordado como figura benevolente y filantrópica, árbitro en las querellas familiares<sup>37</sup>. Demonacte practicaba lo primero<sup>38</sup>, pero no parece que le imitara en lo segundo<sup>39</sup>.

Enómao de Gadara es contemporáneo de Peregrino y puede verse en él un contramodelo del segundo. Enómao, según Juliano, blasfemaba, despreciaba la fe, los oráculos de Delfos, etc.<sup>40</sup>. Nada de esto se encuentra en Peregrino<sup>41</sup>. Juliano elimina del cínico la negación de la amistad, del matrimonio, de la procreación y del compromiso político<sup>42</sup>.

Esta diferencia se observa también en el aspecto exterior. Se suele decir que se caracterizaban por su indumentaria. Vestir una capa doblada y raída (sin túnica), morral, bastón y dirigirse a todo el mundo burlescamente podía ser suficiente para ser tenido como cínico. “El zurrón, con el manto de lana y

---

31. M. BILLERBECH, “Le cynisme idéalisé d’Épictète à Julien: *Le Cynisme Ancien*, 319-320.

32. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas*, VI, 69. B. Mack tilda a Diógenes de “repugnante figura” (*El Evangelio Perdido*. Barcelona 1994, 24).

33. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas*, VI, 32.

34. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas*, VI, 72.

35. LUCIANO DE SAMOSATA, *Demonacte*, 56.

36. *Discursos*, VII, 133-152.

37. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas*, 86-87.

38. LUCIANO DE SAMOSATA, *Demonacte*, 9-10.

39. *Ib.* 27.

40. JULIANO, *Contra el Cínico Heraclio*, 5-6.

41. Ch.P. JONES, “Cynisme et sagesse barbare. Le cas de Périgrinus Proteus: *Le Cynisme ancien*, 316.

42. J. BOUFFARTIGE, “Le Cynisme dans le Cours Philosophique au IV<sup>e</sup> siècle. Le témoignage de l’Empereur Julien”: *Le Cynisme ancien*, 350.

el bastón se convirtió después de Diógenes en el retrato habitual del cínico<sup>43</sup>. Epicteto decía que se les podía conocer por el vestido y su actitud chillona, que por cierto desapruaba.

Pero tampoco en esto hay acuerdo. En la vida de Demonacte se habla de un cínico que llevaba una maza y no bastón<sup>44</sup>. Diógenes el cínico sólo usó bastón cuando estaba enfermo y en su vejez. Por otra parte la capa era también propia de los pitagóricos<sup>45</sup>. Por lo demás el bastón lo llevaba todo ateniense<sup>46</sup>

También se suele afirmar que la itinerancia era característica de los cínicos. Pero de nuevo aquí las fuentes son ambiguas. Diógenes, Crates y Demonacte vivían en Atenas<sup>47</sup>. Dión de Prusa vivía en Roma y solamente al ser desterrado en el 82 d. C. por Domiciano comenzó una vida itinerante que duró 14 años. Al lado de estos ejemplos había otros que caminaban como Peregrino o el Diógenes de las Cartas o los cínicos populares de Luciano.

#### 2. 4. Religión

Para nuestro tema queremos llamar la atención sobre este punto.

Es sabido que en la época helenista la religión en gran parte era superstición, sobre todo la religión popular. Por ello era común entre la gente letrada despreciar y criticar las prácticas piadosas. En este punto sí estaban de acuerdo los cínicos con el resto de los filósofos. Es más los cínicos tenían más motivos que nadie para criticarlas. La religión popular y sus prácticas provienen del νόμος y no de la φύσις son convención y costumbres y por tanto coartan la libertad.

Pero los cínicos van más allá. Filodemo de Gadara dice que muchos cínicos estiman felices a los animales, porque entre otras cosas, no conocen ni siquiera a los dioses, esos dioses que nos inspiran tanto miedo. En este punto

---

43. G. GIANNANTONI, *Socratis*, IV, 502; LUCIANO DE SAMOSATA da por supuesto que la alforja, bastón y manto son las características del cínico (*Sobre la muerte de Peregrino*, 24). Theissen señala que la prohibición de Jesús hecha a sus seguidores de usar el zurrón y el bastón es para distinguirse de los cínicos. Pero R. A. Horsley lo niega con razón (*Jesus and the Spiral of Violence*. Minneapolis 1993. 230).

44. LUCIANO DE SAMOSATA, *Demonacte*, 49.

45. G. GIANNANTONI, *Socratis*, IV, 501.

46. G. GIANNANTONI, *ib.* IV, 502.

47. La afirmación de Dión de Prusa de que Diógenes pasaba el invierno en Atenas y el verano en Corinto es legendaria (Véase G. GIANNANTONI, *Ib.* IV, 459-460).

son más radicales que los epicúreos y estoicos. Su horizonte es absolutamente terreno, no quieren saber de la trascendencia ni de una imagen providencialista del mundo, ni siquiera si este mundo fue creado. La idea de religión y de los dioses contradice su ideal de felicidad<sup>48</sup>. Pertenece a la leyenda presentar al cinismo antiguo y en concreto a Diógenes como teniendo una fe positiva en la divinidad<sup>49</sup>; todavía va más allá Juliano el Emperador que presenta a Diógenes como εὐλαβῆς ο θεοσεβῆς “piadoso”, y “temeroso de Dios”<sup>50</sup>. Los cínicos posteriores mantuvieron esta postura agnóstica frente a la religión<sup>51</sup>. La Religión era un asunto que no iba con ellos. Preferían no pronunciarse sobre temas que les trascendían. Rehusaban vivir con el miedo constante a los dioses. Ya esta manera de expresarse indica bastante bien el concepto que tenían de la religión. Hasta Demonacte tan alabado y estimado por Luciano niega la inmortalidad<sup>52</sup>.

Bajo este punto de vista es totalmente falso afirmar que “una imagen más equilibrada sería ver a los cínicos como análogos griegos de los profetas hebreos”<sup>53</sup>.

### 3. Hipótesis recientes sobre Jesús cínico

Desde dos campos se ha llegado a la opinión de presentar a Jesús como un filósofo cínico. De un lado F. G. Downing que en solitario y con decisión defiende la hipótesis cínica. Lo ha hecho con muchas publicaciones<sup>54</sup>. De otra parte están varios autores pertenecientes al *Jesus Seminar*. Las diferencias entre Downing y los americanos son profundas. Divergen en todo menos en calificar a Jesús de cínico. Veamos estas diferencias.

---

48. M. O. GOULET-GAZE, “Les premiers Cyniques et la religion”: *Le Cynisme Ancien*, 142-143.

49. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas*, VI, 37, 105.

50. *Disc.* IX, 17; VII, 25; Véase G. GIANNANTONI, *Socratis*, IV, 549.

51. M. O. GOULET-CAZE, *Ib.*, 158.

52. LUCIANO DE SAMOSATA, *Demonacte*, 32.

53. B. L. MACK, *El Evangelio perdido*, 124.

54. Las dos obras más importantes son *Christ and the Cynics: Jesus and other Radical Preachers in First-century Tradition*. Sheffield 1988; *Cynics and Christian Origins*. Edinburgh 1992. Ha escrito también muchos artículos; la mayor parte están recogidos en el último libro citado.

a) Downing tiende a presentar a Jesús como un cínico judío, mientras que los americanos acentúan la ideología y cultura helenista de Jesús y de sus seguidores (Esto es más cierto de Mack y Vaage que de Crossan).

b) Downing expresamente dice que su sugerencia no elimina necesariamente la doctrina de la encarnación<sup>55</sup>. Atribuir rasgos cínicos o señalar contenidos judíos de su doctrina es indiferente respecto a lo que se afirme sobre su persona o significado.

c) La diferencia más notable aparece cuando se consideran los fundamentos de la hipótesis en Downing y en los otros. Downing parte de un estudio del cinismo, de sus representantes, de sus doctrinas, del género literario usado por ellos y constata paralelos estrechos con los escritos del N. T., particularmente con los Sinópticos. Es el cristianismo en su conjunto en su comportamiento y en su modo de pensar el que se parece a los cínicos.

Para los americanos el Jesús que se parece a los cínicos es un Jesús muy reducido, o si se quiere un sector, el más antiguo, según ellos, del cristianismo primitivo. La fuente más antigua del cristianismo es Q; descomponen esta fuente en dos estratos: Q1, o estrato más antiguo, reconstruido por ellos, es el que presenta a Jesús como sabio cínico; en este estrato no hay escatología ni apocalíptica, ni se habla del valor soteriológico de la muerte de Jesús ni se conoce su resurrección. Esta figura de Jesús, como sabio cínico, ve reafirmada su historicidad por el Evangelio de Tomás, donde también Jesús aparece como un sabio con una sabiduría no convencional. De ahí su identificación con un cínico. Acerca del cinismo se contentan con la opinión usual, que considera a los cínicos como disidentes culturales. De esta manera el primer Jesús estimado por los suyos era la figura de un sabio, figura que después se fue mitificando, llegándose a atribuirle la divinidad.

Downing rechaza abiertamente que en Q se puedan distinguir estratos por dos razones: a) Quienes defienden estratos ignoran el método de composición de las obras antiguas como si éstas fueran obra exclusiva de un autor y no de la comunidad. Los textos antiguos son proclamación más que escritos. El grupo controlaba la obra. Hoy no se suele pensar en la reacción que el público provocaría si percibía los cambios; y b) porque, como opinan muchos, no hay base suficiente para distinguir el estrato sapiencial del apocalíptico<sup>56</sup>.

Ya desde ahora se adivinan las principales dificultades que cada hipótesis va encontrar. A Downing le resultará problemático probar la semejanza de

---

55. F. G. DOWNING, *Jesus and the Threat of Freedom*. London 1987, 159.

56. F. G. DOWNING, "Word-processing in the Ancient World: the Social production and performance of Q": *JSNT* 64(1996)29-48.

los cínicos con los cristianos; ya que éstos últimos profesan doctrinas como la escatología, la cristología, los milagros de Jesús, la otra vida, etc. que será difícil o imposible de probar su presencia en los cínicos. Estas dificultades no las tienen los profesores americanos; pero en su caso el problema residirá en probar que existió ese cristianismo reducido y ese Jesús “destilado” o reconstruido con tan escasa evidencia.

#### 4. Opinión de Downing

Su tesis puede resumirse así: el amplio espectro de la filosofía popular conocida como cinismo encuentra muchos ecos en la enseñanza de Jesús, en la tradición sinóptica en particular y luego en la iglesia primitiva. Estas semejanzas no son accidentales. Jesús mismo acuñó su doctrina en aforismos de estilo cínico. Los que le siguieron continuaron su enseñanza en esta forma. Pablo predicó un cristianismo en un sentido menos cínico<sup>57</sup>. Durante el periodo patrístico a algunos cristianos no les disgustaba presentarse como semejantes a los cínicos. Algunos enemigos de la iglesia asociaron a los cristianos con los cínicos.

Acentúa las semejanzas y atenúa las diferencias. Para Downing el cinismo ofreció un modelo para presentar el mensaje de Jesús. No quiere decir que los evangelistas tomaron partes de la enseñanza cínica y se la atribuyeran a Jesús. Más bien ellos tomaron dichos de Jesús que iban en la dirección de los cínicos y lo presentaron con un *look* cínico. ¿Por qué? ¿Por estrategia *comercial*? Esto parece que pensaba en un primer momento<sup>58</sup>. Más tarde atenúa las diferencias entre Jesús y los cínicos y da un paso adelante: Jesús fue un predicador popular cínico<sup>59</sup>. El mundo helenista le proporcionó un vocabulario y un mundo de ideas que adoptó para comunicarse con los demás. No fue el primero que intentó un matrimonio entre judaísmo y helenismo. Jesús no presenta un puro judaísmo. Jesús presentó su propia versión del cinismo para responder a la predicación cínica que había en Galilea.

---

57. Ultimamente, al parecer, (véase *JBL* 117,1998,104,nota 35) Downing piensa que hay más cinismo en Pablo de lo que antes creía. Es de suponer que defienda esta opinión en el libro recientemente publicado y que no he podido leer, *Cynics, Paul and the Pauline Churches: Cynics and Christian Origins II*. London, 1998.

58. “Cynics and Christians”: *NTS* 30(1984)584-593.

59. “The Social Contexts of Jesus the Teacher: Construction or Reconstruction”: *NTS* 33(1987)439-451. Este artículo aparece también en *Cynics and christian Origins*, cap. 6.



Downing admite que no puede citarse ningún cínico que presente un modelo preciso para Jesús. Este hizo su propia selección y ofreció puntos de vista nuevos dentro de una cultura que incluye significativos elementos cínicos al mismo tiempo que muchos judíos<sup>60</sup>.

Downing cree que presentando a Jesús como cínico se le hace más moderno; un Jesús apocalíptico nos es más extraño. Esto lo expresa particularmente en un libro de carácter divulgativo<sup>61</sup>.

#### 4. 1. Argumentos

–La semejanza de contenidos doctrinales y de actitudes es el primer y más importante argumento a su favor. El libro *Christ and the Cynics* es una especie de antología de los paralelismos observados. Recorre el N. T. presentando en cada versículo o tema una amplio número de textos cínicos que a su juicio se asemejan a la frase anotada en lo alto de la página que es tomada de los evangelios y demás escritos del N.T.

–El segundo argumento es la presencia del cinismo en Galilea. Tiro y Gadara tenían escuelas cínicas. Incluso piensa que había un cinismo judío. Intenta probar que la cuarta filosofía de la que habla Flavio Josefo era cínica. Jesús pudo tener relaciones con este movimiento de liberación fundado por Judas el Galileo<sup>62</sup>.

Como sabe que durante el s. I. y durante dos siglos antes hay un silencio de las fuentes sobre personajes cínicos, Downing defiende la continuidad del cinismo aún en este periodo, asignando algunas cartas cínicas a esta época, citando los comentarios negativos sobre los cínicos de Cicerón<sup>63</sup> e indicando que Pablo denota conocer estas ideas<sup>64</sup>.

---

60. "Deeper Reflections on the Jewish Cynic Jesus": *JBL* 117(1998)103.

61. *Jesus and the Threat of Freedom*. London 1987.

62. Presentó por vez primera este argumento en "The Social Contexts of Jesus the Teacher: Construction or Reconstruction": *NTS* 33(1987)439-451. Josefo habla de esta "cuarta filosofía en *Ant. Jud.* XVIII, 23-25 (cap.1.6).

63. *Cynics and Christian Origins*, 58ss

64. Downing insiste en que Pablo usa *topoi* cínicos y que hay pruebas para admitir un cinismo popular en el s. I. ("Deeper Reflections"....: *JBL* 117(1998) 97-104. La presencia de ideas cínicas en Pablo no es ninguna prueba a favor del cinismo de Jesús.

–El tercer argumento<sup>65</sup> se basa en la forma literaria de la fuente Q. Esta sigue el modelo de las vidas de los filósofos cínicos. Los ejemplos comparables, según Downing, son el libro de VI de Diógenes Laercio y la Vida de Demonacte de Luciano de Samosata, ambas contienen apotegmas y *chrias*. Si Q tiene esta apariencia es que deliberadamente fue modelada sobre ellas. La tradición cínica, en efecto, se nos ha conservado en gran parte, aunque no exclusivamente en forma apotegmática. Es difícil traducir el término *chrias*, o dicho sentencioso o apotegma con alguna nota biográfica. Se introduce de varios modos. Los usaron las escuelas socráticas y en su seno se originaron, pero fueron los cínicos quienes más lo desarrollaron. Parece ser que el primer coleccionista de *chrias* fue Metrocles<sup>66</sup>. Al parecer este tipo de anécdotas con dichos del sabio incluidos circularon desde antiguo referidas a los siete sabios.

En este punto Downing puede apoyarse en Kloppenborg quien también había expresado la opinión de que Q es una colección de *Chrias*, aunque mejor estructurada que la Vida de Demonacte<sup>67</sup>.

–Otro argumento es el modo de actuar de Jesús: Enseña en su nombre, como hace el cínico y no como los rabinos o los profetas apoyándose en Dios o en la ley. Esta confianza en sí mismo se parece mucho a la audacia cínica. Los cínicos se presentan como maestros que junto con otros que hacen las veces de discípulos llevan una vida itinerante (al menos entre los cínicos tardíos), incluyendo hombres y mujeres. El talante de Jesús es cínico: no es nada halagador, sus parábolas subvierten las normas convencionales, repudiando la sabiduría tradicional. No obstante, la terminología es judía y el material es inequívocamente judío; los puntos de controversia y los temas con los que se enfrenta, las personas a las que se dirige pertenecen al mundo judío. Tal estado de cosas solamente se explica si la tradición arranca de Jesús que adoptó un estilo cínico como asequible a todos. La otra explicación posible, a saber, que fue la comunidad cristiana la que proporcionó a Jesús un *look* cínico no se sostiene; no se explicaría que las comunidades cristianas varias y dispersas coincidieran en hacer estos cambios en su maestro dejando el resto como judío<sup>68</sup>. Por ello, para Downing Jesús es un cínico de Galilea que crea una amalgama de elementos de las dos tradiciones (judía y pagana), comparable

---

65. “Quite Like ‘Q’: A Genre for Q: The ‘Lives of Cynic Philosophers’”: *Biblica* 69(1988)196-255. Aparece ampliado en *Cynics and Christian Origins*, cap. 5.

66. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas*, VI, 33.

67. J. KLOPPENBOR, *The Formation of Q*. Philadelphia 1987, 323-324.

68. *Cynics and Christian Origins*, 155-156.

a los Oráculos Sibilinos, 4 Esdras, 2 Bar, 4 Mac, Josefo o Filón. Jesús sería un ecléctico.

No puede decirse que esta opinión y los argumentos expuestos hayan sido recibidos con aplauso. Al contrario, sus opiniones han sido repetidas veces rebatidas<sup>69</sup>. Downing mismo resume las principales objeciones que los demás le han manifestado: la lista de paralelos, breves o largos, son superficiales; el medio social donde surgen los dos movimientos (cinismo y cristianismo) es demasiado disparatado para suponer relación alguna; numerosos supuestos paralelos cínicos son más bien estoicos; los paralelos que son cínicos provienen de un tiempo tan variado que se convierten en inútiles; cristianos posteriores criticaron a algunos cínicos y temas cínicos vehementemente; al comienzo de la era cristiana hay ausencia total de cínicos; cuando en la época imperial aparecen cínicos, suelen ser citados como residentes en Roma, Atenas, Alejandría, etc.; falta de pruebas de la existencia de cínicos en Galilea; y lo que es peor aparecen siempre en centros urbanos, cosa que cuadra bien con su naturaleza de ser un fenómeno de cultura saciada<sup>70</sup>.

En cuanto a que el género literario de la fuente Q se parezca a la vida de los filósofos cínicos se le advierte que efectivamente puede darse por sentado que existe en la antigüedad un tipo de vida de filósofo que toma la forma de colecciones de dichos o anécdotas del personaje en cuestión, pero no hay prueba alguna de que esta clase de vidas sea exclusiva de este tipo de filósofos. Por otra parte las vidas de los filósofos cínicos que aduce son del s. II d. C. (la de Luciano de Samosata) y del s. III d. C. (Diógenes Laercio); además éstas son una especie de *random collection*, es decir, no es un visible un plan ordenado; los *chrias* están sencillamente acumulados sin orden alguno<sup>71</sup>. Este no es el caso de Q que se muestra bastante bien estructurada con claras interre-

---

69. Se han manifestado en contra de Downing, entre otros, H. D. BETZ, "Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis": *JR* 74(1994)453-475; C. M. TUCKETT "A Cynic Q?": *Biblica* 70(1989)349-376; "Q and Thomas: Evidence of a Primitive "Wisdom Gospel"?": *ETL* 67(1991)346-360; ID., *Q and the History of Early Christianity: Studies in Q*. Peabody 1996, 368-391; P. R. EDDY, "Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus": *JBL* 115(1996)449-469; N. T. WRIGHT, *Christian Origins and the Question of God. Vo.II. Jesus and the Victory of God*. Minneapolis 1996,66-74; B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest, The Third Search for the Jew of Nazareth*. Downers Grove 1995.58-92.

70. F. G. DOWNING, *Cynics and Christian Origins*, 4.

71. C. M. TUCKETT, *Q and the History of early Christianity*, 380.

laciones y con unidades mayores<sup>72</sup>. Además Q no tiene marco biográfico alguno, a diferencia de las vidas de lo cínicos citados.

A sus críticos Downing ha contestado repetidas veces<sup>73</sup> y ha seguido manteniendo su opinión.

#### 4. 2. *Breve Análisis de Christ and the Cynics*

El intento del libro es aducir los textos cínicos que según él tratan los mismos temas, apuntan a las mismas conclusiones y las expresan en un lenguaje similar. A veces se muestra más categórico. Así afirma que “no sólo quiere demostrar que hay semejanzas, sino que éstas son totalmente distintivas de estos grupos, es decir, exclusivas de ambos y que no comparten con los demás” (p.1). Los cristianos debieron ser vistos *quite like Cynics*. Otras veces parece más condescendiente y moderado: “solamente espero que no se pueda discutir que *algunos cristianos primitivos y algunos predicadores paganos radicales* (vistos por otros y por ellos mismos como cínicos) debieron haber sonado igual a sus oyentes” (p. ix). (El subrayado es mío).

Desde luego el libro supone un trabajo enorme, lectura de muchas obras helenistas, atención a los párrafos significativos, comparación entre ellos, etc. Al autor se le debe agradecer este esfuerzo considerable.

La antología de textos cínicos se halla estructurada así. Comienza desgranando los textos de Q versículo por versículo y a veces, dentro del mismo versículo, los conceptos diversos si los hay. De esta manera, Q queda repartida en 80 secciones; en cada una de las cuales aporta textos cínicos que él cree paralelos a los versículos de Q. A continuación pasa a la presentación del material propio de Mt que reparte en 48 apartados, ilustrando los temas con los paralelos cínicos correspondientes. El evangelio de Mc viene a continuación repartido en 41 apartados. Downing considera a la Carta de Santiago

---

72. J. KLOPPENBORG, *Formation*, 323s. A propósito de este tema resulta interesante observar que considerar a Q como colección de *Chrias* (como hace Kloppenborg) va en contra de Vaage y Mack que hablan de Q como cínica, pues según Kloppenborg, los *chrias* en Q son característicos de Q2, más que de Q1. incluso sirve de criterio para distinguir los niveles. Ahora bien, Vaage y Mack basan la semejanza con los cínicos en Q1 (Cfr. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*, 382).

73. El libro *Cynics and christian Origins* es prácticamente un repaso a los argumentos respondiendo a las objeciones. Contesta también a las críticas de Eddy en “Deeper Reflections on the Jewish Cynic Jesus”: *JBL* 117(1998)97-104.

muy importante y rica en paralelos con los cínicos; por ello la coloca a continuación repartida en 37 epígrafes. Sorprendentemente Lucas no ofrece mucho material cínico, por lo que los temas más importantes los coloca en solo 25 apartados. Concede que el Evangelio de Juan apenas aporta nada; tampoco Pablo, para cuyo análisis Downing se limita a apoyarse en el conocido libro de Malherbe<sup>74</sup>.

Ya aquí podemos hacer una observación. Se habrá notado que los 80 temas de Q casi doblan los 48 de Mt, que es el segundo escrito que más paralelos ofrece. Los demás evangelios se distancian más aún. Q, pues, ofrece más paralelos que ningún evangelio y ello a pesar de ser más corta que cualquiera de ellos. Un buen motivo para que los miembros del *Jesus Seminar*, partidarios de un Jesús cínico se limiten solamente a Q. Los evangelios tienen, claro está, más narraciones de milagros, escatología, cristología, parábolas, controversias, historia de la pasión, apariciones, etc. Y estos temas están ausentes por lo general en los cínicos. Por lo mismo comparar a Jesús con los cínicos es primar las palabras de Jesús frente a sus actos, apreciarle como maestro más que como salvador.

Se ha dicho que el libro es como un segundo Strack-Billerbeck. A este libro se le criticaba recoger textos de los rabinos de un tiempo excesivamente amplio. Acumular textos de una lista dudosa es poco crítico. Leyéndole podía concluirse que Jesús era un rabino misnaico<sup>75</sup>. También aquí una primera ojeada impresiona y se siente uno tentado a ser favorable a la opinión del autor.

Un recuento de los índices de los textos cínicos aducidos da como resultado que los autores con mucho más citados son Dión de Prusa y Epicteto. Si se repasan los textos expresamente citados dejando a parte las citas de referencia, también sucede lo mismo: Epicteto y Dión de Prusa superan ampliamente a los demás incluso sumados todos ellos.

Una segunda particularidad debe notarse. Distingue los textos helenistas citados en tres categorías: 60 textos los presenta en griego porque coinciden “particularly significantly with the New Testament Item under consideration”; otros más numerosos los presenta en traducción inglesa en letra grande: son los que a juicio del autor se presentan “quite striking”, finalmente un

---

74. *Paul and the Popular Philosophers*. Minneapolis 1989.

75. C. A. Evans, “The Need for the ‘historical Jesus’. A Reponse to Jacob Neusner’s Review of Crossan and Meier”: *Bulletin for Biblical Research*: 4(1994) 131. Esta misma crítica se la hace A. Denaux a L. E. Vaage (JBL 115,1996,138).

grupo más numeroso se ofrecen en traducción inglesa en letra pequeña (p. xi). Esta clasificación de textos es subjetiva. El lector encontrará razones que aconsejarían otra distribución. Solamente quisiera señalar que los textos presentados en griego no ofrecen contactos literarios significativos con los textos del N.T. El lector que esté acostumbrado a los contactos literarios evangélicos o del N. T. con el A. T. se sentirá decepcionado al no observar semejanza alguna del vocabulario, aunque las ideas a veces sean parecidas.

Dejando la oportunidad de tal selección me interesa señalar que de los 60 textos aducidos en griego 22 son de Epicteto y 18 de Dión, que superan con mucho el total de los textos citados, con lo que volvemos de nuevo a notar la presencia avasalladora de estos dos autores.

Ahora bien, es sabido el problema que aquí se presenta. Dión escribe a fines del s. I y comienzos del s. II. Es además conocido que su cinismo es más estoico que otra cosa. Fue un teórico de la filosofía política preconizando un poder teocrático. En el discurso IV reconoce y respeta la organización política, que para un cínico antiguo era inaceptable. En sus diálogos “diogénicos” presenta a un Diógenes totalmente idealizado: Dión modela su figura sobre la de Diógenes. Y aunque manifiesta sus simpatías por los cínicos durante un cierto tiempo de su vida, no vivió como uno de ellos, ni siquiera durante su exilio, que fue más bien un destierro dorado y desde luego nada severo a pesar de las leyendas posteriores<sup>76</sup>.

Epicteto, por su parte, es un filósofo estoico; escribe a fines del s. I d. C. y en el primer tercio del s. II. En su obra nos ha dejado una presentación del cinismo realmente espléndida. El cínico es un apóstol, un profeta, un modelo de ascetismo en grado sublime. Diógenes el Cínico es un santón pagano<sup>77</sup>. Al mismo tiempo desprecia a los cínicos de su tiempo a quienes llama “parásitos restriega-puertas, que en nada imitan a aquellos sino acaso en soltar regüeldos, lo demás nada”<sup>78</sup>. En Nicópolis donde vivió había una comunidad cristiana (Tit 3,2; Rom 15,19); conoce a los cristianos a quienes llama “galileos”; los presenta como modelos de fortaleza frente al peligro, aunque lo atribuye a un hábito irracional<sup>79</sup>.

Ante estado de cosas, surge la duda de si es legítimo proponer el cinismo de estos dos autores mayormente como inspirador del movimiento cristiano,

---

76. DION DE PRUSA, *Discursos*. I-XI; trad. de Gaspar Morocho Gayo. Madrid 1988, 32.

77. *Disertaciones*, III, XXII.

78. *Disertaciones*, III, XXII, 80.

79. *Disertaciones*, IV, 7,6.

cuando son posteriores a él<sup>80</sup>. No olvidemos que Downing afirma que es Jesús mismo quien dio a su doctrina un contenido cínico. Esto sólo se puede afirmar si el cinismo que se elige para comparar remonta al s. I a. C. La diferencia entre el cinismo de los s. IV y III a. C. y el cinismo de la época imperial parece a todas luces evidente. Dión de Prusa pertenecía a la élite económica e intelectual, y Epicteto, aunque esclavo en su origen, por su formación y ejercicio de la filosofía alcanzó también la fama y la categoría elitista. Ambos distan mucho de confundirse con el cinismo popular que tanto interesa a Downing<sup>81</sup>.

Hay otra objeción que puede hacerse a Downing sobre el cinismo que él relaciona con el cristianismo. Es sabido que el cinismo del imperio está muy mezclado con el estoicismo. Downing es consciente de ello. Por ello usa muchas veces la terminología *Stoics-Cynics*<sup>82</sup>. Con ello justifica que en su libro cite textos de Musonio Rufo, Epicteto<sup>83</sup>, Dión de Prusa, Séneca que ante todo son estoicos.

Ahora bien, este concepto de *stoic-cynic* oscurece el cinismo creando una amalgama de ideas donde ya no se sabe lo que es cínico, estoico o simplemente ideas más generales de la cultura de entonces<sup>84</sup>.

Séneca tiene una carta interesante bajo este punto de vista. No menciona a los cínicos por su nombre, pero cualquier lector entiende que Séneca está contraponiendo dos modos de vida: el cínico y el estoico:

“Te prevengo que no tomes ciertas actitudes que llamen la atención en tu porte y en tu forma de vivir, como hacen aquellos que no desean el progreso

---

80. Un estudio de las semejanzas da como resultado que efectivamente los textos que presentan un parecido más notable con el N. T. son los textos de Epicteto y Dión. No se trata, pues, sólo de cantidad, sino de la calidad de los textos aducidos.

81. *Cynics and Christian Origins*, 58. Esta noción de *popular Cynism* es un tanto confusa. No parece que se refiera a los cínicos que llenan las calles de Alejandría y que Elio Arístides reprueba o los detestados por Juliano y Epicteto. De estos no sabemos nada. Al Cinismo lo conocemos por los textos; y estos o proceden “de dentro”, es decir de simpatizantes o comprometidos con el cinismo o de enemigos. En cualquier caso no creo que haya razones para hacer una distinción entre cinismo intelectual y cinismo popular. Downing mismo reconoce que no hay distancia cultural entre la alta y culta aristocracia y las masas, ni entre la presentación del cinismo que hallamos entre los primeros y las impresiones del mismo entre los segundos (*Ib.*, 111).

82. *Cynics and Christian Origins*, 29 y *passim*.

83. Es legítimo que cite de Epicteto, *Disertaciones*, III, XXII, pues aquí hace la presentación de la figura del cínico.

84 C. M. TUCKETT, “A Cynic Q?”: *Biblica* 10(1989)352.nota 13; L. E. VAAGE, *Galilean Upstarts. Jesus' First Followers According to Q*. Valley Forgey 1994, 11.

espiritual, sino la admiración. El porte descuidado, el cabello sin cortar, la barba un tanto desaliñada, una declarada aversión a la vajilla de plata, el jergón colocado en tierra y cualquier otra singularidad que persiga la ostentación por camino equivocado debes evitarlo<sup>85</sup>... La toga que no deslumbre de blancura, pero que tampoco esté sucia... Sigamos una vida mejor que la del vulgo, no la contraria... Esto es lo primero que garantiza la filosofía: sentido común, trato afable y sociabilidad... Por supuesto nuestro propósito es vivir conforme a la naturaleza, y va contra la naturaleza torturarse el cuerpo, desdenar el fácil aseo, buscar el desaliño y servirse de alimentos no sólo viles, sino repugnantes y groseros<sup>86</sup>.

Las fronteras entre ambos modos de vida, el estoico y el cínico están bien delimitadas, así como lo que les une: vivir conforme a la naturaleza.

Si a esta amplitud del *stoic-cynic* añadimos lo dicho anteriormente sobre la variedad del cinismo, la pregunta que surge es si el término cínico aplicado a los cristianos no resulta inútil. Downing es consciente de la dificultad<sup>87</sup>. Para salir de ella acude al concepto de “semejanzas familiares” entre los cínicos, sus prácticas y sus puntos de vista. La noción permite diferencias de opinión y de estilo de vida entre ellos. De esta manera lo propio y característico del cinismo se difumina.

Esto que para muchos es una debilidad de su hipótesis, Downing la convierte en un argumento más a su favor. Downing tiene siempre una defensa preparada. La respuesta que da a las objeciones que le pone Eddy lo prueban suficientemente. Según él, Eddy recoge un catálogo de conceptos y slogans propios de los cínicos, que bastan para distinguirlos de los cristianos. Le resulta fácil contestar que en realidad no es así. Cada cínico hace su propia selección de las tradiciones “perrunas”. Si se le argumenta que el cinismo es un fenómeno urbano, contestará que también hay algún cínico campesino. Si se le cita la actitud fría y agnóstica frente a la religión, citará a algún cínico que muestra una actitud más confiada en la divinidad<sup>88</sup>. Da la impresión de que ser cínico significa un modo de vida, el contrario y cualquier cosa que sea anti-social. De esta manera la falta de definición del cinismo debido a la escasa calidad de las fuentes dificulta la aceptación de la hipótesis.

---

85. Séneca coincide en esto con Luciano de Samosata quien critica a Peregrino por hacer las cosas por ostentación.

86. L. A. SÉNECA, *Epístolas Morales a Lucilio*, Lib. 1, Epíst. 5,1-4. Seguimos la traducción de I. Roca Meliá. Madrid, Gredos, 1986, T.I. p. 107.

87. *Cynics and Christian Origins*, 54.

88. F. G. DOWNING, “Deeper Reflections”, 97-104.



#### 4. 3. *Las diferencias entre cínicos y cristianos*

Estas han sido señaladas repetidas veces, por lo que poco nuevo cabe decir. Señalemos por otra parte, que el mismo Downing encuentra algunas diferencias. Repetidas veces llama la atención sobre la ausencia entre los cínicos de tres temas cristianos: Curaciones, exorcismos e inminencia del juicio o escatología<sup>89</sup>. En otro lugar llama a estos temas *some minor strains*<sup>90</sup>; sin duda alguna, porque aún en estos temas cree poder encontrar algunas semejanzas entre los cínicos, diciendo que posiblemente algún cínico piadoso podía esperar que Zeus curara<sup>91</sup>, y porque advierte una cierta y vaga escatología en algunas cartas cínicas (Ps. Heráclito, 5.9; Ps. Diógenes, 39) y en Epicteto (*Enquirdion* 15)<sup>92</sup>. En realidad los textos citados son muy poco significativos. El texto de Epicteto, por ejemplo, dice lo siguiente: “Siendo moderado en la comida e incluso absteniéndose, será no sólo convidado de los dioses sino su colega en el gobierno del mundo”. Si detrás del texto hubiera una escatología clara y una creencia en la vida más allá de la muerte, entonces el texto podría ser tenido en consideración, pero tal como está, el texto vale poco. Downing sabe que su interpretación no es admitida<sup>93</sup>. Por ello promete artículos futuros donde probará que la visión escatológica era común en el mediterráneo oriental<sup>94</sup>.

Otro tema reconocido como ausente del cinismo es evidentemente la Cristología<sup>95</sup>, que unida al título de Hijo del hombre y la escatología forman un complejo de múltiples ramificaciones de especial importancia para el cristianismo y que el cinismo no tiene.

A esto habría que añadir otros temas de especial relieve propios del cristianismo: Jesús no tiene interés por esa libertad radical, ni antipatía fundamental hacia las leyes sociales. Jesús no se muestra contrario a los sacrificios rituales, a las tasas religiosas y gubernamentales, al matrimonio. Es falso presentarle como un enemigo de la familia sobre la base de los dichos en que exige el odio a los padres y hermanos para seguirle a él (Lc 9,59-60; 14,26). Si fuera así, ¿cómo explicar la condena severa del divorcio, que manifestamen-

---

89. *Cynics and Christian Origins*, 141.

90. *Ib.* 164.

91. *Christ and the Cynics*, 36.

92. *Cynics and Christian Origins*, 140.

93. F. G. DOWNING, *JSNT* 64(1996) p.45, nota 63.

94. *JSNT* 55(1994) 22, nota 6.

95. *Christ and the Cynics*, 196.

te es una defensa de la mujer casada?<sup>96</sup>. Tampoco consta que practicara una vida “perruna”, sin pudor y recato<sup>97</sup>.

En las palabras de Jesús a los misioneros la confianza en Dios es esencial, igual que en el Padre Nuestro. Esto es lo que no cabe esperar de un cínico, pues los cínicos eran cualquier cosa menos religiosos. En Jesús el discípulo incluso para su subsistencia depende de Dios. Jesús atestigua una vida de dependencia e intimidad con Dios y entrega generosa a los demás de que carecen los cínicos. La gente de Q tiene claramente una forma de experiencia religiosa diferente de los cínicos. Bajo este punto de vista la hipótesis cínica puede ser una sofisticada manera de querer modernizar a Jesús<sup>98</sup>.

#### 4. 4. Las Semejanzas

Robinson<sup>99</sup> confiesa que su interés por Jesús cínico surgió al leer en L. E. Vaage el parecido entre Q 12,22-31<sup>100</sup> con Dión de Prusa. El texto de Dión es éste:

“¿No ves cómo las fieras y las aves por sí solas llevan una vida mucho más atinada que los hombres y también más gratificante, gozan de mejor salud, son más fuertes, cada una de ellas vive tanto tiempo como le es posible y, sin embargo, no tienen manos ni inteligencia humana?. Pero, en compensación de sus propias carencias, poseen el mayor de los bienes: no tienen propiedad privada”<sup>101</sup>.

Poner a los animales, a las plantas y en definitiva la naturaleza como ejemplos para el obrar humano era un tópico no sólo entre los cínicos sino también entre los estoicos<sup>102</sup>. Con razón Downing da importancia a la semejanza con el texto de la fuente Q citado<sup>103</sup>. Solamente que en el Evangelio el ejemplo se aduce para exhortar a la confianza en la providencia divina. Esta

---

96. Cfr. S. GUIJARRO OPORTO, “Reino y Familia en conflicto: una aportación al estudio del Jesús histórico”: *Estudios Bíblicos* 56(1998)507-541, espec. 538-539.

97. San Agustín considera esta desvergüenza cínica como contraria no sólo al cristianismo, sino a la misma naturaleza humana (*La Ciudad de Dios*, XIV, 20).

98. J. M. ROBINSON, “Galilean Upstarts”, 239.

99. *Ib.*, 224.

100. Como es habitual cuando citamos la fuente Q tomamos el texto de Lc.

101. DION DE PRUSA, *Discursos*. X, 16. (La traducción es de Gaspar Morocho Gaya. Madrid, Gredos, 1988, 447.

102. F. G. DOWNING (*Christ and Cynics*, 70-71) cita un texto de Musonio Rufo(xv) y otros de Epicteto.

103. *Cynics and Christian Origins*, 12-13.

idea es precisamente la que se echa de menos en el texto de Dión. Es cierto que la confianza en Dios se da en Epicteto<sup>104</sup> y Musonio Rufo, pero la idea de la providencia divina es más estoica que cínica.

Un tema común a cínicos y a cristianos es el desprecio de las riquezas. “No podéis servir a Dios y al dinero”(Lc 16, 13c) es una frase muy parecida a la que Diógenes Laercio atribuye al padre del cinismo (VI, 50): “La pasión por el dinero es la madre de todos los vicios”. La renuncia a los bienes de este mundo es quizá una de las características que ya desde antiguo se notó unía a cínicos y cristianos<sup>105</sup>. El ámbito más común de cínicos y cristianos probablemente fue la práctica de un modo de vida ascética; pero también aquí surgen en seguida las diferencias; el fin del ascetismo cínico- la felicidad- es inmanente y secular<sup>106</sup>.

Es frecuente que se cite la itinerancia como el elemento que visto desde fuera más asemejaría los cristianos a los cínicos. “No toméis nada para el camino, ni bastón, ni alforja, ni pan, ni plata; no tengáis dos túnicas cada uno” (Lc 9,3). “No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias” (Lc 10,4). Estas consignas dadas a los discípulos reflejarían el modo de vida cínico. Dejando a un lado que el texto prohíbe llevar bastón, alforja, dos cosas que precisamente constituían el atuendo típico del cínico, es claro que la austeridad y el carácter mendicante o el vivir a merced de los demás aúna a ambos modos de vida. En el evangelio el modo de vida supone y se fundamenta en el cuidado paternal de Dios; la búsqueda del reino de Dios es la riqueza mayor del seguidor de Jesús. Es dudoso, en cambio, que esta providencia divina sea el fundamentado del desprendimiento cínico. Es más bien la libertad personal lo que se busca.

Prescindiendo de si la itinerancia era tan común entre cínicos y cristianos como a veces se afirma, creemos que es conveniente recordar lo que Flavio Josefo dice de los esenios:

“No tienen una sola ciudad, sino que en todas las ciudades hay grupos numerosos de ellos. Cuando llega un miembro de la secta de otro lugar, le ofrecen sus bienes para que haga uso de ellos como si fueran propios, y se aloja en la casa de personas que nunca ha visto, como si de familiares se tratara. Por ello, viajan sin llevar encima absolutamente nada, sólo armas para defenderse de

---

104. *Disertaciones*, I, IX, 7. 9; III, XIII, 13; XXIV, 16.

105. Chr. P. JONES, “Cynisme et Sagesse Barbare”: Le Cas de Pérégrinus Proteus”: *Le Cynisme Ancien*, 310.

106. *The Cynics*, 19.

los bandidos.... no se cambian de ropa ni de calzado hasta que no están totalmente rotos... muestran una piedad peculiar con la divinidad<sup>107</sup>”.

Filón de Alejandría incide en lo mismo:

“No hay casa que sea propiedad de una persona en particular, ninguna que no sea en realidad casa de todos; pues, a parte de que habitan juntos en confraternidades, su casa está abierta también a los visitantes venidos de fuera que tienen el mismo ideal”<sup>108</sup>.

Señala también Filón de Alejandría su huida de las ciudades (76), el abandono de las riquezas y de los bienes personales (76-78.84-86), el amor a la virtud y el amor a los demás (84).

Downing dice que los cristianos de Q se parecen más a los cínicos que a los esenios, pues estos siempre podían contar con los recursos de la comunidad. Jesús y los cínicos, en cambio, no<sup>109</sup>. Pero precisamente el discurso misionero (Lc 10, 3-10) espera que los itinerantes encuentren acogida y sustento en las casas y aldeas que visitan.

A mi juicio hay otros candidatos más probables que podían ser inspiradores de la práctica cristiana: los esenios estaban más cerca y tienen la misma cultura. Los cínicos no eran los únicos que rechazaban la sociedad de consumo del S. I. También los esenios rechazaban los vestidos brillantes de los cortesanos y el consumo caro. También en Palestina habría grupos para quienes la riqueza no era señal de aprobación divina.

Recorriendo el libro se puede observar paralelos interesantes, ideas afines, coincidencias que pueden asombrar y que tiene mucha razón en señalar. Si su opinión se redujera a comparar ambos movimientos y señalar las semejanzas como se hace en la historia de las religiones, prescindiendo de un origen genealógico del cristianismo respecto del cinismo, sería todo más aceptable. Los historiadores de la filosofía y otros lo han señalado. Incluso otros ejemplos podían citarse. Epicteto<sup>110</sup> afirma que “Heracles fue proclamado hijo de Zeus y lo era, porque amaba a Dios más a que a nada”. Uno puede ver aquí una idea cristiana: la filiación divina basada en el amor. Al mismo P. Lagrange llamó la atención esta coincidencia<sup>111</sup>. Curiosamente no encuentro

---

107. *Guerra*, II, 124-126.

108. *Quod omnis probus*, 85.

109. *Cynics and Cristian Origins*, 158-159.

110. *Disertaciones*, II, XVI, 44.

111. “La Philosophie religieuse d’Epictète et le Christianisme”: *RB* 9(1912)193s.

que Downing cite este texto. Si su hipótesis se limitase a señalar ideas más o menos afines, todo sería más aceptable. Pero afirmar la dependencia genealógica del cristianismo respecto de la filosofía cínica o decir que los cristianos de Q son *quite like cynic* y luego tener que reconocer que hay profundas diferencias en temas básicos no tiene mucho sentido. Afirmar que no hay elementos *esenciales* (subrayado del autor) del Cinismo que falten entre los cristianos<sup>112</sup>, no aclara mucho las cosas. Conocida la variedad del cinismo, es obligatorio preguntarse: ¿Hay algo esencial en el modo de vida de un cínico?

Por lo demás su opinión siempre será muy problemática porque tiene que apoyarse en otra hipótesis difícil de verificar, a saber, la supuesta presencia de cínicos en Galilea

#### 4. 5. ¿Galilea helenizada?

Aunque Robinson afirme que en la hipótesis cínica la cuestión no es saber si en Galilea había cínicos, pues los partidarios de esta hipótesis no piensan en causación histórica o derivación genealógica, sino que es materia de tipología comparada<sup>113</sup>, éste no es el caso de Downing, que repetidas veces afirma que Jesús recogió su programa de varias tradiciones, entre ellas, de la cínica. La presencia del cinismo en Galilea es necesaria y por ello se esfuerza en demostrarlo.

La helenización de la Galilea ha sido y es una cuestión discutida<sup>114</sup>. Frente a la opinión anterior, M. HENGEL sostuvo que la Palestina estaba ya profundamente helenizada desde la mitad del s. II a. C. con anterioridad a los decretos de Antioco<sup>115</sup>. Esta opinión ha sido bastante general hasta los años 80, aunque otros autores se mostraron muy críticos<sup>116</sup>. Se pensaba que especialmente Galilea estaba inmersa en una cultura cosmopolita y urbana; no podía ser una isla en el océano helenista. Se suponía que debió haber una gran

---

112. *Cynics and Christian Origins*, 54.

113. J. M. ROBINSON, "Galilean Upstarts", 227.

114. En la revista *SBL 1994 Seminar Papers* se recogen varios trabajos sobre la Arqueología y la situación social y económica de Galilea.

115. *Judentum und Hellenismus. Studien zur ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* 2. Aufl. Tübingen 1973.

116. L. H. FERLDMAN, "How Much Hellenism in Jewish Palestine?": *Hebrew Union College Annual*, 57(1986)83-111. En pag.83 nota 2 menciona a otros autores que escribieron contra M. Hengel.

diferencia entre la Alta y Baja Galilea. La primera, por ser menos transitable y predominar las inscripciones arameas y hebreas, sería una zona más conservadora; la Baja Galilea, con sus centros urbanos más ligados al Oeste helenizado y con ciudades administrativas romanas, debió proporcionar influencias culturales helenizadoras a las que los pueblos como Nazaret no podían escapar<sup>117</sup>. Los partidarios de Jesús cínico suponen precisamente este panorama: la lengua griega cada vez iba conquistando más terreno como vehículo de las ideas helenistas que se propagaban a través de las escuelas, del comercio y de la política.

Sin embargo, últimamente este panorama no es aceptado. Hay muchas razones para pensar que la Galilea igual que la Judea seguían en el s. I teniendo una cultura propia y poco permeable a la civilización helenista.

En primer lugar la Galilea no estaba tan poblada como se cree. Las cifras que se han dado son exageradas. La Galilea del tiempo de Jesús no debiera superar los 150.000 habitantes. Las dos ciudades más grandes Séforis y Tiberiades, los dos centros administrativos de la región, no debían llegar entre las dos a 15.000 habitantes<sup>118</sup>. Por tanto el ambiente de la Galilea era rural en su inmensa mayoría. El hecho de que en el s. II la población siguiera aumentando demuestra que no estaba superpoblada.

Los dos centros urbanos eran evidentemente Séforis y Tiberiades, ésta desde su fundación en torno al año 26 d. C. La arqueología no es clara sobre si en la primera predominaba el elemento israelita o el pagano. La historia puede aportar estos datos<sup>119</sup>.

Se la menciona por vez primera en 103 a. C., cuando Ptolomeo Latiro, rey de Chipre, en guerra con Alejandro Janneo, conquistó varias ciudades y asedió Séforis en sábado sin poderla conquistar<sup>120</sup>. Es una prueba de su carácter israelita. Otra muestra del carácter eminentemente judío de su población fue la revuelta que prendió en la ciudad a la muerte de Herodes el año 4 a. C. La sublevación fue aplastada por el gobernador romano de Siria, Varo, siendo la ciudad destruida y sus habitantes vendidos como esclavos. No tardó Antipas en reconstruir la ciudad y sus murallas, empleando la mano de obra de las aldeas circundantes. Disponía de un palacio, acrópolis y ciudad baja y una

---

117. R. A. HORSLEY, *Archeology, History, and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis*. Valley Forge, 1996, 91.

118. R. A. HORSLEY, *Archaeology*, 45.

119. E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a. C.-135 d. C.*. Edición dir. y edit. por G. Vermes, F. Millar, M. Black. Madrid 1985, II, 235-240.; J. F. STRANGE, "Sepphoris": ABD, V. 1090-93.

120. FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades Judías*, 13, 12, 5.

zona de casas nobles; también poseía un teatro, aunque no se sabe si remonta al s. I o es posterior. Pero no se hicieron entonces otros monumentos propios de una ciudad romana, como los templos, el estadio, hipódromo, etc. Para muchos esta reconstrucción de la ciudad señaló el cambio profundo de su carácter cultural, ya que desde entonces se mostró siempre fiel a Roma. Además, como se sabe que Herodes en la administración empleó elementos no judíos, se supone lógicamente que Antipas haría igual, por lo que la cultura debió sufrir un cambio importante: comienzan a aparecer nombres latinos y griegos en los registros. Desde luego la población debió ser mixta, pero el elemento pagano nunca pasó de ser una capa fina, siendo la población judía predominante. Prueba de ello es que Flavio Josefo esperaba de los habitantes de Séforis que se portaran como verdaderos judíos<sup>121</sup>. De ninguna manera Séforis o también Tiberiades admiten comparación, por ejemplo, con Escitópolis y Cesarea en cuanto a la cultura urbana y cosmopolita<sup>122</sup>. De la atmósfera religiosa de la Galilea da buena cuenta la destrucción del palacio de Herodes Antipas en Tiberiades al comienzo de la guerra judía, simplemente porque contenía representaciones de animales<sup>123</sup>.

Sería de esperar que las ciudades fueran el factor más fuerte de helenización, pero de hecho consta que la influencia fue muy limitada. Dada la estructura política y económica, parece probable que la reacción y la resistencia pesara más que la asimilación y la aculturación. Las relaciones entre la urbe y el núcleo rural no son amistosas<sup>124</sup>. La economía era de subsistencia. Los campesinos producen lo que consumen y consumen lo que producen<sup>125</sup>. La construcción de las ciudades gravó sin duda alguna la economía de los aldeanos. Este resentimiento afloró de una manera dramática en los años 66-67<sup>126</sup>.

Difícilmente ésta puede ser la clave de la atmósfera cultural en la que pudieran florecer los cínicos que de alguna manera influyeran o proveyeran modelos para los aldeanos galileos<sup>127</sup>. De hecho no se conocen cínicos en

---

121. FLAVIO JOSEFO, *Guerra*, III, 2, 4: “(Los habitantes de Séforis) prometieron (a Vespasiano) ayudarle contra sus propios paisanos”. Cfr. S. FREYNE, *Galilee From Alexander the Great to Hadrian*. Edinburhg 1998, 123.

122. R. A. HORSLEY, *Archeology*, 59.

123. FLAVIO JOSEFO, *Vida*, 66-67.

124. R. MCMULLEN, *Roman Social Relations*. New Haven 1974, 15.

125. R. A. HORSLEY, *Archeology*, 120.

126. La opinión recogida en el Annual Meeting de la Society of Biblical Literature de 1993 fue que no tenía fundamento alguno suponer una Galilea helenizada en tiempo de Jesús.

127. R. A. HORSLEY, *Archeology*, 59.

Galilea en este periodo. Lo concede el mismo Downing<sup>128</sup>. La presencia de cínicos en Galilea es una conjetura. Sólo aparecen en Tiro y Gadara, dos ciudades helenistas fuera de Galilea. De esta última son originarios Menipo (s. III a C.), Meleagro (s. I a. C) y Enómao (s. II d. C); ninguno es del tiempo de Jesús o de Q, y vivieron y actuaron fuera de su ciudad.

Además, el cinismo era un fenómeno urbano. Se dirigían a la población en los grandes centros urbanos. De hecho los cínicos en el s. I prácticamente sólo se encuentran en Roma y Alejandría, donde los podemos observar desengachados de la alta sociedad, burlones de la aristocracia ciudadana. Su existencia supone continuo contacto con la alta sociedad, a la que continuamente provocan. A este argumento responde Downing afirmando que siendo el ideal del cínico vivir como los animales, no constreñido por las convenciones sociales, es seguro que muchos cínicos llevarían su ideal a la práctica y por tanto debieron habitar en el campo; si las noticias los sitúan exclusivamente en las ciudades es porque allí habitan los que nos transmiten las noticias de ellos<sup>129</sup>. Llevado a su extremo este argumento, tampoco las aldeas eran un sitio adecuado para ellos; su lugar mejor sería vivir aislados en el campo. Pero precisamente los cínicos nunca fueron ermitaños.

Hay además una razón poderosa que hace improbable que el cinismo floreciera en Palestina. Los cínicos son fruto de una cultura asentada, ya que van contra las convenciones, desafiando y burlándose de la cultura convencional. Esto encaja mejor en una cultura convencional ya larga. Pero resulta que la cultura judía y romano-helenista eran relativamente nuevas en Galilea<sup>130</sup>. Sin duda eran tradicionales las costumbres y formas de vivir de las aldeas, pero éstas ya estaban amenazadas por las nuevas formas culturales que se estaban introduciendo. En ningún caso hay el "humus" suficiente para que el cinismo tuviera éxito.

El intento de Downing<sup>131</sup> de asociar los cínicos a la cuarta Filosofía de la que habla Flavio Josefo<sup>132</sup> es un intento fallido. Lo único que les unía era el concepto de libertad. Pero no se conoce un cínico comprometido en la política<sup>133</sup>. La profunda motivación religiosa de la cuarta filosofía, al decir de Flavio Josefo, no se compadece con el escepticismo de los cínicos.

---

128. "Deeper Reflections": *JBL* 117(1998)101.

129. F. G. DOWNING, *Cynics and Christian Origins*, 82s.

130. R. A. HORSLEY, *Archeology*, 179.

131. *Cynics and Christian Origins*, 153.

132. *Antig. Jud.* 18,4-10; *Guerra*, 2, 118.

133. C. M. TUCKETT, "A Cynic Q": *Biblica* 70(1989)357-8.



Un buen medio de penetración de la cultura helenista debería haber sido la educación escolar; pero la educación era un privilegio sólo de los hijos de los más ricos. El griego fue ciertamente usado incluso entre la gente baja; pero esto no significaba mayor riesgo para la conservación de la cultura religiosa tradicional, pues es totalmente improbable que los campesinos supieran leer<sup>134</sup>. El arameo permaneció como lengua más comúnmente hablada por la mayoría de la población.

Por otra parte el saber griego, e incluso la aceptación de la cultura griega, no significaba necesariamente abandono de la religión y modo de vida judía. Un importante detalle debe mencionarse en este contexto. En 2 Mac 4,11 se dice que un tal Juan, padre de Eupólemo, fue el judío que negoció la paz con Antioco III cuando la Palestina pasó a depender de los Seléucidas a raíz de la batalla de Panias en 200 a. C. Evidentemente debía saber griego. Su hijo Eupólemo fue uno de los enviados a Roma por Judas Macabeo para negociar el tratado de amistad del 161 a. C. Otro de los enviados fue Jasón de Cirene. No sabemos si Eupólemo sabía latín. Lo cierto es que probablemente<sup>135</sup> escribió una obra sobre los Reyes de Judea en torno a los años 158 a. C. Sin duda era un personaje ilustrado, incluso helenista, pero se puso de lado de los Macabeos y luchó contra los “helenistas”, es decir los partidarios de la helenización de la Palestina. Lo mismo debe decirse de Jasón de Cirene, cuya obra en cinco volúmenes fue resumida por el autor del 2 de Mac. Es claro, pues que el aprendizaje del griego e incluso la asimilación de la cultura griega, no lleva consigo un abandono de la religión y modo de vida tradicional.

Según una anécdota rabínica atribuida a Enómao, filósofo cínico y amigo del rabí R. Meir, los judíos pudieron resistir a la influencia de los gentiles, porque en sus escuelas y sinagogas los niños judíos continuaron aprendiendo la Tora<sup>136</sup>.

A favor de la penetración del helenismo y del cinismo en Palestina se suele aducir los *progimnasmata* o manuales para la educación que constaban

---

134. R. A. HORSLEY, *Archeology*, 158.

135. No es segura la identificación del Eupólemo, autor de la historia, con el Eupólemo embajador de Judas Macabeo. Cfr. L. H. FELDMAN “How Much Hellenism in Jewish Palestine?: *Hebrey Union College Annual* 57(1986)96-97.

136. S. FREYNE, *Galilee. From Alexander the Great to Hadrian. 323 BCE to 135 CE*. 2nd ed. Edinburgh, 143. La anécdota es muy dudosa. No consta la existencia de sinagogas hasta el año 200 d. C. O mejor dicho, no está claro si las sinagogas tenían las finalidades civiles y religiosas que más tarde se les atribuye y si eran edificios. Sobre esto véase H. A. Mckay, “Ancient Synagogues: The Continuing Dialectic Between Two major Views”: *Currents in Research: Biblical Studies*, 6 (1998) 103-142. Lo que parece claro es que la sinagoga no es

de antologías de autores helenos entre los cuales figuraba Diógenes<sup>137</sup>. Esta es la razón por la que los escritores conocen las anécdotas de Diógenes<sup>138</sup>. Hay que notar que esto era para una escuela superior y para la educación pagana<sup>139</sup>. Afirma Downing que si en Galilea alguien quería aprender griego tendría que conocer la tradición cínica; esto es ir más allá de la evidencia.

El tema de la educación de Palestina es muy delicado. La primera vez que se menciona una escuela es Sir 51, 23, que ciertamente no es una escuela abierta a todos, sino sumamente elitista. Según la tradición judía Josué ben Gamla, Sumo Sacerdote (ca. 63-65 d. C.) nombró maestros en cada provincia y en cada aldea para que fueran allí niños de seis a siete años<sup>140</sup>. ¿Es reforma, o es inicio del sistema escolar? En torno a la era cristiana, parece que las escuelas están atestiguadas en la sociedad judía, especialmente en la capital: “Había 480 sinagogas en Jerusalén y cada una tenía una *bet-sefer* y una *bet-talmud*, la primera para la S. Escritura, la segunda para la Mishna<sup>141</sup>. Pero no hay que imaginarse ni que fuera una escuela obligatoria ni que fuera un lugar donde se pudieran transmitir ideas cínicas o simplemente pertenecientes a la filosofía pagana. El fundamento de toda la enseñanza era el estudio del sagrado texto; la escuela debía conducir a los hombres al conocimiento de la religión, lengua e historia del pueblo. No era su deber enseñar las ciencias profanas<sup>142</sup>. Por tanto la educación en Palestina tiene un interés bien distinto y desde luego era inaccesible para los aldeanos de la baja Galilea.

En definitiva parece que se puede afirmar que la Galilea no estaba tan helenizada como los partidarios del Jesús cínico suponen. Las creencias del judaísmo: La alianza con Dios, Israel como tierra sagrada, Ley y templo eran ideas vivas. De lo contrario no se entiende las rebeliones y guerras contra los dominadores extranjeros. Tiene razón L. H. Feldman cuando afirma que no debería preguntarse cuánto y en qué medida el helenismo penetró en Pales-

---

imitación de la escuela helenista, sino de la escuela egipcia ligada al templo.

137. Anécdotas de Diógenes aparecen en textos escolares. Cfr. COLLART, *Le Papyrus Bouriant*. Paris, 1926, 23-24.

138. La lista de autores que las conocen es numerosa. Véase H. Kusch, “Diogenes von Sinope”: *RAC*, III, 1066.

139. Cfr. S. BONNER, *Education in Ancient Rome from the Elder Cato to the Younger Pliny*. Berkeley 1977, 250-76.

140. b. B. Bat., 21a.

141. y. Meg. 3, 1.

142. Cfr. P. BLOMENCAMP, “Erziehung”: *RAC* VI, 520.

tina, sino cómo los judíos resistieron<sup>143</sup>. La atmósfera que los partidarios del Jesús cínico suponen es improbable. Debe recordarse que el cinismo fue una filosofía helenista antireligiosa que se centraba en la autosuficiencia, libertad de la ley y práctica de toda suerte de conductas desvergonzadas transgrediendo las normas de la comunidad. Tales cosas violaban los más elementales puntos de vista de un judío.

### 5. *El cinismo de Jesús en el ámbito del Jesus Seminar*

El cinismo atribuido a Jesús en los ambientes americanos del *Jesus Seminar* tiene fundamentos diferentes al indicado por Downing. Tres son los autores que más se han significado, aunque el número de partidarios sigue creciendo.

Según J. M. Robinson fue durante la primavera de 1986, estando en Claremont cuando Leif E. Vaage, Ron Cameron y Burton Mack llegaron a la conclusión de que Jesús fue un sabio cínico<sup>144</sup>. En pocos años las publicaciones se sucedieron proponiendo la hipótesis con variantes importantes<sup>145</sup>. Como entre los favorables al *Jesus Seminar* y por consiguiente a Jesús cínico predominan los investigadores procedentes de Claremont (donde enseña J. M. Robinson) y de Harvard (donde enseña H. Koester), se ha llegado a hablar de la *Harvard-Claremont Connection*<sup>146</sup>. Ultimamente estos dos profesores se distancian cada vez más de las conclusiones a las que han llegado sus discípulos.

Conviene señalar algunos supuestos importantes que todos comparten:

1) La tesis de Kloppenborg sobre la división de Q en tres estratos y el hallazgo<sup>147</sup> de que el estrato más antiguo de Q (Q1) no tiene nada de escatológico ni de apocalíptico sino sapiencial ha sido heurísticamente fundamental.

---

143. "How Much Hellenism in Jewish Palestine?", 111.

144. J. M. ROBINSON, "Galilean Upstarts", 223.

145. Suele citarse como el primer trabajo la disertación inédita de L. E. VAAGE, *Q: the Ethos and Ethics of an Itinerant Intelligence*. 1987; R. CAMERON, "What Have You Come Out to See?: Characterizations of Joh and Jesus in the Gospels": *Semeia* 49 (1990) 35-69; B. L. MACK, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*. Minneapolis 1988; ID., *El Evangelio perdido. El Documento Q*. Barcelona 1993. Este libro es una versión más popular del extenso libro anterior; L. E. VAAGE, *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q*. Valley Forge 1994.

146. W. FARMER, *Gospel of Jesus: the Pastoral Relevance of the Synoptic Problem*. Louisville 1994. 163.

147. R. W. FUNK dice que el descubrimiento de un Jesús sapiencial no escatológico fue para los miembros del *Jesus Seminar* una sorpresa (*Honest to Jesus, Jesus for New Millennium*. New York 1996, 145).

2) El gran aprecio del Evangelio de Tomás con su doctrina sapiencial y no escatológica es el otro punto de apoyo de la hipótesis. De esta manera Q1 y Tomás, consideradas fuentes antiquísimas, se sostienen mutuamente para alcanzar según ellos un Jesús más original.

3) Estos estratos más antiguos de la tradición de Jesús: Q1, aforismos premarcanos (B. L. Mack) y primer estrato de Tomás revelan un Jesús cuyo estilo y contenido de enseñanza son representativos del cinismo antiguo.

4) La Baja Galilea de entonces- incluyendo a Séforis- poseía una cultura helenizada, y así proveía el lugar idóneo para que Jesús entrara en contacto con la filosofía cínica.

5) El método sociológico suplanta el método histórico. Se aplican las leyes universales de la formación de un grupo social. La investigación sobre un Jesús histórico es suplantada por una investigación de los factores sociales en juego en la iglesia primitiva. Cuando se entienden los factores, la idea mítica del cristianismo primitivo acerca de Jesús y la misma idea de que el cristianismo arranca de una persona única y singular histórica es un mito del cristianismo primitivo que puede explicarse sociológicamente. Prácticamente no es que Jesús haya creado un grupo social con fines sociales, más bien las cuestiones sociales de ciertos grupos crearon a Jesús<sup>148</sup>.

6) El cristianismo primitivo desde luego fue activo en promocionar y exponer sus puntos de vista, al igual que sus semejantes los filósofos cínicos. Pero no les movía ningún motivo misionero. No tenían una misión para Israel y menos aún para el mundo. Los cristianos de Q se entendieron como los cínicos al decir de Epicteto “enviados por los dioses” para proponer otra escala de valores y su “atajo” hacia la felicidad.

#### 6. L. E. Vaage<sup>149</sup>

Ha sido uno de los primeros promotores de la opinión cínica. Comparte con sus colegas americanos muchas ideas, como hemos señalado antes. Pero tiene puntos de vista propios que pasamos a exponer.

---

148. G. A. BOYD, *Cynic Sage or Son of God*. Wheaton 1995, 58.

149. Q: *the Ethos and ethics of an Itinerant Intelligence*. Diss. Claremont 1987: ID. *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q*. Valley Forgey 1994. Esta obra recoge lo más importante de su disertación inédita.

### 6. 1. Q1

En primer lugar Vaage<sup>150</sup> no propone derivar Q del cinismo. Evita así una dificultad: tener que dedicarse a cuestiones históricas sobre si la Galilea estaba helenizada o era posible el cinismo en la situación social de esta región. Jesús y Q no necesitan haber visto u oído a un cínico. La cuestión es más de religión comparada, de analogía. Entre los diversos tipos y estilos de vida, ¿a cuál se asemeja más el cristianismo primitivo? Propiamente no se trata de si la comunidad de Q fue cínica, sino más bien si ella se parece a los cínicos por su *ethos*, ideología, modelo social de identificación. Su opinión es así más sencilla, lo que supone una ventaja.

Tanto Vaage como B. L. Mack ya no insisten tanto en el itinerancia como característica de Q, aspecto que asemejaría esta comunidad a los cínicos. Ambos se fijan más en la crítica social y contracultural, en el *ethos* riguroso y exigente. Esta postura crítica y desarraigada es la que manifiesta su carácter cínico. Pero las diferencias vienen a continuación. Mientras que B. L. Mack extiende su análisis a toda la fuente Q, Vaage se limita a Q1, o mejor a una reconstrucción particular suya de esta fuente.

Vaage fundamentalmente sigue la estratificación de Q expuesta por J. Kloppenborg<sup>151</sup> y aceptada mayormente por todos los miembros del *Jesus Seminar*. Pero se distancia de él atribuyendo a Q1 los siguientes textos 7,24-26.28a.33-34; 11,14-20.39-48.52; 13,18-21 que Kloppenborg colocaba en Q2. Por el contrario, contra la opinión de Kloppenborg Lc 10,2.7b son asignados a Q2. En un apéndice da las razones de estos cambios en los que no nos interesa ahora entrar.

### 6. 2. El grupo Q1

Una vez delimitado el estrato más primitivo de Q, comenta no todos los textos, sino los más significativos para su objetivo, que no es otro que buscar la identidad social del grupo, es decir, el *ethos* original, el contorno cultural y el estilo de vida de la comunidad de Q1.

---

150. *Galilean Upstarts*, 10-11.

151. *The Formation of Q*. Philadelphia 1987.

A este fin considera esencial el análisis de las instrucciones misioneras de Lc 10,3-6.9-11.16. En ellas encuentra un estilo de vida muy parecido a los cínicos grecorromanos. Son más semejantes a ellos que a cualquier otro grupo. Si es claro que no son idénticos, es también verdad que las diferencias son menores. Se ve obligado a hacer esta salvedad, porque al lado de ideas y mandatos cínicos, como conciencia de ser enviados y temor a encontrar oposición, prohibición del dinero y de sandalias, hay otros que no se casan bien con lo que sabemos de los cínicos, a saber, la prohibición de la alforja y el bastón (dos atributos de la imagen típica del cínico) y el no saludar a nadie por el camino. Si en este caso, cree salir airoso señalando que al fin al cabo es un estereotipo cínico que permite excepciones, más difícil lo tiene con Q10, 9, donde se afirma la unión entre milagro y anuncio de la venida del reino. Esta unión entre curación<sup>152</sup> y reino de Dios le causa problemas, pues entre los cínicos la ausencia de milagros es evidente. Se atreve a citar a Menedemo<sup>153</sup>, que el mismo Downing<sup>154</sup> cree que se debe atribuir a la maravillosa y calenturienta imaginación del protagonista, como el mismo Diógenes da entender. No tiene sentido afirmar “que con Menedemo y su taumaturgia llegó el reino al menos de un dios”<sup>155</sup>, pues Diógenes Laercio no menciona ni el reino ni a ningún dios al igual que en los dos textos de Luciano citados por Vaage.

Esta renuncia a todas las posesiones y a los bienes de la civilización suponía para los cínicos tener que practicar la mendicidad, que la ejercitaban militantemente, denunciando de este modo la esclavitud de la vida social y urbana. Los cristianos de la fuente Q también esperan hospitalidad y como los cínicos se presentan como modelos de un estilo de vida más satisfactorio. Como agentes del reino de Dios iban de casa en casa y de aldea en aldea y, a cambio de la hospitalidad, les proporcionaban los beneficios de una sabiduría superior que se conceptualiza con la expresión “reino de Dios”.

En un segundo capítulo examina el precepto de amar a los enemigos y las siguientes instrucciones de presentar la otra mejilla, dar la capa al que te pide el manto, etc. También aquí le interesa dibujar el cuadro del estilo de vida del grupo. Estos mandatos son entendidos por Vaage en sentido egoísta. Citando textos de Diógenes, Epicteto y Dión de Prusa afirma que no se trata de una

---

152. L.VAAGE (*Galilean Upstarts*, 156,n. 120) traduce el término *asthenes* por “débil”. No obstante, no excluye que se trate de enfermos; si hace esta traducción es porque el término tiene un significado más amplio en la antigua filosofía moral.

153. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas*, VI,102.

154. *Christ and the Cynics*, 36.

155. L.E. VAAGE, *Galilean Upstarts*, 35.

ética altruista ni de interés por el bien ajeno. La recomendación no intenta que el enemigo se haga amigo. Al contrario se trata de una estrategia puesta en marcha por quien se encuentra en peligro. No son manifestaciones de amor sino astucia hábil para sobrevivir, “haciéndose el muerto” como los animales. Al ser estrategia, carece de principios y por ello no impide que la próxima vez se responda al enemigo dándole su merecido. La astucia egoísta típica del cínico para evitar las desaprobaciones sociales, frecuentemente violentas, le sirve de marco para interpretar mandatos aparentemente tan altruistas. Evidentemente el grupo Q1 no es tan bueno como parece, a juicio de Vaage. Y como piensa que “los discípulos originales de Jesús en Galilea presumiblemente pensaban que eran meros seguidores de su líder”<sup>156</sup>, Jesús mismo queda salpicado.

El grupo Q ha manifestado su ideología con la expresión “Reino de Dios”, que ocurre siete veces en Q1. Estos dichos del reino de Dios dibujan el modo de vida que llevan las personas de Q. Reino de Dios expresa el sentido de valor absoluto de su *ethos*. No simboliza la supremacía de Dios o su gobierno; el reino de Dios, como en los cínicos, expresa la revalorización del propio comportamiento. Como es común entre los miembros del *Jesus Seminar*, el reino de Dios no tiene nada de escatológico ni supone horizonte alguno más allá del presente. Lc 6,20b declara que el reino de Dios es del pobre, es decir, es feliz. Lo que se afirma es una inversión de valores, o dicho de otro modo, que una vida sin poder político y sin riquezas no es una desgracia, sino una auténtica felicidad. Frente a la idea común, los cínicos pensaban que la riqueza causa inquietudes; solamente la pobreza aproxima a la imperturbable felicidad. Reino de Dios es sencillamente la *eudaimonia* cínica, el cambio de comprensión: convertir la adversidad en alegría<sup>157</sup>. La petición “venga tu reino” se explica por la siguiente petición sobre el pan cotidiano. Para el pobre grupo de Q desprovisto de todo, esperar que la fortuna de los cuervos y de los lirios del campo fuera la suya podía llamarse reino de Dios; de este modo la expresión reino de Dios es pura retórica, un modo efectivo de subrayar la propia convicción y surge de la reflexión de reforzar el cambio de valores sociales que se quiere propagar.

---

156. L. E. VAAGE, *Galilean Upstarts*, 39.

157. Vaage no se da cuenta que en la segunda y tercera bienaventuranza se dice que los que *tienen hambre serán saciados* y los que *lloran se reirán*. Por tanto se les promete

### 6. 3. *El Jesús de L. E. Vaage*

Hasta ahora se ha tratado del grupo de Q, de su *ethos* y de su ideología, pero ¿qué decir de Jesús? A esto dedica Vaage el último capítulo en el que comenta textos que considera como recuerdos que los miembros de Q conservan de sus fundadores, Juan y Jesús.

El primer texto es Lc 7,33-34: “Porque vino Juan que no comía ni bebía y decís: tiene un demonio. Vino el Hijo del Hombre que come y bebe y decís: he ahí un hombre comilón y borracho, amigo de publicanos y pecadores”.

Contra J. Kloppenborg que asignaba estos versículos a Q2, Vaage cree que pertenecen a Q1, porque aquí y en 7,24b-26.28a se da la misma importancia a Juan que a Jesús. El resto de los vv. habla de diferencias entre los dos.

Juan es presentado como un asceta y endemoniado. Esta caracterización es bastante común para calificar a los cínicos, conocidos por su vida ascética; en cuanto a lo de endemoniado Vaage no se olvida de recordar que Diógenes fue considerado por Platón como un “Sócrates enloquecido”<sup>158</sup>. Contrariamente a la usual presentación de Juan como profeta o como beduino, Vaage lo clasifica como cínico. La dieta sobre todo le identifica.

La caracterización de Jesús es bien distinta. Era un “party animal”<sup>159</sup>, amante de la crápula y de la francachela, borracho notorio en tal forma que fue recordado por esta característica. Viviendo tan a lo grande, se entiende que diga a los pobres y hambrientos que no hay que preocuparse de la comida y del vestido<sup>160</sup>. Como además se le recuerda en compañía con personas nada respetables, la imagen que aflora de la más antigua tradición es la de una especie de personaje cachondo, rebelde y amante de la jarana; sería el James Dean de los años 30 de la Galilea del S.I<sup>161</sup>. Por supuesto Vaage considera esta calificación de Jesús como fiel a la realidad.

---

inversión de su situación. Como la primera es paralela, reino de Dios debe significar también inversión de situación y no solo un cambio de manera de pensar.

158. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas*, VI, 52.

159. Los miembros del *Jesus Seminar* piensan lo mismo: “The Fellows agreed broadly that these characterizations fit what otherwise know of John and Jesus”. Cfr. R. W. FUNK-R. W. HOOVER, AND THE JESUS SEMINAR, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*. New York 1993, 303.

160. J. M. ROBINSON nota con humor que el Jesús de Vaage haría el papel de la reina María Antonieta, quien, oyendo que el populacho se quejaba de la falta de pan, sugería que bien podían comer pasteles. Véase, “Galilean Upstarts”, 237.

161. L. E. VAAGE, *Galilean Upstarts*, 88-89.



A este cuadro otros textos añaden rasgos nuevos, con lo que a juicio de Vaage, el texto anterior no debe considerarse como una caricatura o una calumnia falsa. Véase sino, Lc 9,57-58:

“Uno le dijo: te seguiré a donde vayas. Y Jesús le dijo: Las zorras tienen guaridas y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del Hombre no tiene donde reclinar la cabeza”.

El dicho no tiene otra explicación que ésta: Jesús llevaba una vida de perro callejero. Cuadra bien con el dicho anterior. Una persona comilona y borracha termina durmiendo allí donde la noche le pillaba. Decididamente Jesús era incorregible.

Falta aún otro rasgo que anota Lc 9,59-60:

“Otro le dijo: Déjame ir primero a enterrar a mi padre. Le respondió: Sígueme, deja que los muertos entierren a sus muertos”.

Es difícil imaginar algo más subversivo e injurioso hacia la sociedad de entonces. El entierro es el momento más señalado para demostrar la piedad filial. Ignorarlo sólo revela una gran indecencia, propio de sinvergüenzas. Como confirmación de lo dicho debe leerse Lc 14,26:

“Si alguien no odia a su padre y a su madre, no puede ser discípulo mío”.

El dicho comulga perfectamente con el anterior y manifiesta el carácter repugnante del que lo afirmó.

Por el contrario Juan aparece en 7,24b-26 como un personaje más serio, no es una caña agitada por el viento ni un afeminado de los que pululan por los palacios reales, ni siquiera el término profeta le califica suficientemente; es “más que profeta”, es un cínico que se ha enfrentado agriamente a la cultura reinante. En Q1 no aparece como un predicador de penitencia o reformador de la tradición religiosa de Israel, sino como un crítico social valiente de la corte y de las costumbres disolutas al estilo de los mejores cínicos.

Los dichos referentes a Jesús tienen una coherencia perfecta. Y dibujan una especie de personaje impío, en términos socráticos un tábano social (*social gad-fly*), continuamente picando e irritando la piel de las costumbres y valores convencionales, un personaje marginal, habituado a pasar la noche allí donde cae, escasamente religioso<sup>162</sup>.

---

162. *Galilean Upstarts*, 102. CH. M. Tuckett (“On the Stratification of Q. A Response”: *Semeia* 55, 1992, 220) quiere que Vaage explique cómo si para Q1 Jesús era un desgraciado borracho, Q2 le convierte en figura escatológica y divina.

En otro artículo<sup>163</sup> donde estudia los textos en lo que ocurre la expresión “Hijo del Hombre”, nota que sólo dos pertenecen a Q, a saber 7,34 y 9,58, dos textos citados anteriormente y repite al juicio sobre Jesús expresado antes, no sabiendo explicar por qué a este tipo se le llamó Hijo del Hombre<sup>164</sup>. Parece sencillamente que la expresión fue un tosco *deus ex machina* empleado por los primeros seguidores galileos de Jesús para imaginar su propia salvación como grupo, no sabiendo aparentemente qué otra cosa se podía hacer.

Encuentra que puede parecer extraño que el Hijo del Hombre en 7,34 sea presentado como persona licenciosa y luego en 9,58 se aluda a sus costumbres austeras en el dormir. Hoy nos puede parecer una contradicción; pero en la antigüedad, no. Diógenes es presentado como pasándolo mal y al mismo tiempo acostumbraba a comer ingentes cantidades de comida y bebida, si él no las pagaba<sup>165</sup>.

A nosotros sí nos parece extraño que Juan un asceta riguroso, alimentándose escasamente con algunos vegetales y agua, sea presentado como cínico, y sea también calificado como cínico Jesús que era un tipo jaranero entregado a los placeres de la buena mesa. Se dirá que era cínico de otra especie desde luego. Yo quiero ver aquí una demostración gráfica de lo confuso que es el cinismo. El calificativo vale para un roto y para un descosido. Ocurre aquí lo que con la lengua árabe, de la que se suele decir que una palabra significa una cosa, la contraria y cualquier cosa relacionada con el sexo. Dos platónicos o aristotélicos pueden portarse en su vida de diferente manera mientras profesan la misma filosofía. Tratándose del cinismo esto es más embarazoso, ya que se entiende como un modo de vida.

#### 6. 4. “Las vidas de Jesús más grandiosas han sido escritas con odio”<sup>166</sup>

Es muy probable que Vaage haya leído esta frase. A lo mejor quiere hacerla realidad en su caso. De todas maneras está claro que su libro no respira ninguna simpatía por Jesús. A J. M. Robinson le parece tan mal esta siniestra enemistad hacia Jesús, que piensa que de esta manera Vaage desacredita la seria tarea que el *Jesus Seminar* ha emprendido<sup>167</sup>. Yo no estoy segu-

163. “The Son of Man Sayings in Q: Stratigraphical Location and Significance”: *Semeia* 55(1992)103-129.

164. *Ib.* 125.

165. *Ib.* 125.

166. A. SCHWEITZER, *Investigaciones sobre la vida de Jesús*. Valencia 1990, 54.

167. “Galilean Upstarts”, 240.

ro que el *Jesus Seminar* tenga mucho que reprocharle a Vaage por presentar a Jesús como un alcohólico, pues ya hemos señalado anteriormente que está de acuerdo con esa caracterización. Que el *Jesus Seminar* imprima en gris Q 7,33-34<sup>168</sup>, en rosa 9,58.60 y 14, 26 y en negro 14, 27, mientras que Vaage los asigne a Q1, no tiene mayor importancia, cuando expresamente se afirma que reflejan bien la imagen de Jesús.

Más acertado está J. M. Robinson cuando reprocha a Vaage no ver que en 7, 33-34 se hacen dos presentaciones paralelas de Juan y Jesús introducidas ambas en forma de cita.

“Porque ha venido Juan el Bautista que no comía ni bebía vino  
y *decís*: Demonio tiene.

Ha venido el Hijo del hombre que come y bebe,  
y *decís*: ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores”.

Evidentemente los cristianos de Q no se identifican como seguidores de un borracho y no están de acuerdo con ninguna de las dos afirmaciones; por eso las ponen en boca de los adversarios de Q. Es muy libre Vaage de estar de acuerdo con los enemigos de Jesús, pero tendrá que explicar por qué un borracho tuvo seguidores entusiastas que se sintieron obligados a continuar su labor con un modo de vida austero, tan contrario al de su maestro. Lo que los seguidores de Q atribuyen a Jesús (basta una ojeada ligera a la fuente) dista a todas luces de esa figura desaprensiva y sinvergüenza. Por el contrario es perfectamente normal que la sociedad contemporánea tratara de desacreditar a Jesús y a fe que lo hizo no sólo en esta ocasión sino también en su labor milagrera (Q 11,14ss).

La prohibición de llevar provisiones (Q 10,4) por parte de una persona que banqueteara no significa que Jesús fuera un desaprensivo, sino que es una muestra de la confianza en Dios que le movía. Esta confianza en Dios es precisamente lo que no tenían los cínicos y que no advierte Vaage.

La obtención de esta imagen de Jesús ha sido obtenida entendiendo los textos de una manera curiosa. Veamos, por ejemplo, Q9, 58:

“Las zorras tiene guarida y las aves del cielo lugar de reposo; pero el hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza”.

---

168. J. Kloppenborg atribuye estos vv. a Q2 porque cree ver en ellos una aplicación e interpretación de Q 7,31-32, y porque aparece la hostilidad propia del estrato redaccional.

Hemos visto que Vaage entiende este texto literalmente. Jesús dormía en la calle donde la noche le cogía.

Ahora bien el carácter metafórico e hiperbólico del dicho es innegable. No tiene sentido decir que Jesús no tenía lugar dónde dormir; podía tener al menos el mismo o parecido lugar que las zorras y los pájaros. Tiene sentido el dicho si se considera a la luz de 10,5ss donde se exhorta a los discípulos a procurar ser recibidos en sus casas por los compañeros en la fe<sup>169</sup>. Parecida interpretación debe hacerse de Q 9,59: “Déjame ir primero a enterrar a mi padre”. Le respondió: “Deja que los muertos entierren a sus muertos”. Como claramente indica el adverbio “primero” se trata de prioridades. Jesús invita al quebrantamiento de las normas más relevantes de piedad. La prioridad para Jesús reside en otra parte. Es tan innegable el carácter hiperbólico de este dicho como el del anterior. Por eso se han colocado juntos. Sería un error sacar de aquí o de Q 14,26s que la característica de los seguidores de Jesús y de Jesús mismo era un *ethos* antifamiliar propio de desarraigados y sin hogar. No debe olvidarse de que la itinerancia de la que hablan las instrucciones misioneras, siempre se trata de una itinerancia menor, puesto que las aldeas de Galilea se encuentran todas a poco kms.<sup>170</sup>.

El traslado de Jesús al mundo cultural grecorromano, concretamente cínico, en Vaage tiene por resultado presentar a Jesús, hábil estratega, calculador frente a la hostilidad, astuto que no invierte gratis nada. Esta figura ha sido obtenida prescindiendo de contenidos importantes de Q1: confianza en Dios, oración, amor a los demás, cercanía a los pobres, recuperación de las víctimas, trato frecuente con los marginados por la sociedad, etc.

### 7. B. L. Mack<sup>171</sup>

Aunque califica de cínico a Jesús, este tema es bastante marginal en Mack. Su Jesús es un cínico borroso y oscuro, tan oculto tras los diferentes

---

169. J. SCHRÖTER, *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas* (WMANT 76). Neukirchen 1997, 154-158.

170. Cada vez se da menos importancia a la itinerancia en Q. Se muestra contrario R. A. HORSLEY (*Sociology of Jesus Movement*. 2 ed. New York 1994, 117); J. Kloppenborg no le da importancia (“The Sayings Gospel Q: Recent Opinion on the People Behind the Document”: *Currents in Research: Biblical Studies*, 1(1993)22).

171. B. L. MACK, *A Myth of Innocence: Mark and Christian origins*. Philadelphia 1988; ID., *El Evangelio perdido*. Barcelona 1994.

grupos cristianos que apenas tiene importancia. Lo que a Mack interesa es la emergencia del cristianismo y la mitificación desarrollada reflejo de los cambios sociales experimentados; y como su disposición hacia el Evangelio y su influencia en el mundo occidental es muy negativa, el libro es un alegato en todo regla contra el cristianismo y su influencia en el Occidente.

Define su libro como ensayo<sup>172</sup>; con ello se quiere decir ordinariamente que el autor se abandona a intuiciones y a hacer grandes construcciones sin someterse a la penosa tarea de probar las afirmaciones. Y efectivamente el lector lo advertirá rápidamente.

Su opinión sobre los orígenes del cristianismo se fundamenta en teorías que es preciso tener en cuenta para entender sus conclusiones.

Mack es “deconstruccionista derridiano”. Para Derrida hay que partir de los textos y abandonar la idea de libros. Los textos son anónimos, artificiales; hay que abrirse al texto, no privilegiar la voz (la metafísica de la presencia), sino la escritura, la tesis. Hay que romper el libro para poner al desnudo la superficie del texto. Deben abandonarse los tipos de lecturas tradicionales, que en general se limitan a repetir el texto y a buscar cosas que van más allá del texto (intención del autor, contexto social, destinatarios, significados trascendentales, etc.). Para él “no hay fuera-texto”. No hay más que escritura, significados substitutivos que se encadenan y no hacen presente lo real. La deconstrucción consiste en invertir el proceso con el que ha sido construido el texto, desmontarle mediante la *diferancia*, individuar las oposiciones, desenmascararlas, e invertir la jerarquía. No hay coexistencia pacífica sino jerarquización violenta.

Es sabido que el método redaccional intenta sorprender el sentido de un texto fijándose en aquellas partes atribuibles al último redactor. Este autor ha usado materiales anteriores que ya tenían su sentido. Averiguar el sentido de estas formas literarias era el objetivo de la crítica formal. Precisamente la *diferancia*, la *diferancia* en términos derridianos es el objetivo de la lectura deconstruccionista que consiste en imaginar un método que combina la crítica formal y redaccional de una manera más sofisticada. No va a fijarse exclusivamente en las unidades dispares incluidas en el texto, ni tampoco en la coherencia y unidad del texto, sino en la tensión, en el juego violento entre los dos polos. Los evangelistas luchan por imponer su voz sobre las unidades y al mismo tiempo las unidades se resisten a ser silenciadas en la obra. Así cambia el paradigma. No debemos imaginar que las tradiciones orales se juntan y son

---

172. *A Myth*, xiii.

asimiladas en los textos, sino que nos debemos fijar en cómo estas tradiciones dejan su firma en las obras. El texto habla con voces contrapuestas en amplia desarmonía, señalando la presencia de otros. En el movimiento entre integración y desintegración emerge la *diferancia*<sup>173</sup>.

Otro tema importante en Mack es la idea de mito y mitología y el papel sociológico que juega en los grupos y comunidades. En este tema depende de la aproximación cultural-antropológica de la religión de J. Z. Smith. Se ha sentido impactado por lo que ha encontrado en este autor sobre la idea de mito religioso y el ritual como racionalización mítica de la formación social de un grupo. Mitos y rituales son siempre resoluciones de conflictos y tratan de la identificación de un grupo dentro de una comunidad. Los mitos determinan qué es un grupo, qué conducta es apropiada, quién manda y quién no, qué valores hay que establecer y cuáles no. Todo el libro de *Myth of Innocence* ha sido construido desde esta perspectiva. El mismo dice que la J. Z. Smith y su teoría de la religión informa la posición del libro. Para Smith, lo que llamamos religión es un modo social de pensar sobre la identidad y la actividad de un grupo<sup>174</sup>. La formación social y la identidad no son parte de la religión, son la religión. Por lo tanto, las creencias religiosas, los símbolos y los ritos no son realmente lo que parecen, únicamente son modos de pensar acerca de las prácticas sociales. Lo que en realidad hacen es establecer la identidad social. “Los evangelios no son historias... son mitos que reivindican para sí ser historias”<sup>175</sup>. La única historia contenida en los evangelios es la historia de la creación de la comunidad y sus conflictos.

(Continuará)

C. MIELGO  
*Estudio Teológico Agustiniiano*  
Valladolid

---

173. D. SEELEY, *Deconstructing the New Testament*. Leiden 1994, 16-19.

174. *A Myth*, 20, nota 9.

175. B.L. MACK, “Innocent Transgressor: Jesus in Early Christian Myth and History”: *Semeia* 33(1985) 155.



## Estructura de la Regla de San Agustín (VIII) <sup>1</sup>

### 4.7. *El salmo 37*

El salmo 37 <sup>2</sup> es uno de los siete salmos penitenciales. Contiene la exposición cronológica de las fases de un conocido proceso humano, con una dimensión teológica y espiritual: pecado, enfermedad sufrida, sentida como castigo de Dios, efectos sociales en amigos y enemigos, confesión del pecado y súplica de auxilio. Entra en el género literario que lleva por nombre «oración del enfermo arrepentido» <sup>3</sup>.

#### 4.7.1. La Enarratio in psalmum 37 <sup>4</sup>

Como ya indicamos en nuestro anterior artículo <sup>5</sup>, el presente texto no figuraba en el elenco de los que en su momento señalamos como objeto de nuestro análisis <sup>6</sup>. Entonces aún no habíamos percibido su interés para nuestro estudio. Pero una lectura detenida y atenta nos ha advertido de su utilidad para entender la estructura de la Regla de san Agustín <sup>7</sup>. En efecto, la división que el santo hace del salmo nos pone en la órbita de ideas que creemos sostienen estructuralmente la Regla.

---

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

2. Según los LXX y la Vulgata, no según la Biblia hebrea en la que aparece con el número 38.

3. L. ALONSO SCHÖKEL- C.CARNITI, *Salmos I*. Estella 1992, p. 568.

4. En adelante, en. *Ps. 37*. Al número añadiremos la página del vol 38 del CC.

5. Cf. *Estructura (VII)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) p.540.

6. Cf. *Estructura (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) p. 5.

7. Ya dice el santo, aunque en otro contexto, que cuanto más penetrantemente mira uno, tanto más ve (*De ciu. Dei* 16,23: PL 41,500).



#### 4.7.2. La enarratio in psalmum 37 y la exégesis prosopológica

La exégesis prosopológica constituye una de las claves de la interpretación agustiniana de los salmos en general. Es uno de los legados que la exégesis cristiana recibió de la antigüedad clásica. Utilizada en la exposición de los textos de Homero y de Platón, fue practicada por los Padres de la Iglesia ya desde san Justino. Aplicado el método a los salmos, trata de identificar los diversos interlocutores que intervienen en el diálogo. Por ejemplo, si el Tú divino presente en ellos es el Padre o el Hijo, o quién es el que propiamente pronuncia el salmo, o si habla en nombre propio o en el de otra persona, etc.<sup>8</sup>. En este contexto se entiende la praxis agustiniana de interpretar los salmos como oración del *totus Christus*<sup>9</sup>.

La *en. Ps. 37* es uno de los textos donde aparece más diáfano el uso de dicho método por el obispo de Hipona. Su interpretación es poco lineal, pues se producen continuos cambios de perspectiva, aunque manteniendo siempre la atribución al *totus Christus* como único sujeto. El contenido del versículo 4, una confesión de los pecados (*Non est pax ossibus meis a facie peccatorum meorum*), le lleva a la necesidad de entenderlo como palabra de Cristo en nombre de su cuerpo, aquí identificado con Adán y la humanidad<sup>10</sup>. La enfermedad ulteriormente descrita (vv. 4-11) la atribuye directamente a Adán, a la humanidad, al hombre que ya vive en el cuerpo de Cristo, a la vez que ve cumplidos en la pasión de Cristo el abandono por parte de los amigos y el acoso de parte de los enemigos (vv. 12-16). Mas como Cristo, en atención a su cuerpo, quiso que fueran suyos nuestros pecados, así también nosotros, en atención a nuestra cabeza, queremos que sean nuestros sus sufrimientos. Con las palabras siguientes del salmo, que hablan de tropiezos (v. 17), de culpa y pecado (v. 19), cambia de nuevo de perspectiva al interpretarlas como pronunciadas por la Cabeza en atención a la debilidad de su Cuerpo. Perspectiva que varía todavía una vez más a propósito de los lamentos sobre el mal sufrido y la ignominiosa condena (v. 21), que refiere a Cristo sufriente hablando en

---

8. M. FIEDROWICZ, *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins «Enarrationes in Psalmos»*, Herder Freiburg in Breisgan 1997, p. 238-239.

9. M.J. RONDEAU, *Les Commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles) I y II*, Roma 1982-1985.

10. «Quaeri solet cuius sit uox; et aliqui accipiunt Christi, propter quaedam quae hic dicuntur de passione Christi, ad quae paulo post uenimus, et nos agnoscemus quia de passione Christi dicuntur. Sed: *Non est pax ossibus meis a facie peccatorum meorum*, quomodo diceret qui nullum peccatum habebat? Coarctat nos ergo intelligendi necessitas ad cognoscendum tanquam plenum et totum Christum, id est, caput et corpus...» (*en. Ps. 37,6: 386*).

nombre propio, y del grito de ayuda *No me abandones, Señor Dios mío* (v. 22), que lo ve pronunciado en nombre del pecador alejado de Dios <sup>11</sup>.

Tenemos, pues, a Cristo que habla en nombre de Adán (confesión de los pecados); a Adán directamente, aunque ya integrado en Cristo (descripción de la enfermedad), a Cristo en persona (abandono y acoso), Cristo Cabeza en atención a la debilidad de su cuerpo (tropiezos, culpa y pecado), Cristo sufriente en nombre propio (lamentos sobre el mal sufrido e ignominiosa condena) y en nombre del pecador (grito de ayuda).

#### 4.7.4. Estructura de en. Ps. 37.

Visto ya quién habla en el salmo y en nombre de quién, pasemos a la estructura conforme a la cual organiza los diversos sufrimientos. El predicador se expresa de la siguiente manera:

En efecto, algunos sufrimientos le llegan (al hombre) de su propia realidad personal; otros, en cambio, le llegan de fuera; esto es, de aquellos entre quienes vive. Sufre los males inherentes a su persona y se ve obligado a sufrir también los males ajenos. Esto da razón de aquellas dos frases: *Límpiame de mis (pecados) ocultos, y ahorra a tu siervo los ajenos* (Sal 18,13-14) <sup>12</sup>.

Dos son, pues, la fuentes de los males: la propia realidad personal –así hemos traducido el *ex se intrinsecus*– y otra exterior (*forinsecus*), es decir, los demás. Aunque los males a que se refiere son de carácter «físico», son inseparables del mal moral, del pecado, su causa. De ahí la cita de Sal 18.

A su vez, a propósito del comentario del versículo 8 del salmo (*porque mi alma está llena de «ilusiones» y mi carne no conoce la salud*), leemos con anterioridad:

Así, pues, donde se da el hombre entero, hay alma y hay carne. El alma está llena de «ilusiones», la carne carece de salud. ¿Queda alguna fuente de alegría? ¿No conviene, acaso, que vivamos en la tristeza? *Todo el día caminaba*

---

11. M. FIEDROWICZ, *Psalmus vox totius Christi*, p. 351.

12. «Patitur enim ex se intrinsecus, forinsecus autem ex eis inter quos uiuit: patitur mala sua, cogitur pati et aliena. Inde sunt illae duae uoces: *Ab occultis meis munda me, Domine, et ab alienis parce seruo tuo*» (en. Ps. 37,16 CC 38,393).

*entristecido* (Sal 37,7). Sintámonos tristes hasta que nuestra alma se despoje de las «ilusiones» y nuestro cuerpo se revista de salud <sup>13</sup>.

El presente texto ha de entenderse como explicitación de algo que el anterior presentaba de modo sintético. Si aquel hablaba genéricamente de sufrimientos que provienen de la propia realidad personal, el presente establece una ulterior distinción: los que provienen del cuerpo (carne), la falta de salud, y los que provienen del alma, las abundantes «ilusiones» que en ella encuentran cobijo <sup>14</sup>.

Si unimos ambos textos es posible establecer una estructura en la que el santo integra los diversos males sufridos por el hombre. Es la siguiente:

N<sup>os</sup> 4-10 (vv.4-7): males personales (cuerpo): *Mi carne no conoce la salud* (v. 4).

N<sup>os</sup> 11-15 (vv. 8-11): males personales (alma): *Mi alma está repleta de «ilusiones»* (v. 8).

N<sup>os</sup> 16-27 (vv. 12-22): «males ajenos» *Mis amigos y mis parientes se me acercaron y se plantaron contra mí* (v. 12).

Otorgando a cada grupo una denominación, podemos hablar de «unidad segunda», «unidad primera» y «unidad tercera» respectivamente, para ser fieles a la terminología usada en los artículos anteriores. Como, por otra parte, cada una de estas unidades consta de dos momentos, uno en el que propiamente expone los males y otro en el que presenta la referencia cristológica de los mismos, designamos a cada uno de estos momentos como «sección B» y «sección C» respectivamente.

Pero el lector habrá advertido que en esta estructura faltan los n<sup>os</sup> 1-4 de la *enarratio*, correspondientes a los vv. 1-3 del salmo, y el n<sup>o</sup> 28, correspon-

---

13. «*Quoniam anima mea completa est illusionibus, et non est sanitas in carne mea. Vbi ergo est totus homo, anima et caro est. Anima completa est illusionibus, caro sanitatem non habet: quid remanet unde sit laetitia? Nonne oportet ut contristetur? Tota die contristatus ambulabam. Tristitia nobis sit, donec et anima nostra exuatur illusionibus, et corpus nostrum induatur sanitate. Illa enim est uera sanitas, quae est immortalitas*» (en. Ps. 37,11: 389). «... et forte dolores quos hic necesse est pati, et animi et corporis, ipsas dicit sagittas» (en. Ps. 37,5: 385).

14. Esta sección la concluye formalmente san Agustín con el n<sup>o</sup> 15. Le pone término con las siguientes palabras: «Haec patitur homo intus, ibi secum, in seipso, et seipsum, de nemine ad neminem praeter se; haec sibi ipse poena sua esse meruit, quidquid superius enumeravit» (en. Ps. 37,15: 393).

diente al v. 23. De los cuatro números iniciales, el primero tiene puro valor de introducción, mientras que los otros tres son ya propiamente comentario del salmo y su contenido central se resume en la idea del «sábado». En lógica con ello, al n° 1 lo podemos considerar como prólogo, y a los tres restantes como «sección A». A su vez, el n° 28 describe la «salud» que Dios aportará al cristiano en los tiempos escatológicos. Podemos considerarlo como epílogo.

Brevemente se puede presentar como estructura de *en. Ps. 37* la siguiente:

- a) Prólogo.
  - Sección A.
  - Sección B (unidad segunda, primera y tercera).
  - Sección C (unidad segunda, primera y tercera).
- b) Epílogo.

Como se puede percibir a simple vista las divergencias estructurales respecto de la que venimos ofreciendo para la Regla son mínimas, comparadas con las convergencias. Aquellas se reducen al hecho de que, como iremos viendo a continuación, las secciones B y C aparecen integradas dentro de cada unidad, y al orden entre las dos primeras unidades, que no se corresponden tal cual, sino que aparecen intercambiadas.

Pero todo continente –y una estructura es un continente– puede llenarse con diversos contenidos. Por ello, una vez percibida la identidad fundamental de estructura entre la *en. Ps. 37* y la Regla, procede examinar también los contenidos y ver si se da idéntica coincidencia. En un primer momento nos limitamos a llenar de contenido la estructura de *en. Ps. 37*. Sólo después estableceremos la comparación con la Regla.

#### 4.7.3.1. Prólogo (n° 1)

No comenta ningún versículo del salmo. Agustín se limita a establecer la relación entre el salmo, que había sido leído como salmo responsorial en la liturgia, y la escena de la cananea (Mt 15,21-28), lectura evangélica del día <sup>15</sup>.

---

15. El predicador menciona sólo el v. 19 (*Iniquitatem meam ego pronuntio et curam geram pro peccato meo*) del salmo, que había hecho de estribillo cantado, y el versillo 26 del relato evangélico (*Non est bonum, panem filiorum mittere canibus*).

Como suele ser habitual en él, reclama la atención de los oyentes, y pide la presencia del Señor en el corazón del predicador y de los fieles.

#### 4.7.3.2. Sección A (vv. 1-3; nos 2-4)

Como tantas otras veces, el predicador descubre en el título del salmo la clave para su interpretación. El título es el siguiente: *Salmo de David, para recuerdo del sábado* (v. 1). En busca de una interpretación histórica, no encuentra en la vida del salmista ningún acontecimiento a que pueda referirse el texto. El sábado era institución que había que celebrar, no que recordar<sup>16</sup>. Al no encontrar interpretación que se ajuste con la historia, busca la espiritual: «¿Qué significa este recordar el sábado, hermanos míos?»<sup>17</sup>. A su parecer, el sentido sólo cabe deducirlo de las características de dicho sábado tal como aparecen en el salmo: un sábado que se recuerda entre sollozos y llanto, indicadores sí de miseria, pero también del anhelo de la felicidad futura, en la línea de las bienaventuranzas<sup>18</sup>. ¿Quién es ese que así llora? El predicador expresa el deseo de que sean todos los allí presentes, porque el sábado por el que se solloza y gime no es otra cosa que el descanso eterno<sup>19</sup>.

El obispo de Hipona no olvida que el estribillo cantado expresaba cierta preocupación a causa del propio pecado. Tal preocupación, que oculta un temor, aparece referida en el segundo versículo del salmo: *Señor, no me arguyas cuando estés indignado, ni me enmiendes cuando estés airado*<sup>20</sup>. Palabras a las que da un sentido escatológico, vinculándolas a la escena del juicio final.

16. «... et inter bona quae de illo nobis nota sunt per scripturas, non inuenimus eum aliquando recordatum sabbatum... Obseruandum ergo erat, non sic recordandum» (en. Ps. 37 2: 383).

17. «Quid sibi uult ista recordatio sabbati, fratres mei?» (en. Ps. 37,2: 383).

18. «Quod est hoc sabbatum? Cum gemitu enim recordatur. Et cum psalmus legeretur, audistis, et modo cum relexerimus, audietis quantus sit maeror, quantus gemitus, quantus fletus, quae miseria. Sed felix est, qui sic miser est. Vnde et Dominus in euangelio beatos appellauit quosdam lugentes (cf. Mt 5,5)» (en. Ps. 37,2: 382).

19. «Talem ergo et hic accipiamus sabbatum recordantem, nescio quem lugentem; et utinam nos simus ipse nescio quis! Est enim quidam dolens, gemens, lugens, recordans sabbatum. Sabbatum, requies est» (en. Ps. 37,2: 383).

20. «Ipse itaque inquietudinem quam patiebatur, narrat et commendat Deo, nescio quid grauius timens quam erat ubi erat. Nam quia in malo est, aperte dicit, nec interprete opus est, nec suspicione, nec coniectura; in quo malo sit non dubitatur ex eius uerbis, nec opus est ut quaeramus, sed ut quod dicit intellegamus. Et nisi peius aliquid timeret, quam erat illud quo tenebatur, non sic inciperet: *Domine, ne in indignatione tua arguas me neque in ira tua emendes me*» (en. Ps. 37,3: 383).

La preocupación a que alude el salmista consiste, pues, en el temor a ser condenado a las penas eternas <sup>21</sup>. El pedir a Dios que no le arguya cuando esté indignado o que no le enmiende cuanto esté airado, lo interpreta nuestro exégeta como la súplica del «salmista» <sup>22</sup> de que no se le aumenten los males que ya sufre, vistos como dardos lanzados por Dios, y que enumera a continuación en actitud confesante <sup>23</sup>.

#### 4.7.3.3. *Las distintas unidades (vv. 4-27; nos 5-27)*

En atención a las características de la *enarratio*, en lugar de tomar como punto de partida la sección y, dentro de ella, examinar las distintas unidades, procederemos en sentido inverso: tomamos como punto de partida las unidades y, dentro de ellas, contemplamos lo referente a las secciones B y C.

##### 4.7.3.3.1.1. «Unidad segunda», sección B: *Males del cuerpo (descripción y causas)*.

El santo toma pie de la primera parte del versículo cuarto del salmo: *Mi carne no conoce la salud*. No piensa aquí en las enfermedades concretas que pueda sufrir una persona en un momento determinado de su vida, sino en la enfermedad que va unida a la misma condición humana. De forma genérica la describe en estos términos:

---

21. «Nam utique arguet eos quibus dicit: *Esuriui, et non dedistis mihi manducare; sitiui, et non potastis me* et cetera quae ibi prosequens, quamdam inhumanitatem et sterilitatem increpitat malis ad sinistram constitutis, quibus dicitur: *Ite in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius* (Mt 25,41-42). Haec iste graviora formidans, excepta uita ista, in cuius malis plangit et gemit, rogat et dicit: *Domine, ne in indignatione tua arguas me neque in ira tua emendes me*» (en. Ps. 37 3: 383-384).

22. Cf. lo dicho antes sobre la exégesis prosopológica.

23. «Tamquam dicens Deo: Quoniam iam ista quae patior multa sunt, magna sunt, quaeso ut sufficiant. Et incipit illa enumerare satisfaciens Deo, offerens illa quae patitur, ne peiora patiatur: *Quoniam sagittae tuae infixae sunt mihi et confirmasti super me manum tuam*» (en. Ps. 37,4: 384).

Llevamos, de hecho, un cuerpo mortal..., repleto de tentaciones, lleno de afanes, sujeto a dolores corporales, sometido a la indigencia, mutable, débil hasta cuando está sano, justamente porque su salud no es plena <sup>24</sup>.

Pero la fenomenología de esa falta de salud la descubre en tres dolencias concretas: el hambre, la sed y el cansancio o fatiga:

Sientes hambre; la sed lleva a la muerte si no se la satisface. En efecto, el alimento es la medicación contra (la enfermedad de)l hambre, la bebida es la medicación para la sed, y el sueño la medicación para el cansancio. Suspende dicha medicación y mira si no matan los males que existen. Si, retirados dichos medicamentos, no aparece la enfermedad, he ahí la salud. Si, por el contrario, aún tienes algo que te puede conducir a la muerte si no comes, no presumas de salud; espera, más bien, gimiendo la redención del cuerpo <sup>25</sup>.

Ante esta realidad, quienes debidamente hacen uso de su inteligencia y quienes se recuerdan del «sábado» comprenden que no es propiamente salud lo que en esta vida recibe tal nombre <sup>26</sup>. Más que salud es enfermedad. Pero no es salud sólo comparada con otra más plena, la que se poseerá en el descanso eterno, en el que el cuerpo corruptible se revestirá de incorrupción y el cuerpo mortal se revestirá de inmortalidad <sup>27</sup>.

El versículo cuarto, además de indicar en qué consisten esos dardos clavados por Dios en la carne humana (*Mi carne no conoce la salud*), señala la causa de los mismos: la ira, la venganza divina <sup>28</sup>. Ira que tiene su origen en el

---

24. «Etenim portamus corpus mortale..., plenum tentationibus, plenum sollicitudinibus, obnoxium doloribus corporalibus, obnoxium indigentibus, mutabile, languidum et cum sanum est, quia utique nondum plene sanum» (*en. Ps. 37,5: 384-385*).

25. «Esuries, sitis interficit, si subuentum non fuerit. Medicamentum enim famis est cibus, et medicamentum sitis est potus, et medicamentum fatigationis est somnus. Detrahe ista medicamenta, uide si non interficiunt illa quae existunt. Si sepositis istis non sunt morbi, est sanitas. Si autem habes aliquid quod te possit interficere, nisi manducaueris; noli gloriari de sanitate, sed gemens expecta redemptionem corporis tui» (*en. Ps. 37,5:385*).

26. «Nam unde dicebat: *Non est sanitas in carne mea*, nisi quia ista quae huius uitae dicitur sanitas, bene intellegendibus et sabbatum recordantibus non est utique sanitas?» (*en. Ps. 37,5: 385*).

27. «... et ipsa recordatio sabbati, et nondum retentio, facit me nondum gaudere, et agnoscere nec sanitatem esse in ipsa carne, neque dici debere, cum comparo istam sanitatem illi sanitati quam habeo in requie sempiterna, ubi corruptibile hoc induet incorruptionem, et mortale hoc induet immortalitatem; et uideo quia in illius sanitatis comparatione, ista sanitas morbus est» (*en. Ps. 37,5: 386*).

28. «*Non est sanitas in carne mea a uultu irae tuae*. Iam haec dicebat quae hic patiebatur; et tamen hoc iam de ira Domini, quia et de uindicta Domini... Unde ergo sagittae infi-

pecado de Adán: a él se debe, en efecto, la mortalidad que sufre el hombre, causa, a su vez, de todos los males que le afligen <sup>29</sup>. Por eso habla de enfermedad «natural» <sup>30</sup>.

La segunda parte del mismo versículo cuarto abunda en el relato de las dolencias: *Mis huesos desconocen la paz a causa de mis pecados*. Pero, en vez de detenerse en ellas, el exégeta emprende otro camino: averiguar si tales palabras han de atribuirse a la Cabeza o al Cuerpo, dentro de la doctrina del *totus Christus*, cuya importancia como clave agustiniana de lectura de los salmos ya hemos señalado. El nuevo camino lo abandona pronto para volver al anterior, el de las dolencias que sufre en hombre, mas para introducir otro factor: el de la justicia de Dios o, visto desde la otra vertiente, el de la responsabilidad del hombre.

Si la primera parte del versículo cuarto señalaba que la causa de las dolencias estaba en la ira de Dios (*a uultu irae tuae*), la segunda atribuye al hombre la responsabilidad (*a facie peccatorum meorum*). Esta precisión del texto sálmico permite al santo afirmar la absoluta justicia del proceder de Dios, la legitimidad de su ira, pues detrás de ella está el pecado del hombre <sup>31</sup>. Esta responsabilidad la explicita aún más en el versículo quinto: *Porque mis iniquidades irguieron mi cabeza, como una pesada carga gravaban sobre mí*. Antepone la causa, la propia iniquidad que tiene por padre al orgullo; le sigue el efecto, la pesada carga de la enfermedad <sup>32</sup>.

---

xae? Ipsam poenam, ipsam uindictam, et forte dolores quos hic necesse est pati, et animi et corporis, ipsas dicit sagittas» (en. Ps. 37,5: 384-385).

29. «De qua uindicta? Quam exceptit de Adam. Non enim in illum non est uindicatum, aut frustra dixerat Deus: *Morte morieris* (Gen 2,17); aut aliquid patimur in ista uita, nisi ex illa morte quam meruimus primo peccato» (en. Ps. 37,5: 384).

30. «Iste naturalis quidam morbus est, quia natura nobis facta est poena ex uindicta. Primo homini quod erat poena, natura nobis est. Vnde dicit Apostolus: *Fuimus et nos natura filii irae, sicut et ceteri* (Ef. 2,5). *Natura filii irae*, hoc est, portantes uindictam» (en. Ps. 37,5: 385).

31. «Sed fortasse iniuste tibi Deus iratus est, o Adam, o genus humanum, iniuste iratus est Deus! Quia dixisti iam agnoscens ipsam poenam tuam, iam in corpore Christi constitutus homo: *Non est sanitas in carne mea a uultu irae tuae*. Expone iustitiam irae Dei; ne te excusare uidearis, illum accusare. Sequere, et dic unde ira Domini. *Non est sanitas in carne mea a uultu irae tuae; non est pax ossibus meis*. Repetiuit id quod dixit: *Non est sanitas in carne mea*; hoc est enim: *non est pax ossibus meis*. Non autem repetiuit: *a uultu irae tuae*, sed causam dixit irae Dei: *non est pax*, inquit, *ossibus meis a facie peccatorum meorum*» (en. Ps. 37,7: 387-388).

32. «*Quoniam iniquitates meae sustulerunt caput meum, sicut fascis grauis gravatae sunt super me*. Et hic causam praemisit, et efectum subiecit; quid unde contigerit dixit: *Iniquitates meae sustulerunt caput meum*. Nemo enim superbus nisi iniquus, cui sustollitur caput. Sursum tollitur, qui erigit caput aduersum Deum... Ille qui prior noluit audire praeceptum,



La enfermedad por su propia naturaleza acarrea degeneración. El versículo sexto destapa precisamente la degeneración de los males causados por el orgullo: *Mis heridas se llenaron de podredumbre y exhalan un olor fétido*. Desde el ámbito físico, de común experiencia, es fácil al predicador pasar al moral, a la fetidez de los pecados, que percibirá toda alma que tenga sano el sentido del olfato del alma<sup>33</sup>. Es el punto más distante de la reflexión del predicador, guiado por el texto del salmo que comenta. Partió de la «natural» enfermedad humana; la causa de la misma le condujo a hablar del pecado del hombre cuyo origen fue el orgullo que, al no ser cortado a tiempo, llevó los miembros enfermos a la putrefacción y a la enfermedad<sup>34</sup>. Mas, para la fe cristiana, la putrefacción y la fetidez no tienen la última palabra. A pesar de que el cadáver de Lázaro ya olía mal por haberse producido la muerte cuatro días antes, Jesús le resucitó, hizo desaparecer la fetidez y le devolvió la salud<sup>35</sup>.

Antes de seguir adelante, es preciso retroceder un poco. El exégeta ha interpretado los dardos del versículo tercero (*porque tus dardos se han clavado en mí y has puesto tu mano sobre mí*) en el sentido expuesto: las dolencias que sufre todo hombre. Pero a esa interpretación añadió otra, consistente en ver los dardos como símbolo de las palabras de Dios:

No obstante, también solemos ver en los dardos las palabras de Dios. Pero, si fueron ellas las que nos golpearon, ¿podría él (el salmista) sentir tal dolor? Las palabras de Dios, en cuanto equiparadas a dardos, encienden el amor, no provocan dolor. O ¿acaso habla así porque hasta el mismo amor no puede existir sin dolor? En efecto, es de necesidad que cause dolor aquello que amamos y no poseemos. Pues quien posee el objeto de su amor ama, pero sin sen-

---

sustulit iniquitas ipsius caput aduersus Deum. Et quia iniquitates sustulerunt caput eius, quid illi fecit Deus? *Sicut fascis grauis grauatae sunt super me*. Leuitatis est erigere caput, quasi nihil portat qui erigit caput. Quia ergo leue est quod potest erigi, accipit pondus unde possit comprimi. Conuertitur enim labor eius in caput eius, et iniquitas eius in uerticem eius descendit» (en. Ps. 37,8: 388).

33. «*Computruerunt et putuerunt liuores mei*. Iam qui liuores habet, non est sanus. Adde quia ipsi liuores computruerunt et putuerunt. Vnde putuerunt? Quia computruerunt. Iam quomodo hic explicetur in uita humana quis hoc non nouit? Habeat quis sanum olfactum animae, sentit quomodo puteant peccata» (en. Ps. 37,9: 388).

34. San Agustín quiere decir, sin duda, que la condición enfermiza del hombre le mantiene y agrava el pecado, causa, a su vez, de dicha situación.

35. En el texto no hay ninguna referencia a dicha escena del evangelio de Juan (Jn 11,1-44), pero juzgamos probable que Agustín pensara en ella. A ese respecto puede ser de interés leer la interpretación moral que el santo hace de las tres resurrecciones que, según los evangelios, realizó Jesús (cf. s. 139 A: PLS 2,499-501; 98,3,3-7,7: PL 38,592-595; 128,12.14: PL 38,720).

tir dolor; en cambio, como dije, quien ama y aún no posee el objeto de su amor, es inevitable que gima en su dolor. He aquí la razón de las palabras, puestas en boca de la Iglesia, esposa de Cristo, en el Cantar de los cantares: *Porque estoy herida de amor* (Cant 2,5; 5,8). Dijo que estaba herida de amor. Amaba, en efecto, algo que aún no poseía y el no poseerlo aún le causaba dolor <sup>36</sup>.

Esta interpretación no es nueva en él <sup>37</sup>. Tampoco le aparta del tema de la enfermedad. Efectivamente el santo sigue hablando de herida y de dolor. La diferencia está en la naturaleza de la herida: es la del amor. Aquí no se trata de amor humano, sino divino, puesto que los dardos que lo encienden son palabras divinas. Pero no deja de ser significativo que el santo asocie los dos males, el puramente físico y el psicológico del amor <sup>38</sup>. Tanto uno como otro reclaman curación.

#### 4.7.3.3.1.2. «Unidad segunda», sección C: Males del cuerpo (referencia cristológica).

Un olor desagradable sugiere, por contraste, otro olor grato. El mal olor de los pecados orienta el pensamiento del predicador hacia el buen olor de Cristo de que habla san Pablo en su segunda carta a los Corintios:

A esta fetidez de los pecados era contrario aquel olor del que dice el Apóstol: *Somos para Dios el buen olor de Cristo en todo lugar, en aquellos que se*

---

36. «Solemus tamen et uerba Dei sagittas accipere; sed numquid ab his posset iste sic dolere se percuti? Verba Dei tamquam sagittae excitant amorem, non dolorem. An quia et ipse amor non potest esse sine dolore? Quidquid enim amamus et non habemus, necesse est ut doleamus. Nam ille et amat et non dolet, qui habet quod amat; qui autem amat, ut dixi, et nondum habet quod amat, necesse est ut in dolore gemat. Inde illud in persona ecclesiae sponsa Christi in Cantico canticorum: *Quoniam uulnerata caritate ego sum* (Cant 2,5; 5,8). Vulnerata se dicit caritate: amabat enim quiddam, et nondum tenebat; dolebat quia nondum habebat» (en. Ps. 37,5: 385-386).

37. cf. En. Ps. 119,5 CC 40,1781; también 7,14; 44,16 CC 38,45-46,504; 54,24; 76,20 CC 39,674,1064; 126,9; 127,2; 139,14 CC 40,1863-1864, 1868-1869,2021-2022; conf. 9,2,3 CC 27,134.

38. Aunque es un mal, el dolor tiene siempre una función positiva que Agustín se encarga de poner de relieve: delata la enfermedad e impulsa a buscar la curación: «Ergo si dolebat, uulnerata erat; sed hoc uulnus ad ueram sanitatem rapiebat. Qui hoc uulnere non fuerit uulneratus, ad ueram sanitatem non potest peruenire. Numquid ergo uulneratus semper erit in uulnere?» (en. Ps. 37,5: 386).

*salvan* (2 Cor 2,15). Pero, ¿de dónde dimana eso, sino de la esperanza? ¿De dónde, sino del recuerdo del sábado? Una cosa, en efecto, lloramos en esta vida, otra aceptamos que tendrá lugar en aquella otra. Lo que se llora hiede; lo que se prevé para el futuro exhala buen olor. Por tanto, si no existiese un olor de tales características que nos invitase, nunca nos acordaríamos del sábado <sup>39</sup>.

El texto reclama un poco de atención. El predicador contrapone a la fetidez de los pecados el buen olor de Cristo. El buen olor de Cristo en cuanto presente en el hombre, pero no en cualquiera, sino en aquel que se salva <sup>40</sup>. El mismo hombre que es portador del mal olor lo es también del bueno. Si el mal olor proviene del pecado, el bueno resulta de la ausencia de pecado. Como esta impecabilidad no se da en esta vida, hay que posponerla para la otra. De ahí que el santo fundamente el despedir el buen olor de Cristo en la esperanza, esto es, en la futura condición de salvado. Si el cristiano se acuerda del sábado, es anhelando desprenderse del mal olor y exhalar el bueno. El arte retórico del orador le facilita marcar bien el contraste entre lo que se posee ahora y lo que se intuye para el futuro. Lo presente suscita llanto y hiede; lo que se prevé para el futuro exhala agradable perfume. Tal perfume es una invitación a tener siempre presente en la memoria el «sábado», es decir, el sábado eterno.

Aunque esa realidad es futura en cuanto a su plenitud, los cristianos ya participan de ella por obra del Espíritu. Es esa posesión inicial la que hace que digan a Cristo, esposo de las almas: *Corremos tras el olor de tus unguentos* (Cant. 1,3) y, a la vez, que tomen las medidas que lo posibilitan, esto es, apartar el olfato de los pecados y, volviéndose hacia tal olor, respirar un poquito. En efecto, si no nos llega el mal olor de nuestros pecados, nunca

---

39. «Cui putori peccatorum contrarius erat odor ille, de quo dicit Apostolus: *Christi bonus odor sumus Deo in omni loco, iis qui salvi fiunt* (2 Cor 2,15). Sed unde, nisi de spe? Vnde, nisi de recordatione sabbati? Aliud enim plangimus in hac uita, aliud praesumimus in illa uita. Quod plagitur, putet; quod praesumitur, fragrat. Ergo nisi esset ille talis odor qui nos inuitaret, numquam sabbatum recordaremur» (*en. Ps.* 37,9: 388).

40. Las palabras *iis qui salvi fiunt* son traducidas con frecuencia: *para los que se salvan*. La traducción exacta, sin embargo, parece debe ser esta: *en aquellos que se salvan*. Así lo pide el contexto y, sobre todo, el hecho de que la forma habitual de la frase latina en san Agustín es *in iis qui salvi fiunt* (cf. *c. mend.* 18,36 CSEL 41,520; *Simpl.* 1,1,17 CC 44,21; *s.* 273,5,5 PL 38,1250; 312,3,3 PL 38,1421; *qu.* 2,24 CSEL 28/2,104; *en. Ps.* 44,22 CC 38,510; 92,2 CC 39,1292; *praed. sanct.* 20,41 PL 44,990; *bapt.* 3,13,18 CSEL 51,208).

haremos entre gemidos la oración del salmista: *Mis heridas se llenaron de podredumbre y exhalaban un olor fétido a causa de mi necesidad* <sup>41</sup>.

En definitiva, según el predicador estamos ante un viaje de ida y vuelta: la experiencia del mal olor que desprenden los propios pecados suscita el sollozo y el llanto, que es expresión silenciosa del deseo del buen olor de Cristo; a su vez, la participación inicial en el buen olor de Cristo, gracias al Espíritu, hace percibir más intensamente esa fetidez del pecado y enciende el deseo de correr tras el buen olor de los ungüentos de Cristo, buen olor que nace de la ausencia de toda enfermedad, de la posesión de la salud plena. Quien tal aroma desprende es Cristo resucitado, el hombre totalmente restablecido y curado, porque ya no tendrá necesidad de nada. Desde la salud, el pecado le llevó a la podredumbre y a la fetidez; el conocimiento y el deseo de poseer en plenitud el buen olor de Cristo –lo contrario a la fetidez del pecado–, olor del que el Espíritu le ha hecho ya partícipe, le conducirá a apartarse del pecado y le llevará a la salud plena.

El versículo séptimo da pie al predicador para insistir en la condición enfermiza del hombre: *Las miserias me llenan de aflicción y me hallo encorvado hasta abajo*. El término «encorvado» <sup>42</sup> le permite traer a colación de nuevo el orgullo como causa última de esa curvatura originada por los pecados y, por contraste, la humildad que permite el enderezamiento <sup>43</sup>. La sección dedicada a los dolores corporales concluye con la invitación a vivir desde la esperanza: En medio de estas miserias, gima para recibir lo anhelado; tenga en su memoria el sábado para merecer llegar a él <sup>44</sup>. En línea con lo indicado anteriormente, podemos glosarlo así: Hallándose en medio de tan fétidos olores, gima para merecer poseer, por medio de una vida santa, el buen olor que desprende Cristo resucitado y glorioso.

---

41. «Sed quia habemus per Spiritum ipsum odorem, ut dicamus sponso nostro: *Post odorem unguentorum tuorum curremus*, auertimus a putoribus nostris olfactum et conuertentes nos ad ipsum aliquantum respiramus. Sed nisi ad nos oleant et mala nostra, numquam istis gemitibus confitemur: *Computruerunt et putuerunt liuores mei*. Vnde? *A facie insipientiae meae*. Unde dixit superius: *A facie peccatorum meorum*; inde nunc: *A facie insipientiae meae*» (en. Ps. 37,9: 388-389).

42. Curvatura que es interpretada en términos paulinos: «Curuatur enim ille qui dicit: *Corpus enim quod corrumpitur aggrauat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem* (Sab 9,15)» (en. Ps. 37,10: 389).

43. «*Miseriis afflictus sum et curuatus sum usque in finem*. Vnde curuatus est? Quia elatus erat. Si fueris humilis, erigeris; si fueris elatus, curuaueris; non enim deerit Deo pondus unde te curuet. Illud erit pondus, fascis peccatorum tuorum, hoc replicabitur in caput tuum, et curuaueris. Quid est autem curuari? Non se posse erigere» (en. Ps. 37,10: 389).

44. «In his gemat ut illud accipiat, recordetur sabbatum, ut ad sabbatum peruenire mereatur» (en. Ps. 37,10: 389).

4.7.3.3.2.1. «Unidad primera», sección B: Males del alma (descripción y causas).

Al término de la sección anterior, el predicador citaba el texto del libro de la Sabiduría, según el cual *la morada terrena abrumba al espíritu ocupado en pensar muchas cosas* (Sap 9,15) <sup>45</sup>. La dispersión del espíritu aquí aludida la va a desarrollar con más amplitud a continuación. Con esa dispersión vienen a identificarse los males del alma, de que se ocupa esta «unidad».

El primer versículo del salmo que corresponde a esta que llamamos «unidad primera» es el octavo, que tiene este tenor literal: *Porque mi alma está llena de «ilusiones»* <sup>46</sup>. Es el segundo motivo por el que el salmista camina en tristeza continua <sup>47</sup>, siendo el primero la falsa de salud corporal. Tristeza que tendrá un término: cuando el alma se despoje de sus imágenes y fantasías y el cuerpo se revista de la verdadera salud que es la inmortalidad <sup>48</sup>.

Si el predicador había encontrado grandes las dolencias del cuerpo, no considera menores las del alma. Estas son sus palabras:

¡Cuántas son las «ilusiones» del alma! Si quisiera contarlas, ¿cuándo hallaría el tiempo suficiente? ¿Qué persona no las sufre en su alma? El alma está llena de «ilusiones»: esta es mi breve advertencia. A causa de las mismas «ilusiones», apenas de vez en cuando se nos permite hacer auténtica oración <sup>49</sup>.

Hay que tomar nota de esta inmediata asociación entre las «ilusiones» y la oración. Lo que de hecho acontece en el espíritu humano lo refiere a continuación con cierto detenimiento:

De los cuerpos no sabemos pensar más que imágenes, y con frecuencia se agolpan las que no buscamos, y queremos ir de esta a aquella y pasar de aque-

---

45. Cf. nota 42.

46. El versículo continúa en su segunda parte con: *Y mi alma no conoce salud alguna*. Bajo el término «ilusiones» entendemos tanto las imágenes que han entrado directamente por los sentidos como las que son creación de la imaginación (cf. *De uera religione* 34,64 CC 32,229).

47. Así acababa el versículo séptimo: *tota die contristatus ambulabam*.

48. Cf. nota 27.

49. «Quantae sint autem illusiones animae, si uolueris dicere, tempus quando sufficit? Cuius enim anima ista non patitur? Breue est quod admoneo, quomodo anima nostra completa est illusionibus. A facie ipsarum illusionum, aliquando uix orare permittitur» (en. *Ps.* 37,11: 389).

lla a otra; y alguna vez quieres volver a aquello en lo que estabas pensando y dejar de lado lo que en ese momento está ocupando tu mente, y se te presenta otra cosa; quieres recordar lo que habías olvidado y no te viene a la mente y, en cambio, te viene otra cosa que no querías. ¿Dónde estaba lo que habías olvidado? ¿Por qué te vino luego a la mente cuando ya no lo buscabas y, en cambio, cuando lo buscabas, se te presentaron en su lugar innumerables cosas que no buscabas? <sup>50</sup>.

Con estas palabras el predicador no ha hecho sino ofrecer breves apuntes, a partir de los cuales los fieles pueden descubrir ellos mismos en qué consiste llorar las «ilusiones» del alma <sup>51</sup>.

Pero ¿en qué consiste dicha «ilusión»? El predicador la juzga un castigo y la contrapone a la verdad <sup>52</sup>. La presencia de aquella implica la ausencia de esta. La «ilusión» es, pues, falta de verdad, pero no necesariamente mentira. La contraposición entre «ilusión» y verdad no se da en el ámbito moral, sino en el ontológico.

San Agustín distingue varios niveles de ser: el Ser Supremo (Dios), el ser espiritual (alma), el ser material (cuerpo), las imágenes de los cuerpos presentes en la memoria y que entraron allí por las puertas de los sentidos (*phantasiae*) y las creaciones de la propia imaginación a partir de los cuerpos o de sus imágenes (*phantasmata*) <sup>53</sup>. El término «ilusiones» se refiere en boca del predicador probablemente a estos dos últimos. Identificando la Verdad con el Ser Supremo, tanto las *phantasiae* como los *phantasmata* apenas poseen consistencia y, por tanto, verdad ontológica. Son simples ilusiones. El problema religioso a que hace referencia el santo es que tales «ilusiones» ocupan la mente en el momento de la oración y le impiden el contacto con la Verdad, con Dios.

50. «De corporibus cogitare non nouimus nisi imagines; et saepe inruunt quas non quaerimus, et uolumus ex hac in hanc ire, et ab illa in illam transire; et aliquando uis redire ad id quod cogitabas, et dimittere unde cogitas, et aliud tibi occurrit; uis recordare quod oblitus eras, et non tibi uenit in mentem, et uenit potius aliud quod nolebas. Vbi erat quod oblitus eras? Nam quare postea uenit in mentem cum iam non quaereretur? Cum autem quaereretur, occurrerunt pro illo innumerabilia quae non quaerebantur» (*en. Ps. 37,11: 389-390*).

51. «Rem dixi breuem, fratres; adspersi nescio quid uobis, quo accepto cetera uos ipsi cogitantes, inueniatis quid sit plangere illusiones animae nostrae» (*en. Ps. 37,11: 390*).

52. «Accepit enim poenam illusionis, amisit ueritatem. Sicut enim *poena* est animae illusio, sic *praemium* animae ueritas» (*ib.*)

53. Cf. *Confessiones* 3,6,10 CC 27,32. «Et tantum ualet *imaginis inlusio* in anima mea, in carne mea, ut dormienti *falsa* uisa persuadeant quod uigilanti *uera* non possunt» (*Ib. 10,30,41 CC 27,176*).

Como ya hiciera a propósito de las dolencias del cuerpo, no se limita a señalarlas, sino que indica también su causa. Aquí, sin el apoyo del texto del salmo, se limita a indicar que se trata de un castigo, obviamente impuesto por Dios, pero sin hacer referencia ni a su ira ni a su venganza <sup>54</sup>. Castigo al que, sobra decirlo, el hombre se hizo merecedor por el pecado de Adán. En su orgullo, en la persona del primer hombre, se alejó de la Verdad y fue a parar a la sombra (Job 7,2), sombra de verdad.

#### 4.7.3.3.2.1. «Unidad primera», sección C: Males del alma (referencia cristológica).

Si la «ilusión» es el castigo, la verdad es el premio <sup>55</sup>. Dios que castigó al hombre a sufrir la «ilusión» puso también a su disposición el medio para que pudiera acceder a la verdad: la encarnación de su Hijo, la Verdad misma:

Pero cuando nos hallábamos instalados en tales «ilusiones», vino la Verdad a nosotros. Nos halló cubiertos de «ilusiones», tomó nuestra carne o, mejor, tomó carne de nosotros, esto es, del género humano. Se hizo visible a los ojos de la carne, para sanar por medio de la fe a aquellos a los que había de mostrar la verdad, para que, una vez sanado el ojo, la Verdad se hiciera patente <sup>56</sup>.

A consecuencia del pecado, el hombre tiene dañado el ojo que le posibilita contemplar la Verdad. Tal es la razón por la que la Verdad en persona se hizo accesible al hombre, tomando su carne. Pero el hecho de la encarnación no comporta que el hombre tenga acceso directo e inmediato a la Verdad. Se le permite verla sólo al trasluz de su carne, esto es, mediante la fe, etapa previa –colirio que sana el ojo– al premio de la visión plena <sup>57</sup>. En efecto, durante su estancia en la tierra, Cristo veló lo que era, limitándose a dejar ver su carne. De haber mostrado a los ojos físicos su auténtico ser, lo hubiesen conocido los judíos y sus propios discípulos, quienes no le hubiesen pedido que les mostrase al Padre, puesto que quien le ve a él, ve también al Padre (Jn 14,8-

---

54. Cf. antes nota 28.

55. Cf. antes nota 52.

56. «Sed in his illusionibus constituti cum essemus, uenit ad nos ueritas et inuenit nos coopertos illusionibus, suscepit carnem nostram, uel potius a nobis, id est a genere humano. Apparuit oculis carnis, ut per fidem sanaret eos quibus ueritatem fuerat monstraturus, ut sanato oculo ueritas patesceret» (*en. Ps. 37,11: 390*).

57. «Ipse enim est ueritas, quam nobis promisit, cum caro eius uideretur, ut fides inchoaretur, cuius praemium ueritas esset» (*en. Ps. 37,11: 390*).

9). Pero esta manifestación del Padre la reservaba como premio para quien cumplierse sus mandamientos y le amase (Jn 14,21) <sup>58</sup>. En consecuencia:

Si a los que aman les prometió como premio manifestarse a ellos, resulta claro que se nos promete aquella visión de tal Verdad que, una vez vista, ya no tengamos que decir: *Mi alma está llena de «ilusiones»* <sup>59</sup>.

Qué significa esto para el hombre, a nivel físico y a nivel moral, lo revela el versículo siguiente del salmo, el noveno: *estoy debilitado y humillado hasta el extremo*. La conclusión la saca sólo quien contempla su estado de postración desde la excelsitud del «sábado» <sup>60</sup>. En una cita del salmo 30: *Yo dije en mi arrobamiento: he sido expulsado de la presencia de tus ojos* (Sal 30,23) encuentra referida tal experiencia <sup>61</sup>, de la que fue paralela la visión de san Pablo <sup>62</sup>. De ahí se deriva una doble actitud: de gemido y confesión del propio pecado, y de esperanza de que el Señor cumplirá su promesa de darse a conocer en su realidad divina, en su condición de Verdad <sup>63</sup>.

Tal es el rugido del corazón a que hace referencia la segunda parte del mismo versículo: *El gemido de mi corazón era como un rugido*. Para explicar tal rugido el predicador recurre a los siervos de Dios. El suyo no es un gemido de la carne, provocado por alguna desgracia que les haya sobrevenido, sino el gemido del corazón, no perceptible por el hombre: un gemido que surge

58. Cf. *en. Ps.* 37,11: 390.

59. «Si ergo diligentibus eum hoc in praemio promisit, quia ostendet seipsum illis, manifestum est, quia illa visio ueritatis talis nobis promittitur, quae uisa iam non dicamus: *Impleta est anima mea illusionibus*» (*en. Ps.* 37,11: 390).

60. «*Infirmatus sum et humiliatus sum usque nimis*. Qui recordatur altitudinem sabbati, ipse uidet quantum sit humiliatus. Nam qui non potest cogitare quae sit illa quietis altitudo, non uidet ubi nunc sit» (*en. Ps.* 37,12: 390).

61. «Propterea alius psalmus dixit: *Ego dixi in ecstasi mea: Proiectus sum a facie oculorum tuorum* (Ps. 30,23). Assumpta enim mente uidit nescio quid sublime, et quod uidit nondum ibi totus erat; et quadam, si dici potest, quasi coruscatione facta luminis aeterni, ubi sensit non se ibi esse, quod potuit utcumque intellegere, uidit ubi esset, et quemadmodum malis humanis infirmatus et coarctatus esset, et ait: *Ego dixi in ecstasi mea: Proiectus sum a facie oculorum tuorum*. Tale est nescio quid quod uidi in ecstasi, ut inde sentiam quam longe sum, qui nondum ibi sum» (*en. Ps.* 37,12: 390-391).

62. «Iam ibi erat qui dixit assumptum se in tertium caelum, et ubi audiebat ineffabilia uerba, quae non licet homini loqui. Sed reuocatus est ad nos, ut gemeret prius perficiendus in infirmitate, et sic postea indueretur uirtute» (*en. Ps.* 37,12: 391).

63. «Plangamus tamen et gemamus in confessione, agnoscamus ubi simus, recordemur sabbatum, et patienter expectemus quod ille promisit» (*en. Ps.* 37,12: 391).



ante el recuerdo del «sábado»<sup>64</sup>. Pero lo que en verdad suscita ese rugido aparece señalado en la continuación del salmo: *Y ante mí está todo deseo* (v. 10). Este deseo del salmista, que es también el del siervo de Dios, deseo que tiene puesto ante los ojos de Dios no ante los de los hombres, no es otra cosa que la oración:

Pues tu mismo deseo es tu oración, y si el deseo es continuo, continua es tu oración. En efecto, no dijo en vano el Apóstol: *Orando sin cesar* (1 Tes 5,17). ¿Acaso dice: *Orad sin cesar*, para que estemos continuamente de rodillas, postrados o con las manos levantadas? O, si decimos que este es nuestro único modo de oración, pienso que nuestra oración no puede ser ininterrumpida<sup>65</sup>.

Tal interpretación del precepto paulino es evidentemente errónea, porque lo convierte en imposible de cumplir. Tiene que haber otra. Hela aquí:

Existe otra forma de orar sin cesar, interior, que se identifica con el deseo. Hagas lo que hagas, si deseas aquel «sábado», no cesas de orar. Si no quieres interrumpir tu oración, no ceses de desear. Tu deseo incesante es tu palabra incesante. Sólo callarás si dejas de amar. ¿Quiénes callaron? Aquellos de quienes se dijo: *Al abundar la iniquidad, se enfriará la caridad de muchos* (Mt 24,12). El enfriamiento de la caridad es el silencio del corazón; el ardor de la caridad es el grito del corazón. Si siempre permanece la caridad, estás gritan-

---

64. «*Rugiebam a gemitu cordis mei*. Adtenditis plerumque interpellare gemitibus seruos Dei, et quaeritur causa; et non apparet nisi gemitus alicuius serui Dei; si tamen ad aures hominis circa illum positi perueniret. Est enim gemitus occultus qui ab homine non auditur; tamen si tanta occupauerit cor cogitatio desiderii cuiusdam, ut uoce clariore exprimat uulnus interioris hominis, quaeritur causa; et dicit homo apud semetipsum: Forte illud est unde gemit, et forte illud illi factum est. Quis potest intelligere, nisi ille in cuius oculis et auribus gemit? Propterea *rugiebam*, inquit, *a gemitu cordis mei*, quia homines si quando audiunt gemitum hominis plerumque gemitum carnis audiunt; gementem a gemitu cordis non audiunt. Abstulit nescio quis res huius; rugiebat, sed non a gemitu cordis: alius, quia extulit filium...; omnes isti a gemitu carnis rugiunt. At uero seruus Dei, quia ex recordatione sabbati rugit, ubi est regnum Dei, quod caro et sanguis non possidebunt (1 Cor 15,50)» (en. Ps. 37,13; 391).

65. «Ipsium enim desiderium tuum oratio tua est; et si continuum desiderium, continua oratio. Non enim frustra dixit Apostolus: *Sine intermissione orantes* (1 Tes 5,17). Numquid sine intermissione genu flectimus, corpus prosternimus, aut manus levamus, ut dicat: *Sine intermissione orate*? Aut si sic dicimus nos orare, hoc puto sine intermissione non possumus facere» (en. Ps. 37,14; 392).

do; si siempre estás gritando, siempre deseas; si deseas, es que te acuerdas del descanso <sup>66</sup>.

El predicador, siempre con los pies en la tierra, expone la necesidad de tomar conciencia de ante quién está ese rugido del corazón y de considerar, en consecuencia, cuál ha de ser la naturaleza del deseo, pues a veces el hombre pide lo que no debe, esto es, algo que no cuadra con la santidad de Dios <sup>67</sup>.

En el último versículo correspondiente a esta «unidad primera» el salmista refiere la turbación de su corazón, debida a que le abandonó su fortaleza, hecho debido a su vez a que sus ojos carecen de luz <sup>68</sup>. Aquí el exégeta remite de nuevo al Génesis. En el Paraíso Dios era la luz de sus ojos, pero al ofenderle el hombre huyó a la sombra de los árboles y, ya en medio de ellos, carecía de la luz que antes le procuraba gozo. Una experiencia que tienen, tras Adán, todos sus descendientes <sup>69</sup>. Lejos de Dios, Luz y Verdad, el hombre se encuentra en la sombra, equivalente a las «ilusiones» de que hablaba el versículo octavo en que empieza esta «unidad primera». Aunque no hace mención explícita de ellas, sin duda están en la mente del predicador.

Pero el pastor no se queda en la obra del primer Adán. De inmediato salta al segundo, a Cristo. Aunque el cristiano ya esté integrado en Él, la luz de sus ojos aún no está con él. Es ciertamente como los que aún se acuerdan del sábado, quienes lo ven en esperanza, pero aún no poseen la luz de la que se dice: *Me mostraré a Él* (Jn 14,21). Poseemos algo de luz porque somos hijos

---

66. «Est alia interior sine intermissione oratio, quae est desiderium. Quidquid aliud agas, si desideras illud sabbatum, non intermittis orare. Si non uis intermittere orare, noli intermittere desiderare. Continuum desiderium tuum, continua uox tua est. Tacebis, si amare destiteris. Qui tacuerunt? De quibus dictum est: *Quoniam abundauit iniquitas, refrigerabit caritas multorum* (Mt 24,12). Frigus caritatis, silentium cordis est; flagrantia caritatis, clamor cordis est. Si semper manet caritas, semper clamas; si semper clamas, semper desideras; si desideras, requiem recordaris» (en. Ps. 37,14: 392).

67. «Et rugitus cordis tui ante quem sit, oportet ut intellegas. Iam quale desiderium debeat esse ante oculos Dei, considera... Nam aliquando oramus quod non debemus» (en. Ps. 37,14: 392).

68. «*Cor meum conturbatum est. Vnde conturbatum est?... Vnde hoc? Quia deseruit me fortitudo mea... Vnde deseruit fortitudo? Et lumen oculorum meorum non est mecum*» (en. Ps. 37,15: 392-393).

69. «Latuerat ergo Adam lumen oculorum ipsius. Nam lumen oculorum ipsius ipse Deus erat; quem cum offendisset, fugit ad umbram, et abscondit se inter ligna paradisi (Gen 3,8). Pauebat a facie Dei, et quaesiuit umbram arborum. Iam inter arbores lumen oculorum non habebat, ad quod gaudere consueuerat. Si ergo ille de origine, et nos de propagine» (en. Ps. 37,15: 393).

de Dios, cosa que aceptamos por fe, pero aún no es la luz por la que le veremos. Es la luz de la fe y la esperanza <sup>70</sup>.

En síntesis, estos son los términos esenciales que ha manejado el santo al hilo del salmo, obviamente dirigido por él hacia donde le interesaba. El alma está enferma de «ilusiones» (imágenes y fantasías), castigo de Dios, merecido a causa del pecado de origen. Si la «ilusión» significa la enfermedad, la salud representa la Verdad. Entre una y otra, como camino de la primera hacia la segunda, el predicador introduce la encarnación. Todo ello en un contexto de oración con mención explícita de los siervos de Dios o monjes.

#### 4.7.3.3.3.1. «Unidad tercera», sección B: Males ajenos (descripción y causas).

La persona humana tiene una triple relación: con el propio cuerpo, con el propio espíritu, con los demás hombres. Si el cuerpo y el espíritu son fuente de males, como hemos visto, también lo son los demás hombres. El resto de los versículos del salmo refieren, según el predicador, los «males ajenos», esto es, los causados por otros hombres <sup>71</sup>.

La descripción de los «males ajenos» ocupa 11 versículos del salmo, casi la mitad del mismo. En todos ellos habla Cristo, en unos en nombre propio, en otros en nombre de su cuerpo. Cuando habla en nombre propio, relata sufrimientos de su pasión. Es el caso de los versículos 12 (*Mis amigos y mis allegados se me acercaron y se plantaron contra mí*), 13 (*Y hacían violencia los que buscaban mi alma; los que buscaban mis males hablaron vaciedad y todo el día tramaban el engaño*), 14 (*Pero yo como un sordo no oía y como un mudo no abría mi boca*), 15 (*Me he convertido en hombre que no oye y no tiene répli-*

---

70. «... et redeunt ad illum secundum uel nouissimum Adam membra ista, quia nouissimus Adam in spiritum uiuificantem; et clamant de corpore eius in ista confessione: *Et lumen oculorum meorum non est mecum*; iam confitens, iam redemptus, iam in corpore Christi est, et lumen oculorum ipsius non est cum ipso? Plane non est cum ipso; sed est quietem tamquam cernentium in spe; sed nondum est illud lumen de quo dicitur: *Ostendam me ipsum illi* (Jn 14,21). Est quiddam luminis, quia filii Dei sumus, et utique hoc in fide retinemus; sed nondum est illud lumen quod uidebimus... Nam modo lumen fidei et lumen spei est. *Quandiu enim sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, non per speciem* (2 Cor 5,6-7). *Et quamdiu quod non uidemus speramus, per patientiam expectamus* (Rom 8,25). Voces sunt ergo istae peregrinantium, nondum in patria constitutorum. Et recte dicit, et uere dicit, et si non sit dolosus, ueraciter confitetur: *Et lumen oculorum meorum non est mecum*» (en. Ps. 37,15: 393).

71. La exégesis moderna habla de los efectos sociales del pecado y consiguiente reacción del paciente (cf. L. ALONSO SCHÖKEL-C. CARNITI, *Salmos*, p. 568.570).

ca en sus labios), 16 (*Porque he esperado en ti, Señor; tú me escucharás, Señor Dios mío*) y 21 (*Los que devuelven males a cambio de bienes hablaban mal de mí, porque busqué la justicia*)<sup>72</sup>.

En los otros versículos Cristo habla en nombre de su cuerpo. Los males a que hace referencia son tres: la maledicencia, el odio y el daño en los bienes materiales.

El primer mal lo causa la lengua de los enemigos<sup>73</sup>. Lo refiere el v. 17: *Porque he dicho: Que jamás exulten mis enemigos a costa mía; y cuando tropezaron mis pies, dijeron enormidades contra mí*. El énfasis del predicador recae precisamente sobre ese mal producido por la lengua:

A veces, pues, tal como es esta vida, tropiezan nuestros pies y caen en algún pecado. En ese momento surgen las lenguas sumamente inicuas de los enemigos. De ahí podemos entender qué es lo que buscaban cuando callaban. Hablan entonces con aspereza y sin mansedumbre, gozosos por haber hallado lo que debían llorar<sup>74</sup>.

El segundo mal es el del odio. Lo expresa el v. 20, que en la versión de Agustín, sonaba así: *En cambio mis enemigos viven y se han impuesto sobre mí y se han multiplicado quienes me odiaban inicualmente*. El comentario del santo se fija precisamente en ese odio:

Odian a quien quiere para ellos el bien. Ellos que no serían buenos ni aunque devolviesen males por males y, si no devolviesen bienes por bienes, serían ingratos. Pero los que odian inicualmente devuelven males a cambio de bienes. Así fueron los judíos<sup>75</sup>.

---

72. «*Amici mei et proximi mei aduersum me adpropinquauerunt et steterunt (v. 12). Et uim faciebant qui quaerebant animam meam; qui quaerebant animam meam locuti sunt uanitatem, et dolum tota die meditabantur (v.13). Ego autem uelut surdus non audiebam, et sicut mutus non aperiens os suum (v. 14). Et factus sum sicut homo non audiens et non habens in ore suo redargutiones (v. 15). Quoniam in te, Domine, speraui, tu exaudies, Domine, Deus meus (v. 16). Detrahebant mihi qui retribuunt mala pro bonis, quoniam persecutus sum iustitiam (v. 21).*

73. Entre los efectos sociales, es el abuso verbal lo que más siente el orante (L. ALONSO SCHÖKEL-C. CARNITI, *Salmos*, p. 568).

74. «*Aliquando enim, ut est ista uita, commouentur pedes nostri, et labuntur in aliquo peccato; ibi exurgunt linguae nequissimae inimicorum. Loquuntur tunc aspere immites, gaudentes se inuenisse quod dolere debuerunt*» (*en. Ps. 37,22: 397*).

75. «*Bona sibi uolentem oderunt. Qui si redderent mala pro malis, boni non essent; qui si non redderent bona pro bonis, ingrati essent; reddunt autem mala pro bonis qui oderunt inique. Tales fuerunt Iudaei...*» (*en. Ps. 37,25: 399*).

El predicador recomienda vivamente no caer en él, cosa bien posible cuando se recibe una corrección:

Guardaos, pues, de este mal, hermanos: Se cuela de inmediato. Que ninguno de vosotros se considere exento de él, por haber dicho yo: tales eran los judíos. Si te corrige algún hermano tuyo, deseándote el bien, y le odias, te haces como ellos. Y ved, hermanos, cuán rápida y fácilmente acontece eso. Y evitad tan gran mal, pecado tan presto <sup>76</sup>.

El tercer mal es, indicábamos, el daño en los bienes. Este mal no está explicitado en ningún versículo del salmo. Es sólo un ejemplo, significativo, que pone el santo. El salmista, en el versículo 18, manifiesta su disponibilidad a ser azotado, actitud que el predicador alaba <sup>77</sup>. El versículo 19 alude al dolor que le producen los azotes y la causa de los mismos: *Mi dolor está siempre ante mí. Porque yo confieso mi maldad y siento preocupación por mi pecado*. Uno de esos azotes es precisamente el daño en los bienes:

Escuchad, hermanos míos: Si alguien, quien sea, sufre daño (en sus bienes), se encuentra más propenso a decir: Lo he sufrido inmerecidamente, que a considerar por qué lo ha sufrido. Se duele del daño sufrido en su cartera, no del daño sufrido por la justicia. Si has pecado, siente dolor por tu tesoro interior; vacía está tu casa, pero tal vez está aún más vacío tu corazón <sup>78</sup>.

Utilizando una imagen médica, el santo lamenta que los hombres sientan el dolor que les produce la medicación y no el que les produce la herida <sup>79</sup>. En

---

76. «Cauete hoc malum, fratres, cito subintrat. Quia diximus: Tales erant Iudaei, ne putet unusquisque uestrum longe se esse exceptum. Corripiat te aliquis frater tuus, bonum tibi uolens; oderis illum et talis es. Et uidete quam cito fiat, quam facile; et uitatote tam magnum malum, tam agile peccatum» (en. Ps. 37,25: 399).

77. Poniéndola en relación con Prov. 3,11-12.

78. «Audite, fratres mei: Nescio quis si damnum patitur, proclivior est ut dicat: Indigne passus sum, quam ut consideret quare passus sit; dolens malum pecuniae, non dolens iustitiae. Si peccasti, thesaurum tuum interiorem dole; nihil habes in domo, sed forte inanior es corde» (en. Ps. 37,24: 398). «... tunc peius mortuus luxuriose uiuens, quam moriendo luxuriam finiens. Tunc ergo quando ista faciebat in domo tua, non solum mortuus erat, sed et putebat» (en. Ps. 37,24: 398).

79. «Et uere, fratres mei, uere dicam vobis, flagella sua dolent homines; quare flagellantur non dolent. Non erat sic iste... Ecce unde dolor. Non de flagello dolor; de uulnere, non de medicina. Nam flagellum medicamentum est contra peccata» (en. Ps. 37,24: 398).

todo caso, no basta la confesión del propio pecado, si no va acompañada de la preocupación por él <sup>80</sup>. Su consejo es:

Da limosnas, redime tus pecados, disfrute el indigente de tu dádiva, para que también tú disfrutes de la dádiva de Dios <sup>81</sup>.

#### 4.7.3.3.2. «Unidad tercera», sección C: Males ajenos (referencia cristológica)

En este apartado podemos hablar de referencia cristológica, pero no en el mismo sentido que en los anteriores. En ellos, la referencia era específica, es decir, ofrecía el remedio al mal concreto examinado. Aquí, en cambio, sólo hallamos referencias genéricas. A propósito del versículo 16: *Porque yo he esperado en ti, Señor; tú me escucharás, Señor, Dios mío*, comenta: «Te indicó lo que has de hacer, si tal vez te llega alguna tribulación» <sup>82</sup>. Y no deja de tener su interés el ejemplo concreto que pone: quien ha sido víctima de un falso testimonio <sup>83</sup>.

#### 4.7.3.4. Epílogo

En el último versículo del salmo, Dios es presentado como «el Dios de mi salud» (*Acude en mi socorro, Dios de mi salud*). Esta salud es el denario que Dios dará a todos por igual, profetas, apóstoles, mártires y demás cristianos, al final de los tiempos. Es la salud sempiterna en que, contemplando la gloria de Dios y viendo su rostro, lo alabaremos eternamente, sin defecto, sin castigo alguno debido a la maldad cometida, sin la perversidad que es el pecado, ala-

---

80. «Ne securus sis, cum confessus fueris peccatum tuum, tamquam semper praeparatus ad confitendum et committendum peccatum. Sic pronuntia iniquitatem tuam, ut curam geras pro peccato tuo. Quid est, curam gerere pro peccato tuo? Curam gerere pro uulnere tuo. Si diceres, curam geram pro uulnere meo, quid intelligeretur nisi: Dabo operam ut sanetur? Hoc est enim curam gerere pro delicto, semper niti, semper intendere, semper studiose et sedulo agere ut sanes peccatum» (*en. Ps. 37,24: 398*).

81. «Fiant eleemosynae, redimantur peccata, gaudeat indigens de dato tuo, ut et tu gaudeas de dato Dei» (*en. Ps. 37,24: 398*).

82. «Monuit te quid facias, si forte occurrerit tribulatio» (*en. Ps. 37,21: 396*).

83. «Quaeris enim te defendere, et forte nemo accipit defensionem tuam. Iam tu per turbaris, quasi perdidideris causam tuam, quia nullius habes defensionem aut testimonium. Custodi intus innocentiam tuam, ubi nemo opprimit causam tuam. Praeualuit in te falsum testimonium, sed apud homines; numquid apud Deum ualebit, ubi causa tua dicenda est?» (*en. Ps. 37,21: 396*).

bando a Dios, ya no suspirando por Él, sino unidos a Él, por quien hemos suspirado hasta el final y en quien nos alegramos ahora en la esperanza. Es el «sábado» en que Dios será nuestro bien, esto es, nuestra luz, nuestro pan, nuestra vida. En él encontramos nuestro bien, hallándonos lejos del cual nos fatigamos en nuestra peregrinación <sup>84</sup>. Adviértase en esta presentación la especificación ternaria del bien del hombre: Dios como luz, como pan y como vida. Es el «sábado», el descanso eterno, cuyo recuerdo sin la posesión nos produce ahora necesariamente dolor <sup>85</sup>.

#### 4.7.3. Comparación entre la Regla y en. Ps. 37

El marco del análisis hecho de la *en. Ps. 37* es la investigación sobre la estructura de la Regla de san Agustín. Creemos que el lector ha percibido ya en buena medida las convergencias estructurales. Hemos querido ponerla de relieve otorgando a los diferentes apartados la misma designación –creemos que sin violencia a la realidad del texto– con que venimos presentado los de la Regla. Hemos hablado del prólogo (nº 1); de la sección A (vv.1-3; nºs 2-4); de las secciones B y C (vv. 4-22; nºs 4-27), cada una de ellas con las respectivas «unidades» primera (vv. 8-11; nºs 11-15), segunda (vv. 4-7; nºs 4-10) y tercera (vv. 12-22; nºs 16-27) <sup>86</sup>; y, por último, del epílogo (nº 28).

Pero los epígrafes, cuando son puramente convencionales, no bastan para mostrar la convergencia entre dos textos. De ahí la necesidad de mostrar que responden al contenido del texto mismo. Aunque lo hemos hecho en los análisis anteriores, conviene presentar ahora el resultado de forma más sistemática.

*Prólogo.* Al tratarse de dos textos que responden a géneros literarios diferentes, es lógico que el prólogo en que se hace la presentación del «docu-

---

84. «... in ipso fine accepturi sumus salutem sempiternam; ut contemplantes gloriam dei, et eius faciem intuentes, eum laudemus in aeternum, sine defectu, sine aliqua peruersitate peccati, laudantes Deum, et non iam suspirantes, sed inhaerentes illi, cui usque in finem suspirauimus, et in spe laetati sumus. In illa enim ciuitate erimus, ubi bonum nostrum deus est, lumen deus est, panis Deus est, uita Deus est; quidquid est bonum nostrum, a quo peregrinantes laboramus, in illo inuenimus» (*en. Ps. 37,28: 401*).

85. «In illo erit quies, quam modo recordantes necesse est ut doleamus. Illud enim sabbatum recordamur, in cuius recordatione tanta dicta sunt, et nos tanta dicere debemus, et dicentes numquam tacere, non ore, sed corde, quia sic ore tacemus, ut corde clamare possimus» (*en. Ps. 37,28: 401*).

86. En el análisis hemos partido de las unidades y dentro de ellas hemos integrado las secciones B y C.

mento» varíe. Mientras el de la Regla, texto legislativo, alude a los preceptos que a continuación se darán, el de *en. Ps. 37*, texto de predicación y exegético, establece la relación entre las dos lecturas escuchadas por la asamblea litúrgica.

*Sección A.* En ambos textos señala la meta a que se pretende llegar. Expresada con diferentes términos, es idéntica en uno y otro texto. La Regla la expresa con *in Deum*; *en. Ps. 37* con la idea del «sábado» o descanso eterno. Junto a esta convergencia fundamental, hay que señalar como divergencia el que no aparezca netamente expresado el caminar en común hacia la meta (unidad de almas y corazones de la Regla)<sup>87</sup>.

*Sección B.* Uno y otro texto presentan la debilidad o enfermedad de la condición humana; debilidad y enfermedad que en ambos textos encuentra una triple expresión, las tres «unidades» en nuestra terminología.

«Unidad primera». Se corresponde con el capítulo segundo de la Regla. Los dos textos se ocupan de la enfermedad del alma, aunque la Regla no utilice esa expresión. Tal enfermedad es mencionada explícitamente por *en. Ps. 37*: se trata de las «ilusiones» o imágenes que, procedentes del exterior, invaden el alma y dificultan o imposibilitan la oración, específicamente la de los siervos de Dios. Es, sin duda, la misma enfermedad que se sobreentiende en el segundo capítulo de la Regla, al menos cuando ordena que vayan de acuerdo corazón y palabras (R II,3) y, posiblemente, en el anterior que ordena que nadie se convierta en impedimento para el hermano que quiera hacer oración en el oratorio, si dispone de tiempo para ello (R II,2).

«Unidad segunda». Se corresponde con los capítulos tercero y cuarto de la Regla. Tanto esta como *en. Ps. 37* consideran en ella la enfermedad del cuerpo, enfermedad «natural». Uno y otro texto hacen referencia al hambre, la sed y la fatiga<sup>88</sup>. Aunque *en. Ps. 37* habla sólo del amor divino, mientras la Regla, en su capítulo cuarto, tiene en su punto de mira el amor carnal, es significativo que también ese amor divino es presentado como herida que produce dolor, que la mantiene en la fenomenología de la enfermedad.

---

87. Decimos «expresado» porque la realidad está ciertamente sobreentendida. Basta pensar en la clave hermenéutica del santo: la doctrina del *totus Christus*. Desde ella, se hace imposible no caminar en unidad con los demás cristianos. Regla e *en. Ps. 37* divergen también en que éste último texto contempla la posibilidad del fracaso, esto es, de la condenación, ausente del primero.

88. La regla no menciona la fatiga, pero la presupone al hablar de los conflictos que pueden surgir a propósito de los colchones y cobertores (R III,4), que obviamente se relacionan con el remedio a esa fatiga, es decir, con el descanso. Cf. *Estructura (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1988) p. 32.



«Unidad tercera». Se corresponde con los capítulos quinto, sexto y séptimo de la Regla. También aquí se mantiene el paralelismo en su aspecto más general, en cuanto que uno y otro documento se refieren a los males vinculados al aspecto social del hombre, los «males ajenos», según la terminología de *en. Ps. 37*. En los aspectos concretos, en ambos textos se mencionan el mal de la ofensa verbal y del odio (cf. R VI), y los relacionados con los bienes materiales, que lleva al predicador a recomendar compartirlos con los necesitados (R V). Pero su aparición en el curso de *en. Ps. 37* aparece más bien como puramente circunstancial, por lo que no procede apoyar demasiado en ello la argumentación. En todo caso, siempre queda en pie la convergencia señalada, aunque no sea demasiado significativa. Además –nueva divergencia– el capítulo séptimo de la Regla no encuentra paralelo alguno en la «unidad tercera» de *en. Ps. 37*.

*Sección C*. Como ya señalamos, la ubicación de esta sección en *en. Ps. 37* no es la misma que en la Regla. *En. Ps. 37* no coloca la secuencia Sección B y Sección C de una forma global, sino en el interior de cada «unidad». Tras presentar cada enfermedad (corporal, espiritual o social), ofrece la respectiva referencia cristológica. Veámosla.

La «unidad primera» de la Regla presenta en su sección C la referencia cristológica, con valor de alternativa, a lo expuesto en la sección B. A los «espectáculos», exteriores o interiores, que pueden interrumpir o enturbiar la relación del siervo con Dios en su oración, opone otro espectáculo más bello, pero de belleza espiritual, que es Cristo, el Hijo de Dios encarnado<sup>89</sup>. Asimismo, a las «ilusiones» que padece el alma, esto es, a las imágenes que le llegan de los cuerpos e impiden la oración del cristiano, *en. Ps. 37*, en su «unidad primera», opone también a Cristo, la Verdad encarnada, aceptada por fe, y camino para llegar a la Verdad pura. Las diferencias entre la Regla y *en. Ps. 37* son accidentales: de una parte, *en. Ps. 37* menciona abiertamente las dolencias del alma, mientras que la Regla sólo las presupone, sin señalarlas explícitamente; de otra, mientras la Regla sigue el camino de la Belleza, *en. Ps. 37* opta por el de la Verdad. Diferencia mínima, puesto que los trascendentales se identifican<sup>90</sup>.

En cuanto a la «unidad segunda», a las dolencias físicas del hambre, sed, fatiga y pasión sexual la Regla opone en su sección C el ardor por el buen olor de Cristo en una relación enigmática para el lector de la misma, pero que

---

89. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) p. 248-254.

puede aclararse desde *en. Ps. 37*. En efecto, en su «unidad segunda», a las dolencias físicas del hambre, sed y fatiga, fruto del pecado y causa de pecados, que pueden acabar en podredumbre y fetidez, el santo opone en el comentario del salmo el buen olor de Cristo (resucitado), consecuencia de haber recuperado la salud plena, reservada también para el hombre. Cristo es asimismo quien suscita el amor que hierde (*Cant 2,5*) y cuyo perfume arrastra tras de sí (*Cant 1,3*). Si antes (unidad primera de la Regla y de *en. Ps. 37*) nos movíamos en el ámbito de la fe, ahora nos movemos en el de la esperanza. Lo importante es que, en ambos textos y en ambos casos, la dolencia del hombre tiene una referencia cristológica con valor de alternativa. Esto es, la curación definitiva del mal que el hombre sufre se halla en Cristo y no en los remedios a los que el hombre suele recurrir. Respecto a la enfermedad psicológica del amor, es también Cristo, poseído ya definitivamente, quien la remediará.

En cuanto a la «unidad tercera» es más difícil establecer el paralelismo. La referencia cristológica, ya indicamos, es muy genérica: se limita a señalar que ciertas palabras del salmo tienen a Cristo como autor, pero con la única finalidad de mostrar al cristiano cómo ha de comportarse cuando llegue la tribulación, si es el caso. Al hablar de los «males ajenos» de la maledicencia, odio y daño en los bienes de bienes, cabía esperar la actitud de Cristo ante ellos, que se convertiría en referencia para los cristianos. Pero no es el caso.

*Epílogo.* Aquí tampoco hay paralelismo. En la Regla contiene normas prácticas sobre como comportarse frente al documento mismo; en *en. Ps. 37* explicita el contenido de la sección A.

#### 4.7.4. Conclusiones generales

Dejando aparte prólogo y epílogo, el resultado de la comparación: lo recoge el esquema de la p.76.

Con el cuadro delante es fácil extraer, al menos, un par de conclusiones. La primera de ellas, un paralelismo suficientemente amplio en estructura y en contenidos. Estructura y contenido que coinciden globalmente con los que hemos visto con anterioridad en otros textos como *De uera religione*<sup>91</sup>, el

---

90. Al respecto puede verse el ascenso a Dios en libro décimo de las *Confesiones*. Comienza por la belleza (10,6,9: CC 27,159) y concluye con la Verdad (10,26,37: CC 27,175), para volver acto seguido a la Belleza, siempre antigua y siempre nueva (10,27,38: CC 27,175).

91. Cf. *Estructura (II)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 5-53.

## COMPARACIÓN ENTRE LA REGLA Y «EN. IN PSALMUM 37».

Sección A	Sección B	Sección C
<i>Hacia Dios</i>	Males ubicados en el alma	<p><i>Nadie impida a otro hacer oración (R. II, 2)</i>  <i>Sienta el corazón lo que profiere la voz (R. II, 3)</i></p> <p>«Ilusiones» del alma que impiden la oración a los siervos de Dios</p>
	Males ubicados en el cuerpo	<p><i>Comida, bebida, descanso (R.III)</i>  <i>Sexualidad (R.IV)</i></p> <p>Enfermedad del hambre, sed y cansancio  «Enfermedad» del amor</p>
Recuerdo del «sábado» eterno	Males ubicados en los demás	<p><i>Compartir los bienes (R. V)</i>  <i>Perdonar las ofensas (R. VI)</i></p> <p>(Ser despojado de los bienes )  Compartir  (Ser objeto de insultos)  Perdonar</p>
		<p><i>Belleza espiritual VIII, 1b)</i></p> <p>Cristo verdad</p>
		<p><i>El buen olor de Cristo (R VIII 1c)</i></p> <p>El buen olor de Cristo resucitado</p>
		<p><i>Libres bajo la gracia (R VIII 1d)</i></p> <p>Cristo ejemplo en la tribulación</p>

libro décimo de las *Confessiones* <sup>92</sup>, los nueve primeros libros de la misma obra <sup>93</sup>, la *epistula* 48 <sup>94</sup>, los sermones de Cuaresma <sup>95</sup> y *De moribus ecclesiae* 31, 65-67 <sup>96</sup>. Dejando de lado la Regla, el término de comparación de todos ellos, son ya siete <sup>97</sup> los documentos escritos que mantienen con ligeras variantes el mismo esquema fundamental.

La segunda, que, a diferencia de los anteriores textos, la estructuración señalada en *en. Ps. 37* no se apoya explícitamente ni en las tres prácticas ascéticas que son la oración, la limosna y el ayuno (cf. Mt 6), como en *Epist. 48* y *Sermones* de Cuaresma, ni en las tres *cupiditates* o las tres concupiscencias de 1 Jn 2,16, como en *De uera religione* y *Confessiones*, ni en las virtudes cardinales, como quizá en *De moribus ecclesiae*. Su base es siempre antropológica en cuanto que considera, una tras otra, tres dimensiones del hombre: corporal, espiritual y social, detrás de las cuales están las tres partes de la filosofía: natural, racional y moral.

Respecto de la Regla cabe señalar, además de la diferencia de géneros literarios a que ya aludimos, los distintos destinatarios. La Regla se dirige a siervos de Dios, *en. Ps. 37* a todo el pueblo cristiano. La coincidencia de contenidos, no obstante los diferentes destinatarios, ofrece también un punto a tener en cuenta a la hora de intentar comprender la naturaleza del monacato agustiniano.

(Continuará)

PÍO DE LUIS  
*Estudio Teológico Agustiniano*  
 Valladolid

---

92. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 227-270.

93. Cf. *Estructura (IV)* en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 487-524.

94. Cf. *Estructura (V)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 5-29.

95. Cf. *Estructura (VI)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1999) 219-247.

96. Cf. *Estructura (VI)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1999) 539-576.

97. C10 y C1-9 los consideramos como dos documentos porque fueron escritos en dos momentos diferentes, aunque no sea posible cuantificar el intervalo de tiempo. Lo cierto es que con el libro noveno acaba una primera redacción de la obra a la que luego se añadió el décimo, atendiendo a la petición de algunos hermanos (cf. *Conf. 10,3,3-5,7 CC 27,156-158*).



## **El artículo de fe y su significado. Doctrina de la Escuela de Salamanca (1526-1569)**

La expresión *Articulus fidei* mereció la atención de la teología desde casi 1150 hasta cerca de 1800. Aparece situada la misma en el marco de la historia de la fe entre el símbolo: *regula fidei* de la Iglesia antigua, y el dogma: *norma fidei* de la actual. Este juicio, que corresponde a K.J. Becker<sup>1</sup>, muestra a las claras cuál ha sido el papel jugado por el artículo de fe dentro del desarrollo de la fe y de teología a través de los siglos. La enseñanza de Santo Tomás de Aquino sobre el artículo de fe ha sido expuesta por M.D. Chenu, J. M. Parent, J.F. Bonnefoy y A. Lang<sup>2</sup>. Por su parte, G. Söll mostró brevemente el desarrollo de la problemática del artículo de fe después del Aquinate<sup>3</sup>. El presente trabajo no pretende presentar la entera problemática del artículo de fe en la

---

1. "In der Glaubensgeschichte steht zwischen dem *symbolum*, der *regula fidei* der alten Kirchen, und dem *dogma*, der *norma fidei* der jetzigen Kirche, der *articulus fidei*. Er wächst aus dem einem heraus und führt zum anderen hin. Ungefähr sechseinhalb Jahrhunderte hat er in der Theologie Beachtung gefunden, von etwa 1150 bis etwa 1800". K.J. BECKER, 'Articulus fidei (1150-1230). Von der Einföhrunt des Wortes bis zu den drei Definitionen Philipps des Kanzlers', en *Gregorianum* 54 (1973) 547.

2. Cf: M.D. CHENU, *Contributions à l'histoire du traité de la foi. Commentaire historique de II II, q. I, a. 2*, (Melanges Thomistes: Bibliothéque Thomiste 3), (Le Saulchoir, Kain 1923) 123-140; J.M. PARENT, *La notion de dogme au XIIIe. siècle. Première Serie*. (Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, 1), (Paris-Ottawa 1932) 141-146; A. LANG, 'Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten. (Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe fides, haeresis und conclusio theologica)', en *Divus Thomas* 20 (1942) 207-236; 21 (1943) 79-97; J.F. BONNEFOY, 'La Théologie comme science et l'explication selon saint Thomas d'Aquin', en *Ephémides Theologicae Lovanienses* 14 (1937) 421-446; 600-631; 15 (1938) 491-516.

3. G. SÖLL, *Dogma und Dogmenentwicklung* (Handbuch der Dogmengeschichte 1/5), (Frieburg im Breisgau 1971) 30-40.

Escuela de Salamanca del siglo XVI<sup>4</sup>. Su cometido se centra en la exposición del significado de artículo.

A la pregunta de por qué obtuvo el tratamiento de la doctrina del artículo de fe un puesto destacado dentro de las explicaciones de la Escuela de Salamanca, se responderá diciendo que ello se debe en gran parte a que las prelecciones<sup>5</sup> salmantinas aparecen ajustadas a la *Suma Teológica* de Santo Tomás. Francisco de Vitoria inició su docencia teológica en la Universidad de Salamanca al comienzo del curso 1526-1527 como catedrático de Prima<sup>6</sup>. Hasta entonces se explicaba en dicha cátedra por los Cuatro Libros de las Sentencias de Pedro Lombardo, tenido éste como autor no afectado o situado más allá de las corrientes teológicas surgidas a partir del siglo XIII: tomismo, escotismo y nominalismo. El hecho de haberse atendido Vitoria desde el comienzo de su docencia salmantina en la cátedra de Prima a la *Suma Teológica* del Aquinate revistió una especial significación. Hacía ver este teólogo a las claras que la doctrina del Doctor Angélico no era sin más la de un autor afectado. En 1532 llevaba a cabo la misma acción Domingo de Soto en su cátedra de Vísperas y explicaba sus prelecciones por la *Suma Teológica* de Santo Tomás. Las primeras explicaciones de Vitoria en Salamanca versaron sobre la cuestión primera de la *Secunda Secundae*. Allí se trata precisamente sobre la fe. El Aquinate habló sobre el significado de artículo de fe en la *Secunda Secundae*, q. 1, aa. 6-9.

El grupo de teólogos formado alrededor de Francisco de Vitoria da lugar a todas luces a la aparición de un movimiento que rebasa los límites de una determinada universidad. Se caracteriza como una forma nueva de hacer teo-

---

4. Sobre la expresión Escuela de Salamanca, cf.: C. POZO, 'Salmantizenser', en *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (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) 1-8.

5. Las prelecciones se distinguen de las reelecciones. Éstas tenían lugar a modo de conferencias, generalmente ante el claustro entero de la Universidad, sobre un tema tratado en las prelecciones. Las prelecciones son las lecciones ordinarias de cada día.

6. Se impartía la teología en Salamanca a dos niveles. Uno abarcaba la doctrina común. Se llevaba a cabo en las cátedras de Prima y de Vísperas, denominadas así por comenzar al mismo tiempo que el rezo de dichas horas canónicas en la catedral. El otro nivel era el de doctrina de escuela o corriente. Había tres cátedras menores en Salamanca: Santo Tomás, Escoto y Nominales. Todo estudiante de teología debía estar versado en la doctrina común y en una de las corrientes.

logía. De Vitoria se ha escrito que otorgó a España la primacía de la ciencia teológica durante el siglo XVI<sup>7</sup>. Señal de identidad de la Escuela de Salamanca es no adentrarse por planteamientos escolásticos o de corriente. Vitoria y sus seguidores prefirieron abordar ante todo las cuestiones universales y comunes. Asimismo, les gustó detenerse siempre a resolver asuntos concretos y prácticos. Las explicaciones de Vitoria y las de sus seguidores sobre el artículo de fe en la cuestión primera de la *Secunda Secundae* propiciarán la formación en el siglo XVI de un fecundísimo desarrollo teológico<sup>8</sup>.

Se cataloga en este estudio como miembros de la Escuela de Salamanca a todos aquellos profesores salmantinos que comentaron la *Suma Teológica* del Aquinate con el espíritu de Francisco de Vitoria. Pese a ello, se considera miembro de ella también con todo derecho a Bartolomé Carranza. Es cierto que el Mirandense no explicó en Salamanca; pero hicieron dos de sus discípulos afamados: Pedro de Sotomayor y Juan de la Peña. Gracias a ellos llegó a las clases de la Universidad la doctrina de Fray Bartolomé de modo mediato. A los salmantinos les caracteriza dedicarse casi por entero a las prelecciones. Las dictaban<sup>9</sup> ante sus alumnos y éstos las recogían en apuntes. Un estudio sobre la Escuela de Salamanca debe basarse fundamentalmente en manuscritos<sup>10</sup>. A veces tiene la suerte el investigador de contar con el mismo cuaderno compuesto por el profesor; pero la mayoría de las veces se ve precisado a utilizar los apuntes de los alumnos o de aquellos escribientes a suel-

---

7. "La educación de Vitoria fue el último esclarecido mérito, que se asignó esta escuela de su orden (Saint-Jacques), tan nombrada en la historia de la antigua escolástica, antes de ver palidecer su brillo, junto con el de la Universidad de París, en las tormentas de la reforma; entonces huyó con Francisco la primacía de la ciencia teológica, atravesando los Pirineos, a la fiel creyente España". F. EHERLE (J.M. MARCH), 'Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez', en *Estudios Eclesiásticos* 8 (1929) 157.

8. Pueden verse, si se desea, los siguientes trabajos realizados por quien suscribe entre Francisco de Vitoria (1526) y Domingo Báñez (1584) sobre la problemática del artículo de fe: *Scriptorium Victoriense* 27 (1981) 121-141; 241-278; 29 (1982) 253-300; 30 (1983) 277-315; 31 (1984) 241-285; 33 (1986) 123-166; 41 (1994) 171-220; 42 (1995) 127-199; *Salmanticensis* 39 (1992) 387-398; *Burgense* 34 (1993) 541-549; *Compostellanum* 38 (1993) 131-193; *Archivo Teológico Granadino* 56 (1993) 63-130; 57 (1994) 5-103.

9. Sobre la noción de dictado, cf.: V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria, O.P.*, (Valencia-Madrid 1928) 13-26; IDEM, 'Valor doctrinal de las lecturas del P. Báñez', en *Ciencia Tomista* 47 (1993) 61-69; R. GARCÍA VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, (Roma 1938) 308-319.

10. Cf.: V. BELTRÁN DE HEREDIA, 'Hacia un inventario analítico de los manuscritos teológicos de la Escuela de Salmantina. Siglos XVI-XVII conservados en España y en el extranjero', en *Revista Española de Teología* 3 (1943) 62-76; K.J. BECKER, 'Tradicón manuscrita de las prelecciones de Soto', en *Archivo Teológico Granadino* 29 (1966) 179.



do que llevaban a su lado a las clases algunos estudiantes con fortuna. Puede ocurrir también que el manuscrito utilizado como fuente no sea la transcripción directa de lo escuchado en el aula sino una refundición posterior a partir de apuntes tomados en clase por el propio alumno y de otros recogidos de alumnos diversos.

## PRIMERA PARTE

Comprende las explicaciones de Vitoria, Soto, Carranza, Cano, Chaves, Cuevas, Sotomayor, Peña, Vela y Medina<sup>11</sup>.

### Francisco de Vitoria

¿Es artículo de fe la proposición expresada en la Sagrada Escritura? Esta pregunta de Vitoria<sup>12</sup> halla su justificación en que suelen hablar a veces los teólogos impropriamente sobre el artículo de fe y dan este nombre a toda pro-

---

11. En la década de los ochenta aparecieron varios artículos míos en los que me limitaba a exponer sólo las enseñanzas sobre la problemática del artículo de fe de estos autores salmantinos. A las mismas acompañaba un pequeño estudio sobre fecha y características de los manuscritos empleados: *Scriptorium Victoriense* 27 (1980) 121-141; 241-278; 29 (1982) 253-300; 30 (1983) 277-315; 31 (1984) 241-285; 33 (1986) 123-166. En los años noventa, añadí a lo publicado el breve estudio de un autor: Cristóbal Vela, cf.: *Burgense* 34 (1993) 541-549. Asimismo, publiqué trabajos diversos en los que aparecían transcritos más textos de estos autores relativos al artículo de fe: *Scriptorium Victoriense* 29 (1982) 26-70; *Anales Valentinus* 18 (1992) 357-376; *Archivo Teológico Granadino* 56 (1993) 63-130; *Studium Legionense* 34 (1993) 193-222; *Scripta Theologica* 26 (1994) 79-107. Haber publicado los textos en los trabajos citados facilita exponer ahora más sistemáticamente lo que piensa cada autor sobre el significado del artículo de fe, así como describir cuál es la aportación propia de la Escuela de Salamanca al respecto.

Es posible que alguien se pregunte por qué no he incluido a Fray Luis de León entre los autores salmantinos que comentaron entre 1526 y 1569 a Santo Tomás. De salida diré que defiendo abiertamente que el Legionense es con todo derecho miembro de la Escuela de Salamanca y, aunque sus comentarios de 1568 sobre la virtud de la fe tuvieron lugar desde la cátedra de Durando, no abrigó la menor duda de que se atuvo a la doctrina del Aquinate. Esto lo defiendo en mi libro: Fray Luis de León. *La teología sobre el artículo y el dogma de fe (1568)*. Madrid 1997. Puedo salir de esta situación diciendo la verdad de que este artículo viene condicionado por los artículos míos aparecidos parcialmente en la década de los ochenta. Como no apareció entonces artículo mío alguno sobre Fray Luis, tengo motivos para justificar por qué no aparece un estudio sobre el Legionense.

12. Vitoria comentó en Salamanca la Secunda Secundae de Santo Tomás en tres ocasiones: 1526, 1534 y 1542. Sobre la vida y la obra de Vitoria, así como sobre la fecha y las

posición expresada en la Sagrada Escritura llegando a sostener que el artículo de fe es lo expresado en ella<sup>13</sup>. Pero los artículos de fe son sólo las proposiciones principales de la fe cristiana<sup>14</sup>. En ellas se proponen los principios de esta fe cristiana que han de creerse<sup>15</sup>. Ciertamente, puede que el artículo de fe sea una proposición escrita; pero cabe también que sea una proposición oral<sup>16</sup>. El artículo de fe es propiamente la sentencia en la que se propone a creer lo principal en la fe cristiana<sup>17</sup>. Todos los cristianos han de creer el artículo explícitamente: han de saberlo para creerlo<sup>18</sup>. Cae además de su peso que el artículo de fe es una proposición revelada; pero, entre las reveladas, son únicamente artículos aquéllas que ofrecen cierta dificultad u oscuridad<sup>19</sup>. El artículo de fe no es entonces toda proposición revelada y expresada en la Sagrada Escritura<sup>20</sup>. El nombre de artículo de fe no se otorga a las proposiciones todas reveladas ni a todas las expresadas en los Libros Sagrados<sup>21</sup>.

---

características de los manuscritos aquí utilizados, puede verse: *Scriptorium Victoriense* 27 (1980) 128-136.

En este trabajo, toda cita vendrá precedida de una sigla. La misma constará generalmente de dos letras mayúsculas y de dos (o de una sola) letras minúsculas. La primera mayúscula señalará la revista en la que apareció el artículo: S=*Scriptorium Victoriense*, y la segunda indicará al autor: V=Vitoria. A ellas les seguirán una o dos letras minúsculas. La primera hace referencia a la ciudad donde está la Biblioteca y la segunda se utilizará al haber dos manuscritos de la misma biblioteca para distinguirlos. La *u* y la *d* significarán respectivamente entonces si se trata del primer o segundo manuscrito según la catalogación de la biblioteca respectiva.

Explicación de las siglas mayúsculas:

SV=*Scriptorium Victoriense* 27 (1980) 241-263.

TV=*Studium Legionense* 34 (1993) 195-222.

Explicación de las siglas minúsculas:

m=Ms. 1735 de Madrid.

ru=Ott. lat. 382 de Roma (Vaticano).

rd=Ott. lat. 1015 de Roma (Vaticano).

su=Ms. 43 de Salamanca.

sd=Ms. 49 de Salamanca.

13. SVsu 85.

14. TVsd 20.

15. SVsu 82.

16. SVrd 50.

17. SVsu 86.

18. SVsu 87.

19. SVrd 50.

20. TVsd 20.

21. SVsu 84.

Además de ser una proposición revelada con dificultad u oscuridad en la visión del que cree, concurre en el artículo una segunda condición. Debe tratarse de algo propuesto por la Iglesia para que lo crean todos los cristianos<sup>22</sup>. Propiamente no es artículo de fe que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo por no haber sido impuesta esta verdad a todos los cristianos bajo la obligación de ser sabida<sup>23</sup>. El artículo es la proposición revelada: oral o escrita<sup>24</sup>, propuesta a todos los cristianos y que obliga a todos los cristianos a creerla explícitamente<sup>25</sup>.

Los artículos de fe son la plena explicitación de la sustancia de la fe acaecida con la venida de Cristo. Si Santo Tomás expuso con claridad que el símbolo es el resumen perfecto de la fe existente en la Sagrada Escritura<sup>26</sup>, ¿quiso decir también que los artículos todos de fe estuvieron revelados en el Antiguo testamento? Ciertamente, da la impresión de que los fieles del Antiguo testamento conocieron distintamente los artículos todos de fe. Esto debería llevar al reconocimiento de que los mismos estaban revelados para entonces: antes de la venida de Cristo. De todas formas, eso no significa afirmar también que todos los conocieran. Pero, como no hay artículo alguno sobre el que no haya profecía, debería reconocerse inmediatamente que los profetas tuvieron al menos conocimiento de los artículos todos<sup>27</sup>. A lo anterior se añade cómo se prueban en la actualidad determinados artículos desde concretas profecías veterotestamentarias<sup>28</sup>.

Pese a ser sostenible que todo lo revelado a la Iglesia cristiana estuviera prefigurado antes en los profetas y en los hechos de los padres de la antigüedad, Vitoria entiende que debe sostenerse como más verosímil que algo nuevo hubiera sido revelado en el nuevo testamento sin estarlo así en el antiguo<sup>29</sup>. Por otro lado, constituye una verdadera dificultad que se conocieran en el Antiguo testamento tan distintamente como en el nuevo los artículos de fe, debido a que el conocimiento de entonces acontecía a modo de sombra<sup>30</sup>. Es

---

22. SVsu 50.

23. SVM 117.

24. SVsu 50 y SVsu 83.

25. TVsd 20.

26. "Ad primum ergo dicendum, quod veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur, et variis modis, et in quibusdam obscure (...) Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae Scripturae aliquid summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum; quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura sump-tum". II II, q. 1, a. 9 ad 1um.

27. SVrd 51.

28. SVsu 89.

29. SVM 90.

30. SVsu 89.

verdad asimismo que no hubo entonces un conocimiento universal de semejante revelación del Antiguo testamento. Hubo tiempos en los que no existieron profetas dentro de la ley escrita. Del hecho hipotético que los hubiera no puede deducirse sin más que los mismos tuvieran que entender todo el sentido de sus profecías, así como llegar a comprender el modo de contenerse el artículo en el sentido alegórico. Admitir por otra parte que llegaron a conocer el sentido de las profecías quienes las realizaban no significa decir que tal conocimiento lo alcanzara también el resto de los fieles del pueblo<sup>31</sup>.

¿Es preciso distinguir en consecuencia entre estar algo revelado y ser conocido? De hecho, se conoce mucho de lo que se cuenta en el Apocalipsis después de realizado pese a la revelación existente en el mismo<sup>32</sup>. ¿Será entonces correcto preguntar si los artículos estaban revelados en el Antiguo testamento pese a la imposibilidad de entenderlos? Ciertamente, todos los artículos estaban revelados virtualmente en la ley antigua. De hecho, existen figuras y profecías de cada artículo de fe. De todas formas, tales figuras y profecías no eran capaces, ni bastaban, para llegar a entender todo lo que Dios había revelado<sup>33</sup>.

¿Puede hablarse de revelación sin existir conocimiento de lo revelado? Vitoria se limita a decir en este punto que no podía entenderse en el Antiguo testamento mucho al no estar revelado. Coloca al respecto el ejemplo de que el Hijo fuera al mismo tiempo Dios y hombre, lo cual nada quita a que estuvieran todos los artículos virtualmente revelados en la ley antigua. De todos ellos hay testimonios; pero no estaba todo revelado entonces formalmente. No podía ser entendido. Fue precisamente Cristo quien reveló los misterios todos<sup>34</sup>.

Cuando Santo Tomás habla de la sustancia de la fe, ¿alude al Antiguo testamento exclusivamente? La carta a los Hebreos (11,6)<sup>35</sup> dice con toda claridad que es imposible agradar a Dios si no hay fe. Todo el que se le acerca debe creer su existencia y su providencia. La primera carta a Timoteo (2,4), muestra también cómo Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Es un hecho que, antes de haber Escritura Sagrada, existía fe verdadera. Era posible a todas luces entonces la salvación. Es

---

31. SVrd 52.

32. SVsu 88.

33. TVru 17.

34. TVsd 19.

35. Suele ser habitual colocar la sigla Cf. en las citas bíblicas cuando éstas no son textuales. Todas las citas utilizadas aquí de la Sagrada Escritura no serán textuales y no llevarán por delante la sigla aludida.

ésta una manera de decir que la fe no estuvo ligada inexorablemente a los Libros Sagrados del Antiguo testamento antes de la venida de Cristo. Según la enseñanza de Santo Tomás, se ha dado en todo tiempo la misma sustancia en la fe pese al crecimiento de la misma por explicación con el discurrir de las edades. Pretende decirse con ello asimismo que hubo en todo momento conocimiento de los dos principios señalados en la carta a los Hebreos: existencia y providencia divinas<sup>36</sup>.

El momento cumbre en el que la fe alcanzó el mayor grado de explicitación tuvo lugar con la venida de Cristo<sup>37</sup>. Fue entonces cuando aparecieron explicitados los artículos de fe. Acontece esta plenitud pasado el tiempo de la ley natural y el de la ley escrita. La plenitud de la ley acontece en la llamada ley de gracia: la de los cristianos. Francisco de Vitoria ciñe su explicación al marco diseñado por Santo Tomás. Todo lo revelado en el Nuevo testamento se contenía implícitamente: en cuanto a la sustancia, en aquellos dos principios de la existencia y remuneración divinas, los cuales estuvieron revelados en toda ley<sup>38</sup>. Ahora bien, cuando el Aquinate dijo que la fe explicitada por Cristo con su venida se encontraba contenida implícitamente en la de los padres antiguos, ¿quiso decir que la misma estaba escrita en los Libros Sagrados del Antiguo testamento?<sup>39</sup>

En el tiempo tras la venida de Cristo, ¿es necesario creer directamente los artículos de fe o basta con creer sólo el artículo general de que todo lo contenido en la Sagrada Escritura ha sido revelado por Dios? Debe advertirse aquí que, si se aceptara esta suposición, los artículos de la Trinidad, de la unidad divina y de la encarnación se reconocerían a modo de consecuencia<sup>40</sup>. No serían objeto de fe<sup>41</sup>. Es lógico por tanto que se pregunte Vitoria si, en la fe, el artículo es el objeto o es el acto<sup>42</sup>. Según Gabriel Biel, la fe infusa inclina

---

36. "Dicendum est quod quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecumque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicitationem crevit numerus articulorum; quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite". II II, q. 1, a. 7c.

37. "Ad quartum dicendum, quod ultima consumatio gratiae facta est per Christum; unde et tempus ejus dicitur *tempus plenitudinis*. Et ideo illi qui fuerunt propinquiore Christo vel ante, sicut Johannes Baptista, vel post, sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt". II II, q. 1, a. 7 ad 4um.

38. SVm 91.

39. SVsu 88.

40. SVsu 94.

41. SVsu 96.

42. SVsu 81.

inmediatamente al principio de que está contenido en la Sagrada Escritura todo lo revelado por Dios. Desde el mismo, se asiente a todos los artículos a modo de consecuencia. Inclina entonces el hábito infuso de la fe igualmente a los artículos y a las proposiciones de la Sagrada Escritura. De esta forma se evita tener que decir que el único hábito de fe se dirige a objetos infinitos<sup>43</sup>. Vitoria mantiene a este respecto como más probable que el único acto de fe inclina inmediatamente a los artículos de fe<sup>44</sup>. Es la única manera de que los mismos sean objeto directo de la fe<sup>45</sup>. Admitir la opinión de Biel llevaría al reconocimiento de que los simples y rudos no asentarían a los artículos de fe en cuanto desconocen si todo lo contenido en la Biblia ha sido revelado por Dios<sup>46</sup>. Los teólogos serían los únicos en dar su asentimiento a los artículos al ser precisamente los que saben el principio expuesto con anterioridad. Sostener esto es una afirmación de locos<sup>47</sup>.

¿Es posible afirmar que se cree únicamente lo que se sabe? Si se acepta este principio, debe uno hacer frente además al problema surgido por el bautismo de los niños. ¿Habrá que decir entonces que el niño bautizado y poseedor del hábito infuso de la fe no cree proposición alguna por carecer de la capacidad de saber a pesar de que el mismo inclina ciertamente por su propia naturaleza?<sup>48</sup> Se dirá ciertamente que el hábito infuso de la fe tiene también en tal estado como objeto directo los catorce artículos de fe. Precisamente, es Dios quien ayuda al niño durante el tiempo en el que carece de saber. Los artículos son creídos por ese niño bautizado mediante la fe dada en el bautismo; pero su fe es únicamente habitual<sup>49</sup>.

La plena explicitación de la fe acaeció con la venida de Cristo y se transmitió la misma a la Iglesia gracias al símbolo llamado de los Apóstoles. ¿Lo hicieron de verdad los Doce? Erasmo y Lutero sostenían que no lo redactaron los Apóstoles. Añadían que no había necesidad del mismo<sup>50</sup>. Según ciertos gramáticos, no lo habrían hecho los Doce; pero añaden que el mismo contiene la fe primera predicada por ellos<sup>51</sup>. Francisco de Vitoria encuentra en

---

42. SVsu 81.

43. SVsu 95.

44. SVsu 98.

45. SVsu 96.

46. SVsu 97.

47. SVsu 98.

48. SVM 99.

49. SVM 100.

50. SVrd 56.

51. SVsu 104.

este punto verosímil que los Apóstoles hubieran compuesto el símbolo antes de dispersarse a predicar al ser preciso convenir en la predicación. Como no era posible enseñar la totalidad de la Sagrada Escritura, hubo necesidad de reducir la fe a cierto molde<sup>52</sup>. El mismo San Pablo llegó a reunirse en Jerusalén con los Apóstoles. La existencia de la congregación de los Doce antes de marchar a predicar es opinión de todos los padres antiguos. Es esto lo que quiere decirse cuando se afirma que el símbolo fue editado por los Apóstoles<sup>53</sup>. Además, esta suposición es respetada en todos los concilios.<sup>54</sup> Vitoria no tiene de todas formas inconveniente en presentar como inverosímil la narración del vulgo en la que se atribuye a cada Apóstol un determinado artículo de símbolo<sup>55</sup>. No se considera hereje a quien dijere que el símbolo no lo hicieron los Apóstoles; pero se reconoce que sería algo mal dicho<sup>56</sup>.

¿Hubo necesidad de redactar el símbolo? ¿Bastaba la Sagrada Escritura? En este punto, Guillermo de París mantiene lo opuesto a Erasmo y a Lutero. Además, la Carta primera a los Corintios (1,10) habla de cómo es preciso que todos digan lo mismo, lo cual es imposible de realizar si se pretende que todos los cristianos repitan lo que se encuentra a lo largo y ancho de la Sagrada Escritura<sup>57</sup>. Cuando esos gramáticos citados por Vitoria afirman que el símbolo llamado de los Apóstoles contiene la fe predicada por los Doce están de acuerdo en que ésa es precisamente la fe sustancial de los Libros Sagrados; pero dejan entender al mismo tiempo además que la divinidad de Cristo no se halla en la Sagrada Escritura ni en el símbolo de los Apóstoles. Estas verdades son algo determinado por la Iglesia<sup>58</sup>. Esos gramáticos pretenden en el fondo con esta forma de expresarse que no se crean tan firmemente los artículos. No quieren que se crea en concreto que Cristo es Dios<sup>59</sup>. Como razón de que no está expresado en el símbolo apostólico que Cristo sea Dios se dice que, si hubiera estado expresada tal verdad en la Sagrada Escritura, habría aparecido también de la misma manera en el símbolo<sup>60</sup>. Esta forma de argumentar es considerada un error a los ojos de Vitoria. Éste está persuadido de que a Cristo se le llama Dios en el símbolo de los Apóstoles. La expresión

---

52. SVrd 95.

53. SVsu 105.

54. TVm 49.

55. SVrd 55.

56. TVm 49.

57. SVrd 56.

58. SVsu 101.

59. SVsu 102.

60. TVsd 28.

*credo in Deum* va referida en concreto a las tres Personas de la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo<sup>61</sup>. Cuando se dice *creo en Dios* y más tarde se confiesa que se cree también en Jesucristo su Hijo, se está diciendo simplemente que se cree que el mismo es Dios también<sup>62</sup>.

Esos gramáticos a los que alude Vitoria entienden además que el símbolo llamado de los Apóstoles lo hizo en realidad la Iglesia. Vitoria se lamenta de que sea ésta una afirmación enteramente gratuita, la cual no viene acompañada de dónde y cuándo tuvo lugar la presunta reunión eclesial que dio lugar a la aparición del símbolo. Seguirá a falta de mejor prueba diciendo el profesor de Prima que lo hicieron los Doce<sup>63</sup>. Suele argumentarse contra la composición apostólica desde el hecho de que no es tenido el Apostólico como Sagrada Escritura<sup>64</sup>. Respuesta sencilla sería decir que no todo cuanto decretaron los Apóstoles lo hicieron para que se convirtiera en Sagrada Escritura. Realizaron éstos mucho en calidad de gobernadores y rectores de la Iglesia<sup>65</sup>. Pasa a formar parte de la Sagrada Escritura únicamente lo escrito por los Doce con espíritu profético. La reunión de los Doce para componer el símbolo no se hizo con semejante espíritu<sup>66</sup>. No puede decirse entonces que todo cuanto escribían los Apóstoles lo hacían con espíritu profético. No lo compusieron con la intención de que pasara a ser Sagrada Escritura<sup>67</sup>. Tampoco ha sido determinado por la Iglesia que el mismo pertenezca a los Libros Sagrados. A ello se debe que no sea catalogado dentro de la Biblia. Se mantiene entre los cristianos que fue editado por los Apóstoles por decirlo así determinados Santos Padres<sup>68</sup>. Pese al testimonio de los mismos, no es algo tan cierto que se convierta en de fe<sup>69</sup>. Sería entonces Sagrada Escritura sin tenerse conocimiento de ello<sup>70</sup>.

El símbolo compuesto por los Doce, ¿es idéntico al confesado actualmente en la Iglesia? ¿No ha recibido el mismo añadidos con el paso del tiempo? ¿Estaba realmente al principio el artículo del descenso de Cristo a los infiernos en el mismo? Todo el problema surge de que semejante verdad no

---

61. SVsu 103.

62. = TVsd 28.

63. TVsu 24.

64. SVsu 106.

65. TVm 50.

66. TVsd 29.

67. TVsu 26.

68. TVsu 25.

69. SVsu 106.

70. SVsu 107.



aparece en el símbolo que comenzó a redactarse en Nicea. Según Santo Tomás, esta ausencia se justificaría por haber sido confeccionado éste para los herejes y no para los católicos. Al no haber surgido entonces herejía alguna contra el descenso de Cristo a los infiernos, no habría habido necesidad de colocarlo. Vitoria no encuentra válida esta razón y señala que tampoco surgió herejía alguna contra la resurrección y se puso tal verdad en el símbolo comenzado en Nicea<sup>71</sup>. En una obra sobre la exposición del símbolo, que puede ser de San Cipriano o de Rufino, se dice al respecto que la sentencia del descenso de Cristo a los infiernos no existió al principio en el símbolo de los Apóstoles ni en el comenzado en Nicea. Sería simplemente un añadido realizado sobre el Apostólico con motivo de haber surgido quizás una determinada herejía en la Iglesia. Pero no gusta a Vitoria esta solución. Juzga inverosímil que hubiera añadido la Iglesia algo al símbolo hecho por los Doce. Precisamente, la Iglesia compuso el de Nicea por no querer añadir cosa alguna al Apostólico<sup>72</sup>.

### **Domingo de Soto**

Artículo es un nombre trasladado al ámbito de la fe. Dirá Domingo de Soto<sup>73</sup> que se llama así a las proposiciones de fe por ser las mismas como los miembros del cuerpo y estar ajustadas unas a otras<sup>74</sup>. El artículo de fe ha de ser de aquellas proposiciones que pertenecen a la fe de suyo. Debe versar sobre los misterios de la Trinidad y de la Redención, que son los que condu-

---

71. SVrd 56.

72. SVsu 118.

73. Sobre la vida y la obra de Soto, así como sobre la fecha y características de los manuscritos utilizados, puede verse: *Scriptorium Victoriense* 27 (1980) 137-141; *Archivo Teológico Granadino* 56 (1993) 63-66.

Explicación de las siglas mayúsculas:

AS=*Archivo Teológico Granadino* 56 (1993) 63-66.

SS=*Scriptorium Victoriense* 27 (1980) 264-278.

VS=*Anales Valentinus* 18 (1992) 357-376.

Explicación de las siglas minúsculas::

r=Ott. lat. 782 de Roma (Vaticana).

x=Ms. 940 de México.

En tercer lugar de la sigla aparece en alguna ocasión una mayúscula: P. Señala el Parecer compuesto por Soto sobre escritos de Bartolomé Carranza.

74. SSr 148.

cen directamente a la bienaventuranza eterna<sup>75</sup>. Santo Tomás sugiere que se forma desde la Sagrada Escritura el símbolo llamado de los Apóstoles<sup>76</sup>, el cual se compone a su vez de los artículos de fe. ¿No será entonces requisito indispensable para el artículo que sea una proposición expresada de los Libros Sagrados?<sup>77</sup> Los artículos aparecieron explicitados por primera vez al redactarse el símbolo. ¿No habrá de reconocerse asimismo que los Apóstoles tuvieron que extraer necesariamente los mismos del Antiguo testamento? ¿Es requisito para el artículo de fe ser proposición expresa de la Sagrada Escritura? Para Soto, los hechos cantan. La perpetua virginidad de María es artículo de fe y no se halla expresamente en la Sagrada Escritura<sup>78</sup>. Llega a decir incluso a las claras que ni siquiera se requiere que se halle el artículo en el canon de los Libros Sagrados<sup>79</sup>. ¿Cómo explica entonces Soto la frase de Santo Tomás de que la fe nunca creció con el paso del tiempo sustancialmente?<sup>80</sup>

El Aquinate quiso decir sólo que todo lo pertinente a la bienaventuranza y a la fe de suyo estuvo revelado en toda ley: natural, escrita y cristiana. Siempre hubo revelación de las dos verdades que son la sustancia de la fe: existencia y remuneración divinas (Hebr 11,6)<sup>81</sup>. Ello significa aceptar que hubiera en la ley natural religión y fe implícita en el mediador. Es cierto que eso aparecía todavía más explícito en la sinagoga judía. Allí se contaba con las figuras y sacrificios de Cristo incluso<sup>82</sup>. Debe reconocerse asimismo que existía ya en la ley natural la Iglesia de Cristo. Al haber salvación, existía también de alguna manera Iglesia verdadera<sup>83</sup>. La ley de Moisés no obligaba a todo el mundo como el Evangelio<sup>84</sup>. Lo mismo le ocurría a la circuncisión de Abraham<sup>85</sup>.

Ciertamente, la fe alcanzó su plenitud en la venida de Cristo<sup>86</sup>. Soto no contradice a Santo Tomás. Admite como sostenible a este respecto que todo cuanto fue revelado en el Nuevo testamento estuviera también en el antiguo

---

75. SSr 149.

76. Cf. nota 26.

77. SSr 150.

78. SSr 151.

79. SSr 152.

80. SSx 154.

81. SSx 156.

82. VSP 55 y 56.

83. VSP 56 y 57.

84. VSP 55.

85. VSP 57.

86. Cf. II II, q. 1, a 7 ad 4um.

al ser el uno rueda que pasa sobre la rueda del otro. Pero no se olvida en remarcar que es todavía más verosímil sostener que fuera revelada alguna novedad en el Nuevo testamento<sup>87</sup>. ¿Significa esto aceptar el aumento sustancial de la fe revelada con el paso del tiempo? Santo Tomás habría hablado de la fe necesaria: los artículos de fe. Ésta permanece siempre la misma en su sustancia. Pero Soto reconoce además la existencia de otras verdades de fe, las cuales no estuvieron siquiera contenidas implícitamente en el Antiguo testamento. Se trata de verdades de carácter moral. No había necesidad de que existieran las mismas en el Antiguo testamento<sup>88</sup>. Asimismo, se ve obligado Soto a presentar una matización sobre el progresivo y constante aumento por explicación de la fe en razón de la proximidad anterior o posterior a la venida de Cristo. Para Soto, el Aquinate habla en general sin referirse a casos particulares. Considera fuera de toda duda que Abrahán aventajara en conocimiento explícito de la fe a todos los patriarcas pese a vivir más distante que ellos de la venida de Cristo. Lo decisivo para Soto es que nadie quedó más iluminado que los Apóstoles cuando vino el Salvador<sup>89</sup>.

No hay necesidad de que los artículos de fe se encuentren en la Sagrada Escritura; pero es imprescindible que los mismos sean verdades reveladas. ¿Es cierto a este respecto que el hábito infuso de fe es incapaz de inclinar a muchas proposiciones y que sólo puede hacerlo a una?<sup>90</sup> Es esto en verdad lo que piensan los modernos según Soto. Proponen en consecuencia creer de modo directo sólo el principio de que todo lo revelado por Dios es verdadero inmediatamente y que, por eso, fue revelado por Dios. Los artículos se inferirían desde tal supuesto como las conclusiones desde el principio<sup>91</sup>. Se trata a todas luces de una entera falsedad. El hábito de fe es capaz de inclinar a todas aquellas proposiciones en las que haya la misma razón formal<sup>92</sup>. Para Soto, la fe inclina inmediatamente a asentir a todos los artículos de fe, a todas las proposiciones de la Sagrada Escritura y a aquellos principios: existencia y remuneración divinas<sup>93</sup>.

Ciertamente, los Doce son los que recibieron la plenitud de la explicitación de la fe. Vivieron junto a Cristo. Soto se decanta a favor de la verosimilitud de que los Apóstoles se reunieran y redactaran los artículos: el símbolo de

---

87. SSx 155.

88. SSx 156.

89. ASx 89.

90. SSx 172.

91. SSr 170.

92. SSx 172.

93. SSr 171.

la fe. Es lo que declara concretamente Rufino<sup>94</sup>. Soto atribuye a Alberto Magno haber indicado que cada uno de los Apóstoles llegara a componer su propio artículo. De todas formas, es esto último lo que no es necesario creer<sup>95</sup>. A este respecto se indica cómo es costumbre enumerar doce artículos aunque hay también otra enumeración en catorce: siete relativos a la divinidad y siete referentes a la humanidad. En la enumeración de doce artículos se coloca uno sobre el Padre, seis sobre el Hijo y cinco sobre el Espíritu Santo<sup>96</sup>.

Los artículos fueron redactados ciertamente por los Doce y, gracias a ellos, se diferencian los cristianos de los que no lo son; pero, ¿es verdad que los hicieron ellos realmente? Soto no puede menos que aludir a los gramáticos que ponen en duda semejante composición<sup>97</sup>. El argumento de éstos es que, si lo hubieran compuesto de verdad los Doce, estaría incluido ahora en la Sagrada Escritura. Según Soto, se debe esta circunstancia de la no inclusión del símbolo Apostólico a que no se ha determinado todavía por la Iglesia que lo hicieran realmente los Doce. Por otra parte, es verdad que los Apóstoles dijeron muchas cosas sin pretender que fueran incluidas en la Sagrada Escritura. Hablaban únicamente para que los hombres les prestaran adhesión de fe<sup>98</sup>.

Erasmus era quien decía que al símbolo se le llama de los Apóstoles por ser su contenido lo único en lo que éstos creían y lo que predicaban<sup>99</sup>. Era ésta una forma sutil de sugerir cómo no se creía al principio en la Iglesia que Cristo fuera verdadero Dios. Dirá Soto al respecto que hay en su tiempo todavía quienes están en contra del concilio de Nicea. Allí se determinó precisamente que Cristo era de la misma naturaleza del Padre. A la pregunta de si se encuentra en el símbolo de los Doce la divinidad de Cristo, responde Soto con que es algo que está allí expresamente incluso. Cuando se profesa en el mismo creer en Dios, uno se está refiriendo a las tres Personas Divinas: Padre, Hijo y Espíritu Santo<sup>100</sup>.

¿Existe en la actualidad el símbolo llamado de los Apóstoles como fue redactado por ellos? La duda salta a propósito del artículo del descenso de Cristo a los infiernos. Esta verdad no aparece redactada en el símbolo comen-

---

94. ASx 90.

95. ASx 90.

96. ASx 92.

97. ASx 90.

98. ASx 91.

99. ASx 91.

100. ASx 93.

zado en Nicea, el cual es aceptado a su vez como un alargamiento del Apostólico. ¿Se añadió entonces tal frase con posterioridad a uno y a otro símbolo? Soto no entra en grandes distinciones al respecto. Se limita a decir que la frase fue añadida al Apostólico a causa de los herejes. De todas formas, menciona cómo Santo Tomás refiere que dicha frase estaba en el de los Doce y que no se hizo mención de la misma en Nicea por no plantearse cuestión alguna entonces sobre el artículo del descenso de Cristo a los infiernos<sup>101</sup>.

### **Bartolomé Carranza**

Artículo es nombre derivado del griego. Sugiere la idea de unir<sup>102</sup>. Según Bartolomé Carranza<sup>103</sup>, hay dos formas de definir el artículo de fe. En ambas es el artículo una verdad que ha de creerse obligatoriamente. Los más jóvenes lo definen como la verdad indivisible sobre Dios que ha de ser obligatoriamente creída, mientras otros lo presentan como la verdad revelada por Dios que han de creer necesariamente los que quieren conseguir la vida eterna<sup>104</sup>. Carranza distingue verdades provenientes desde la autoridad de Dios. Éstas no pueden ser conocidas por la razón. La fe de ellas conduce a la bienaventuranza. Son las que se creen de suyo, siempre y por todos. Forman parte de lo que se conoce como fe católica<sup>105</sup>.

La sustancia de fe, que es necesaria o imprescindible para todos los hombres, se halla contenida en las dos verdades de la carta a los Hebreos: existencia y remuneración divinas (11,1). Pero, ¿fue necesario en todo tiempo poseer fe sobrenatural, en clara referencia a la que supera las fuerzas natura-

---

101. ASx 94.

102. SCrU 25.

103. Sobre su vida y obras, así como sobre la fecha de los manuscritos y obras con sus características, puede verse: *Scriptorium Victoriense* 29 (1982) 253-259.

Explicación de las siglas mayúsculas:

PC=*Scripta Theologica* 26 (1994) 79-107.

SC=*Scriptorium Victoriense* 29 (1982) 21-70; 253-300.

Explicación de la letra tercera (minúscula):

r=Vat. lat. 4645 de Roma (Vaticano).

v=Manuscritos de la Biblioteca Vallicelliana de Roma.

A veces la tercera letra de la sigla es mayúscula. Aparece una C. Indica que se trata del catecismo aparecido en Amberes. Suele figurar también en ocasiones una cuarta letra mayúscula. La misma indica si se trata del primer artículo (U) o del segundo (D) de *Scriptorium Victoriense*.

104. SCrU 26.

105. SCvD 103.

les, para alcanzar la vida eterna?<sup>106</sup>. Si la razón humana se basta a solas para alcanzar las dos verdades de la carta a los Hebreos, ¿cabe preguntar si la fe sobrenatural es imprescindible de verdad para obtener la salvación? Carranza entiende que el fin al que están destinados los hombres supera las fuerzas de la naturaleza<sup>107</sup>. Es algo que los hombres no pueden siquiera conocer<sup>108</sup>. Pese a ello, el Mirandense es consciente de que algunos escolásticos más recientes han llegado a decir que hubiera bastado en la ley natural haber conocido la existencia y la remuneración divinas únicamente desde la razón natural por vivirse entonces bajo la ley natural<sup>109</sup>. Hasta se percibe en su enseñanza una posición intermedia según la cual, si bien es verdad que podría acceder la sola razón a conocer la existencia de Dios, la misma no llegaría nunca a tener noticia de su providencia.

Todos han tenido en todo momento necesidad de creer en un mediador implícita o explícitamente para obtener la salvación<sup>110</sup>. Nadie pudo ser salvado en el tiempo pasado ni podrá serlo en el venidero sin la fe en Jesucristo: el Redentor y el Hijo de Dios<sup>111</sup>. De la carta a los Romanos (3,28) se deduce además que nunca ha habido remisión de los pecados si no es a través de la sangre de Cristo<sup>112</sup>. Vivir antes de Cristo no significa no tener a Cristo como cabeza. Quienes vivieron antes y después de la venida de Cristo se diferenciaban entre sí en que unos creían a Cristo como venidero y los otros lo creen como el que ha venido ya<sup>113</sup>. Para Carranza nunca bastó la fe en un mediador cualquiera cuando se trata de alcanzar la salvación. Fue necesario creer en todo momento además en un remunerador sobrenatural. Cualquier persona, si quiere salvarse, ha de poseer alguna noticia del mediador que es Cristo. Santo Tomás dice a este respecto que los menores: los que vivieron antes de Cristo, tenían del mediador un conocimiento implícito, mientras que lo tuvieron explícito los mayores: los que vivieron con posterioridad<sup>114</sup>.

Una vez realizada la llegada de Cristo al mundo, ¿basta la fe implícita para que uno alcance la salvación como ocurría en la ley natural?<sup>115</sup> Carranza

---

106. SCvD 116.

107. PCv 64.

108. SCvD 118.

109. SCvD 119.

110. SCvD 117.

111. PCv 59.

112. PCv 61.

113. PCv 64.

114. SCvD 120.

115. SCvD 123.

es partidario de que se necesita ahora algo más. Entiende que ha de creerse además algo de modo explícito. Se refiere a Santo Tomás. Éste habría aludido a que es necesario tener noticia expresa de la encarnación<sup>116</sup>. El Mirandense realiza esta afirmación sabiendo cómo, todavía en el siglo XVI, hay muchos hombres en la ignorancia de la existencia de Cristo al no haber escuchado nada sobre Él<sup>117</sup>. Cuestión añadida es la de si es posible, tras la venida de Cristo, aceptar la existencia real de la gracia en quien sólo tiene fe implícita. El Mirandense se limita a decir que se trata de un asunto disputado entre los escolásticos y que, al respecto, conviven opiniones contrarias. Él no juzga improbables a unas ni a otras<sup>118</sup>. De todas formas, manifiesta cómo no le convence admitir con apoyo en los casos de Cornelio y del Eunuco de Etiopía (capítulos octavo y décimo de los Hechos de los Apóstoles) la posibilidad de que uno se convierta y permanezca en gracia sin tener noticia previa de Cristo y sin poseer fe expresa<sup>119</sup>.

Si el símbolo contiene la fe explicitada plenamente en Cristo: los artículos de fe, y el símbolo ha sido tomado a su vez desde la Sagrada Escritura, ¿serán artículos de fe las proposiciones expresas en los Libros Sagrados? Carranza indica rápidamente que no se llama artículo de fe a toda proposición expresada en la Sagrada Escritura. Los artículos de fe son únicamente catorce<sup>120</sup>. No juzga entonces necesario que el artículo de fe se encuentre expresamente en los Libros Sagrados. Los artículos del descenso de Cristo a los infiernos y de la perpetua virginidad de María no aparecen expresados en la Sagrada Escritura. Pesé a ello, son verdaderos artículos de fe<sup>121</sup>. La plenitud de la explicitación de la fe se da con la aparición de los artículos, los cuales se encuentran en el símbolo de los Apóstoles. Santo Tomás decía que los artículos de fe son como los principios propios de la ciencia. Quien sabe los principios propios de una ciencia explícitamente acepta también de modo implícito todas las conclusiones contenidas en ellos<sup>122</sup>. Quien sabe y cree los artículos de fe está aceptando ciertamente la entera fe cristiana. Para el Miranden-

---

116. SCvD 124.

117. SCvD 125.

118. SCvD 127.

119. SCvD 126.

120. SCrU 27.

121. SCrU 28.

122. "Respondeo dicendum quod ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina quae per rationem naturalem habentur; in quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quaedam in aliis implicite contineantur". II II, q. 1, a. 7c.

se, basta creer el símbolo de la fe para aceptar la fe cristiana por entero<sup>123</sup>. Quien es conocedor de los principios de una ciencia sabe también todas las conclusiones de ella al incluirse y contenerse las mismas en ellos<sup>124</sup>. Es posible que, en tiempo de los Apóstoles y algunos años después, no tuvieran los cristianos más obligación que la de aceptar con fe explícita los artículos del símbolo<sup>125</sup>.

¿Hicieron realmente los Doce el símbolo llamado de los Apóstoles? Lo redactaron de verdad. Ésta es la respuesta de Carranza<sup>126</sup>. Es cierto que no faltan quienes digan que tal símbolo fue ordenado por otros santos en la primitiva Iglesia aunque sus frases sean la doctrina y la predicación de los Doce. Consciente de esta objeción, el Mirandense dirá que es cierta la confección por parte de los Apóstoles. En este convencimiento ha sido usado siempre tal símbolo por la Iglesia. Es utilizado en la actualidad también como regla de fe<sup>127</sup>. ¿Serán entonces doce los artículos de fe? Afirmar que lo hicieron los Doce no quiere decir que cada uno de ellos confeccionara su propio artículo<sup>128</sup>. Es cierto que hay una división de los artículos en doce; pero existe también la enumeración de los mismos en catorce. La primera se hace ciertamente en atención a los Apóstoles, mientras la segunda es la división realizada por la Iglesia. Las dos divisiones son idénticas en cuanto a la sustancia. Si se entiende la una, se comprende también la otra<sup>129</sup>.

¿Será entonces el artículo de fe la proposición del símbolo de los Apóstoles? Carranza refiere a este respecto cómo los ortodoxos tomaban el nombre de artículo en otro tiempo para designar únicamente lo contenido en el símbolo de los Apóstoles. Unos enumeraban doce y otros ponían catorce. Estos artículos son los que ordenan directamente a la vida eterna. Versan sobre la divinidad en sí misma y en cuanto redime a los hombres<sup>130</sup>. Los artículos de fe son a todas luces las realidades que obran de modo directo la sal-

---

123. SCvU 221.

124. SCCU 222.

125. SCCU 225.

126. SCrU 31.

127. SCCU 166.

128. SCrU 32.

129. SCCU 171.

130. SCvU 167.



vación: misterios de la Trinidad y de la Encarnación<sup>131</sup>. En los mismos se contiene principalmente lo que convierte a los hombres en bienaventurados<sup>132</sup>.

¿Cuál es la segunda condición? Además de pertenecer primariamente a la humanidad o divinidad de Cristo, el artículo ha de ser algo propuesto por la Iglesia para que se crea obligatoriamente<sup>133</sup>. El artículo ha de ser propuesto por ella como obligatorio de fe. Esto significa que hay obligación de saberlo para creerlo explícitamente. Además, ha de pertenecer a lo que obra directamente la salvación<sup>134</sup>. ¿Cabría entonces decir que el artículo de fe es la proposición determinada de fe por la Iglesia? Carranza añade al respecto que hay mucho determinado por la Iglesia como de fe sin ser artículo<sup>135</sup>. Si ésta ha determinado nuevos artículos de fe sobre los existentes en el símbolo, cabe preguntar con toda lógica qué es lo que ha de creer un cristiano en la actualidad expresamente por obligación sin tenerse en cuenta su edad y condición<sup>136</sup>. El Mirandense no se arriesga a detallar la respuesta en esta cuestión. Se limita a admitir con un quizás que, en tiempos de los Apóstoles y algunos años después: antes de que la Iglesia determinara artículo alguno nuevo de fe, no tuvieron los cristianos obligación general de saber expresamente más que los artículos del símbolo de los Apóstoles<sup>137</sup>.

### Melchor Cano

Aunque los artículos principales son catorce, dirá Melchor Cano<sup>138</sup> que se amplía en el siglo XVI la noción de artículo de fe para designar también cual-

---

131. SCCU 179.

132. SCCU 180.

133. SCrU 30.

134. SCCU 166.

135. SCrU 29.

136. SCCU 222 y 223.

137. SCCU 225.

138. Sobre la vida y obra de Melchor Cano, así como sobre los manuscritos y obras con sus características, puede verse: *Scriptorium Victoriense* 30 (1983) 276-284.

Explicación de la sigla:

SM=*Scriptorium Victoriense* 30 (1983) 277-315.

Explicación de la tercera letra (minúscula):

b=Ms. B (Barcelona).

r= Vat. lat. 4647 de Roma (Vaticano).

Explicación de la letra mayúscula en tercer lugar:

L=*De locis Theologicis*.

quier principio dentro de la fe<sup>139</sup>. Se hace eco además de cómo no fue Santo Tomás muy estricto a la hora de hablar sobre el artículo. Unas veces decía que los artículos de fe eran los principios de la teología. Otras veces declaraba que era artículo todo lo contenido en las Sagradas Escrituras. Hasta llegó a proponer como artículo de fe todo lo revelado por Dios, lo cual llevaba a incluir como artículos las tradiciones de los Apóstoles pese a no hallarse las mismas en los Libros Sagrados<sup>140</sup>.

Los artículos de fe están contenidos en el símbolo llamado de los Apóstoles. ¿Lo hicieron realmente los Doce? Sin duda alguna, Cano dice que ese símbolo fue una entrega realizada por los Apóstoles<sup>141</sup> a pesar de lo que digan ciertos herejes y algunos retóricos sobre la no certeza de semejante afirmación por no constar este juicio en la Sagrada Escritura<sup>142</sup>. Otra cuestión diferente es la de si los artículos del símbolo de los Apóstoles: la expresión plena de la fe, se hallan contenidos en las dos verdades referidas en la carta a los Hebreos (11,6): existencia y remuneración divinas. Para Cano, estas dos verdades se refieren a Dios en cuanto primer principio y último fin de lo sobrenatural. No hacen referencia a Dios como aparece ante los ojos naturales<sup>143</sup>. Así ha de entenderse entonces la afirmación de Santo Tomás de que todos los artículos se contienen en esos primeros principios. Necesita cualquier persona en orden a alcanzar la salvación creer que Dios existe y que cuida de todos<sup>144</sup>. Según Fray Melchor, no basta conocer a Dios como principio y autor de la naturaleza. Es preciso dejarse llevar hasta Él, lo cual es algo que rebasa las fuerzas naturales<sup>145</sup>.

Pero, ¿no dice también Santo Tomás que estos dos principios de la existencia y remuneración divinas son supuestos antes de creer y que, en consecuencia, no contienen los artículos de fe? Ninguna disciplina prueba sus principios. Los supone más bien. ¿Cómo dice entonces el Aquinate que estas dos verdades son principios de la teología si resultan conocidos por el hombre con la sola luz natural de la razón?<sup>146</sup> Cano dirá que puede hablarse sobre Dios de

---

139. SMr 47.

140. SML 132.

141. SMr 33.

142. SMr 32.

143. SML 155.

144. SML 154.

145. SML 153.

146. SML 133 y 140.

dos maneras. Con ello hace desaparecer la razón de esta dificultad. Es posible considerarlo como principio y fin de la naturaleza, así como principio y fin superior a la misma<sup>147</sup>.

¿Es verdad que los dos principios de la carta a los Hebreos están realmente al alcance de la razón en cuanto supuestos de la fe sobrenatural? La luz natural aclara e ilustra cuanto sigue y se armoniza con la naturaleza<sup>148</sup>. Cano reconoce que las verdades referentes a Dios: la existencia, la unidad, la inmortalidad y la sabiduría entre otras, son mostradas por la luz de la razón<sup>149</sup>. De todas formas, sostendrá Cayetano que no es posible por especulación alguna conocer claramente que Dios sea remunerador de los que le buscan si se hace referencia a la remuneración sobrenatural<sup>150</sup>.

La plenitud de la fe tuvo lugar sin duda alguna con la venida de Cristo; pero, ¿significa esto que los artículos de fe contienen a manera de conclusiones todo lo revelado? Si no se encuentra todo lo revelado dentro de los artículos, ¿no habrá que decir también que los artículos de fe son las verdades directamente reveladas, estén en la Sagrada Escritura o se hallen fuera de ella, como es el caso de las tradiciones apostólicas no escritas?<sup>151</sup> Además de los primeros principios de la existencia y remuneración divinas con su explicación en los artículos, hay en la fe otros principios que no son exigidos por sí mismos. Santo Tomás dice que surgen por ser muy principales a modo de explicación. A esta categoría pertenece todo lo que se encuentra en la Sagrada Escritura en orden a explicar la naturaleza y majestad divinas, así como en orden a dar a conocer su benevolencia hacia los hombres y su cuidado por todo cuanto es útil y necesario<sup>152</sup>.

¿A qué viene esta forma de hablar de Santo Tomás? Además de los artículos de fe contenidos en el símbolo de los Apóstoles, reciben este nombre las proposiciones directamente reveladas a modo de explicación. Aunque los artículos principales son catorce, Cano reconoce que, en su tiempo, se llama con este nombre también a cualquier principio de la fe<sup>153</sup>. La Iglesia tiene potestad para definir infaliblemente un artículo nuevo de fe e imponerlo a todos los cristianos para que lo crean explícitamente. ¿De dónde extrae estos

---

147. SML 143.

148. SML 149.

149. SML 148.

150. SML 127.

151. SML 132.

152. SML 136.

153. SMr 47.

artículos la Iglesia? Todo lo deduce ésta de lo transmitido por los Doce<sup>154</sup>. Tales principios salen de la doctrina de los Apóstoles<sup>155</sup>. La Iglesia posterior a los Doce no recibió revelaciones nuevas, así como tampoco contó con nuevos hagiógrafos<sup>156</sup>.

El artículo propuesto por la Iglesia no coincide siempre con lo expresado en la Sagrada Escritura y se encuentra muchas veces implícito en ella. Es lógico pensar consecuentemente que, gracias a una deducción, se extrae el nuevo artículo de fe. Si los Apóstoles plasmaron en la Sagrada Escritura todo cuanto conocieron y luego la Iglesia es la que deduce de la misma los nuevos artículos, ¿no habrá que preguntar si se cree explícitamente en tiempo de la Iglesia algo que los Apóstoles sólo creyeron implícitamente? Así lo habría sostenido un cierto predicador abiertamente<sup>157</sup>. Esto es un error según Cano. Cuando el evangelio de San Juan (16,13) habla de que el Espíritu Santo les enseñará todo a los Apóstoles, se quiere decir en concreto que se trató de una enseñanza explícita. De la misma manera debe entenderse también lo expresado poco antes (Jn 15,15)<sup>158</sup>. Los Apóstoles entendían el sentido de la Sagrada Escritura. Ello se deduce del evangelio de San Lucas (24,45). Allí se dice que Cristo les abrió el sentido para que entendieran las Escrituras<sup>159</sup>.

Los artículos redactados en el símbolo de los Apóstoles y los redactados por la Iglesia tras la muerte de éstos son principios y merecen ser llamados artículos de fe. Unos y otros son directamente revelados; pero mientras los primeros son oscuros en sí mismos, los segundos pueden ser captados por la razón natural. ¿Por qué fueron entonces revelados éstos últimos y a qué se debe que se exija sobre los mismos el asentimiento de fe explícita? Algunas realidades son de fe sin más. Superan de suyo la razón natural. Esta oscuridad hace que se acepten sólo desde la fe. Hay otras verdades de fe que han sido reveladas accidentalmente con miras a los que no saben demostrarlas o entenderlas<sup>160</sup>. Esto no debe comprenderse en el sentido de que los artículos propuestos por la Iglesia no sean sobrenaturales y sean sólo verdades de razón. Al contrario, quiere decir que, si sólo se hubieran revelado los artícu-

---

154. SMr 50.

155. SMr 51.

156. SMb 52.

157. SMr 48.

158. SMr 49.

159. SMr 52.

160. SML 157.

los del símbolo apostólico, muchos cristianos no habrían sabido extraer de los mismos verdades de fe contenidas en los mismos. Esta circunstancia es la que hizo que las mismas fueran directamente reveladas.

¿Se puede entonces decir que son artículos de fe todas las proposiciones existentes en la Sagrada Escritura y en la tradición de los Apóstoles? Santo Tomás enseñaba que lo perteneciente a la fe admite dos categorías. Hay una pertenencia directa. Es lo que Dios ha entregado a los hombres como principal: principios. Pertenece a ella indirectamente todo lo que, si se niega, resulta algo manifiestamente contrario a la fe<sup>161</sup>. Todo lo entregado desde las Sagradas Escrituras a excepción de lo que convierte al hombre en bienaventurado, corresponde a la fe indirectamente. En consecuencia, el hecho de estar algo en la Escritura Sagrada expresamente no significa que sea una revelación directa de parte de Dios y, consecuentemente, sea también artículo de fe<sup>162</sup>. Pero lo revelado directa e indirectamente es aceptado desde la fe por la misma razón formal: ser revelación divina. Así se explica que se diga que la razón de la fe es la misma que la de la teología. Pese a todo, mueve de una manera ésta a asentir a los principios diversa de la que lleva a asentir a las conclusiones. A lo primero lo llega sin mediar silogismo o razón, mientras se dirige a lo segundo a través de la razón y del silogismo<sup>163</sup>. Lo anterior nada quita para sostener también que la razón formal de la fe no es la misma que la de la teología. La fe exige en su razón formal cierta oscuridad y algo indivisible; la teología puede ser evidente y clara por ser razón y discurso sobre Dios<sup>164</sup>.

### Diego de Chaves

Se pregunta Diego de Chaves<sup>165</sup> si es artículo toda proposición de fe<sup>166</sup>. Es de fe ciertamente la proposición de que Tobías tuvo un perro; pero la misma

---

161. SML 137.

162. SML 138.

163. SML 158.

164. SML 134.

165. Sobre su vida y su obra, así como sobre el manuscrito utilizado y sus características, puede verse: *Scriptorium Victoriense* 31 (1984) 241-245.

Explicación de las letras mayúsculas de la sigla:

SH=*Scriptorium Victoriense* 31 (1984) 249-250.

Explicación de la letra minúscula de la sigla:

r=Ott. lat. 1051.

166. SHr 36.

no debe ser creída obligatoriamente por todos<sup>167</sup>. El artículo es la sentencia propuesta por la Iglesia para que la crean todos los cristianos<sup>168</sup>. Ahora bien, el artículo de fe puede tomarse en sentido estricto o amplio<sup>169</sup>. Estrictamente es el propuesto a todos los cristianos para que lo crean. Todos están obligados a creerlo. Así se habla de catorce artículos. A los mismos se hace referencia cuando se habla de que el confesor está obligado a investigar en los penitentes si se los saben. Ciertamente, no debe absolverse a nadie mayor de dieciséis años si los desconociere<sup>170</sup>. Puede entenderse de forma amplia también el artículo de fe. Se señala entonces a los artículos contenidos en el símbolo de Nicea o el de San Atanasio. Los cristianos todos no están obligados a saber todo el contenido de tales símbolos. Es pertinencia de los obispos y preladados dar razón de todo lo contenido en ellos<sup>171</sup>.

### **Domingo de Cuevas**

Los Apóstoles redactaron realmente el símbolo. Para Domingo de Cuevas<sup>172</sup>, decir lo contrario constituye un error<sup>173</sup>. Según Lutero, es tiranía y abuso pésimo mantener en la Iglesia el símbolo en cuanto todo lo que es preciso creer por necesidad de precepto y de salvación se encuentra en la Sagrada Escritura<sup>174</sup>. Cuevas acepta a este respecto que estuviera todo revelado ya en la Sagrada Escritura; pero ello no significa que no sea necesario el símbolo<sup>175</sup>. Si se extraen los artículos de los Libros Sagrados, ¿no será artículo de fe la proposición existente en la Sagrada Escritura? A pesar de creerse gracias a

---

167. SHr 38.

168. SHr 37.

169. SHr 31.

170. SHr 32.

171. SHr 33.

172. Sobre su vida y su obra, así como sobre el manuscrito utilizado y sus características, puede verse: *Scriptorium Victoriense* 31 (1984) 246-247.

Explicación de las letras mayúsculas de la sigla:

SU=*Scriptorium Victoriense* 31 (1984) 251-267.

Explicación de la letra minúscula de la sigla:

a=Ms. 20 de Valencia.

173. SUa 43.

174. SUa 41.

175. SUa 42.

la fe infusa que Tobías tuvo de verdad un perro, tal sentencia no es artículo de fe<sup>176</sup>. Hay proposiciones de fe que no reciben el nombre de artículos<sup>177</sup>.

Si los artículos de fe son las proposiciones que propone la Iglesia desde las Sagradas Escrituras<sup>178</sup>, ¿conoce entonces ésta algo que pasó desconocido por los Apóstoles?<sup>179</sup> Esta pregunta está justificada en cuanto parece que se conoce y que se cree en la actualidad lo que no está revelado ni escrito en las Sagradas Escrituras expresamente. Además se dice en el Cuarto Libro de las Sentencias que la Iglesia cree mucho que no estuvo revelado en las Sagradas Letras<sup>180</sup>. A pesar de todo, esto es algo que no debe admitirse. Los Apóstoles conocieron todo explícitamente. Se prueba tal aseveración por los testimonios de Jesús, los cuales deben entenderse de existencia de fe explícita: Jn 15,15 y 16,12. Si alguien dijere que los mismos no hacen tal referencia y que hablan sólo de conocimiento implícito, es posible acudir de nuevo al evangelio de San Juan (15,15) donde se utiliza la palabra *omnia*, la cual denota a las claras que se trataba de conocimiento explícito<sup>181</sup>. La razón dice además que, después de los Apóstoles, la Iglesia no cuenta con revelaciones nuevas. Propone siempre desde lo revelado. Fueron entonces los Apóstoles los que propusieron todo lo conocido en la actualidad<sup>182</sup>.

### **Pedro de Sotomayor**

El símbolo fue editado por los Apóstoles. Pedro de Sotomayor<sup>183</sup> así lo sostiene<sup>184</sup>. Varias razones da San Agustín sobre la necesidad de su redac-

---

176 SUa 47.

177 SUa 48.

178 SUa 49.

179 SUa 50.

180 SUa 51.

181 SUa 53.

182 SUa 54.

183 Sobre su vida y su obra, así como sobre el manuscrito aquí utilizado y sus características, puede verse: *Scriptorium Victoriense* 31 (1984) 247-248.

Explicación de las letras mayúsculas de la sigla:

SO= *Scriptorium Victoriense* 31 (1984) 267-285.

Explicación de la letra minúscula de la sigla:

s=Ms. 333-53 de Sevilla.

184 SOs 155.

ción<sup>185</sup>. Existe el precepto (Rom 10,10) de creer y de profesar la fe exteriormente. Como le era imposible a la plebe aplicarse a las Sagradas Escrituras por estar distraída por los negocios, hubo necesidad de hacer un resumen de ella en el símbolo de forma que se dispusiera rápidamente de lo que debía confesar<sup>186</sup>. Según la carta primera a los Corintios (3,2) fue necesario que se entregara al pueblo más bajo y común la fe reducida a esta suma en cuanto no era el mismo capaz de conocer lo más recóndito de los misterios de la Sagrada Escritura<sup>187</sup>.

Pero la Iglesia ha vuelto a componer de nuevo el símbolo y ha redactado nuevos artículos. A ello se debe que cierto predicador sugiriera que la fe de nuestro tiempo está más explicada que la del de los Apóstoles. Debería reconocerse en consecuencia que son creídas en la actualidad algunas proposiciones más explícitamente que al principio. Los Apóstoles las habrían conocido; pero su conocimiento habría sido implícito nada más. Según esto, sería mayor la fe en cuanto a la extensión en la actualidad que en tiempo de los Doce<sup>188</sup>. Pero no es así en realidad. Los Apóstoles entendieron más explicadamente la fe que cuanto se conoce con posterioridad en la Iglesia, lo cual se prueba por los siguientes textos: Jn 16,13; 15, 15; 14,26<sup>189</sup>. Lo definido en la Iglesia surge por necesidad desde las Sagradas Letras o ha venido en serie continua por tradición de mano en mano. Los Apóstoles entendieron la Escritura Sagrada mejor y más profundamente que cuanto se comprende en la actualidad<sup>190</sup>. Después de los Apóstoles no recibió la Iglesia revelaciones nuevas. Tampoco tuvo más doctores que los Apóstoles. A ello se debe que se diga que la misma está fundada sobre el fundamento de los Apóstoles y evangelistas<sup>191</sup>.

---

185 SOs 157.

186 SOs 158.

187 SOs 159.

188 SOs 160.

189 SOs 161.

190 SOs 162.

191. SOs 163.



### Juan de la Peña

Hay dos formas de hablar sobre los artículos de fe. Según Juan de la Peña<sup>192</sup>, la más famosa de ellas es la que dice que artículos son únicamente aquéllos contenidos en el símbolo de los Apóstoles<sup>193</sup>. Aquí se hablará ante todo de los artículos según la significación más famosa<sup>194</sup>. La sentencia común de los santos es que el símbolo fue recogido por los Apóstoles cuando pretendían dispersarse por el orbe en orden a predicar la fe. Para que hubiera una regla cierta para todos en los principios de la fe, se coleccionó el símbolo<sup>195</sup>.

¿Por qué no se ha incluido entonces en la Sagrada Escritura?<sup>196</sup> ¿Acaso es que no lo hicieron los Doce? ¿Cabe decir que si lo hubieran hecho estaría el mismo en los Libros Sagrados? Esta consecuencia es negada de plano. De todas formas, no es de fe que los Apóstoles lo recogieran y lo escribieran. A ello se debe que no se le dé el nombre de Escritura Sagrada<sup>197</sup>. Si todo cuanto hicieron los Doce tuviera que ser incluido en los Libros Sagrados, las palabras dichas por San Pablo durante un coloquio privado y en sus cartas familiares serían también Sagrada Escritura. Esto es una falsedad<sup>198</sup>. Finalmente, lo que los Apóstoles o los santos deducen desde la Sagrada Escritura y ordenan según su ingenio no es Sagrada Escritura. De esta última manera es como se redactó el símbolo. Fue reunido desde el ingenio propio de los Apóstoles aunque fue sugerido por Espíritu Santo. En definitiva, no surgió mediante dictado del mismo<sup>199</sup>.

---

192. Sobre la vida y obra de Juan de la Peña, así como sobre la fecha de los manuscritos aquí utilizados y sus características, puede verse: *Scriptorium Victoriense* 33 (1986) 124-128.

Explicación de la sigla mayúscula:

SP= *Scriptorium Victoriense* 33 (1986) 135-155.

Explicación de la letra minúscula de la sigla:

r=Ott. lat. 1046 de Roma (Vaticano).

s=Ms. 333-53 de Sevilla.

193. SPs 41.

194. SPs 38.

195. SPs 42.

196. SPs 43.

197. SPs 44.

198. SPs 45.

199. SPs 46.

Santo Tomás enseña que artículo de fe es la proposición católica que presenta una especial dificultad y que ha de creerse por haber sido propuesta a todos los fieles en orden a que la sepan<sup>200</sup>. Esta visión del artículo por parte del Angélico ensancha la noción de artículo más allá de las proposiciones del credo de los Apóstoles. Se tiene en cuenta a todas luces que la Iglesia se ha visto precisada, muertos los Apóstoles, a ordenar de nuevo el símbolo. ¿Qué distingue al artículo de la proposición de fe que no lo es? Según Santo Tomás, debe presentar el artículo una dificultad especial en cuanto a la visión. Es una verdad oscura. Esto hace que el artículo equivalga a principio<sup>201</sup>. ¿Son entonces artículos todas las verdades aceptadas desde el hábito infuso de la fe? Por la fe se cree inmediatamente que Cristo es Dios, así se cree también que Cristo resucitó a Lázaro. Todo lo que se halla en las Sagradas Escrituras se cree desde la fe y no mediante discurso<sup>202</sup>. Muchas proposiciones serían entonces artículos de fe. La fe es el hábito de los principios de la teología. Por la fe se cree inmediatamente más que los artículos propiamente dichos. Más han de ser en consecuencia los artículos de fe<sup>203</sup>. Como artículos son tenidas únicamente en tiempo de Peña las proposiciones principalísimas, así como las que de suyo y más principalmente pertenecen a la fe<sup>204</sup>.

La fe se apoya en el testimonio de alguien. Existe oscuridad cuando se requiere un especial testimonio para aceptar algo en cuanto se tropieza con una especial dificultad. Existe una razón especial en lo que no se ve<sup>205</sup>. Al ser lo no visto una privación, no será la oscuridad la razón formal del acto de fe. Ciertamente, toda verdad revelada es en este sentido objeto inmediato de la fe. Todas son oscuras al ser aceptadas por el hábito infuso de la fe. Cuando se habla de la oscuridad del artículo de fe, se está haciendo referencia a una oscuridad especial. Se trata de algo oscuro por parte del que cree y por parte del objeto material. Es entonces razón formal del acto de fe de alguna manera. Así lo indica Cayetano<sup>206</sup>. La verdad del sacramento de la Eucaristía no se coloca como artículo de fe pese a su principalidad, mientras se coloca como tal la de la unidad de Dios que es accesible a la luz natural. El artículo de la

---

200. SPs 31.

201. SPs 32.

202. SPs 38.

203. SPs 37.

204. SPs 36.

205. SPs 33.

206. SPs 34.

eucaristía no se enumera explícitamente entre los artículos de fe por quedar reducido al de la omnipotencia divina pese a presentar a todas luces una especial dificultad<sup>207</sup>. Sobre la verdad de que Dios es uno, se dirá que es creída por la luz natural. Entonces es preámbulo para los artículos. Si se entiende que Dios es uno en referencia a que es el omnipotente, el remunerador y el que ha de ser honrado con culto de latría, entonces se trata del artículo de fe. Es algo a lo que no llega la razón natural<sup>208</sup>.

Ciertamente, los Apóstoles lo sabían todo explícitamente. El hecho de que la Iglesia llegue a proponer un nuevo artículo de fe extrayéndolo desde el interior de la Sagrada Escritura no significa que se sepa algo ahora ignorado realmente por los Doce. De todas formas, los Apóstoles no lo supieron todo al instante tras la venida del Espíritu Santo. Es un hecho que Pedro dudaba sobre cómo había que conducir a los gentiles a la Iglesia. Es lo que consta por la conversión de Cornelio en los capítulos décimo y undécimo de los Hechos de los Apóstoles. El Espíritu Santo sugirió a los Apóstoles todo lo pertinente a la Iglesia. Así es como los Apóstoles lo conocieron todo<sup>209</sup>. Ha de tenerse como muy cierto además que la Iglesia existente en tiempo de los Apóstoles contó con una claridad mayor que la actual. Precisamente, es de su plenitud de la que se recibe ahora<sup>210</sup>.

### **Cristóbal Vela**

Todas las proposiciones de fe son oscuras; pero hay unas más oscuras que otras. Según Cristóbal Vela<sup>211</sup>, donde las verdades de fe son conocidas o desconocidas por la misma razón no se habla de artículos. Es artículo la verdad que presenta una dificultad especial a la hora de creer. La raíz del artículo de

---

207. SPs 39.

208. SPs 40.

209. SPr 47.

210. SPr 48.

211. Sobre su vida y su obra, así como sobre la fecha y características del manuscrito aquí utilizado, puede verse: *Burgense* 34 (1993) 541-542.

Explicación de las mayúsculas de la sigla:

BE= *Burgense* 34 (1993) 543-547.

Explicación de la letra minúscula de la sigla:

p=Ms. 5 de Palencia.

fe es una oscuridad o falta especial de visión<sup>212</sup>. Los artículos de fe, además de aparecer enumerados convenientemente<sup>213</sup>, se encuentran en el símbolo llamado de los Apóstoles. A ello hacen referencia San Agustín, San Cipriano, Alejandro de Hales, Santo Tomás y Guillermo Durando. Lo mismo hace el Concilio de Maguncia. Remite Vela a tenerse en cuenta en este punto lo escrito por Antonio de Mounchy y por Estanislao Hosius<sup>214</sup>.

Según Santo Tomás, el símbolo significa colección. Es lo que aparece en una carta del papa Clemente y en una homilía de San Agustín. En el símbolo se junta y se ata todo cuanto pertenece a la fe cristiana<sup>215</sup>. Símbolo significa también cierta señal. Si los soldados usan determinadas palabras para manifestar a quién pertenecen, se señalan del mismo modo los soldados de Cristo mediante esta confesión de fe del símbolo e indican de quién son. Así lo acepta el papa León I en una de sus cartas<sup>216</sup>. Cipriano trae las dos explicaciones anteriores sobre qué es el símbolo<sup>217</sup>.

Instituir el símbolo en la Iglesia fue muy conveniente. Que lo hicieran en concreto los Apóstoles es algo que consta por el papa Clemente. Lo dicen asimismo Cipriano y León I. San Agustín lo mantiene. A él se unen San Jerónimo y San Ambrosio dando notables razones sobre su institución apostólica<sup>218</sup>. Aunque se mantiene como sentencia común que los Apóstoles fueron quienes hicieron uno a uno cada sentencia del símbolo, es más verdadera la opinión contraria. Vela considera conveniente a la autoridad del símbolo que se reunieran simultáneamente los Apóstoles en un cierto concilio con la voluntad de que, antes de dispersarse, convinieran en la fe que debía ser predicada. Desde el consenso y consejo de todos fue como se instituyó entonces el símbolo. En el mismo se contenía todo a la vez. Vela añade que Santo Tomás no menciona el modo concreto como fue redactado el símbolo por los Apóstoles<sup>219</sup>.

Los artículos del símbolo de los Doce es la plenitud a la que llega la fe en su desarrollo por el tiempo. Ésta no creció en cuanto a la sustancia sino en cuanto a la explicación solamente. Esto lo reconoce abiertamente Vela<sup>220</sup>, el

---

212. BEp 7.

213. BEp 16.

214. BEp 17.

215. BEp 18.

216. BEp 19.

217. BEp 20.

218. BEp 21.

219. BEp 23.

220. BEp 8.

cual se apoya en Gál 3,22-23 para decir que el género humano progresa según la edad. Resguardado por la autoridad de Aristóteles, enseña también que los hombres comienzan conociendo confusamente. En la niñez llaman a todos los hombres padre y a todas las mujeres madre. Es lo que ocurre también con la fe. Pese a ser siempre la misma, los hombres conocen al principio: en su infancia, confusamente la realidad de cuanto creen<sup>221</sup>. Cuando éstos llegan a la mayoría de edad, su conocimiento se hace más expreso y más claro. Gozan de la determinación de la fe. Es el tiempo de la ley escrita<sup>222</sup>. Al llegar Cristo, es cuando alcanza el hombre la plenitud de su ser adulto. El género humano tuvo entonces, con la venida de Cristo, un conocimiento clarísimo y más expreso en relación a lo que era necesario saber en la fe<sup>223</sup>.

En la ley de la naturaleza se dio conocimiento confuso de la fe. Allí no estaban determinadas todavía las ceremonias. Había entonces libertad a este respecto. Dentro de la ley escrita, se cuenta ya un conocimiento de fe más expreso. Hay unas mismas ceremonias. Ahí está el caso, entre otras, de la circuncisión. En la ley evangélica aparece la fe explicada al máximo. Se cuenta entonces con ceremonias muy determinadas. Hay sacramentos. Además de darse determinaciones escritas, existen formas orales que determinan más las cosas mismas y las materias<sup>224</sup>. Con lo dicho hasta aquí, se facilita el conocimiento de por qué Santo Tomás distingue grados diversos de profecía. Ciertamente, se les reveló mucho a los padres antiguos; pero fue únicamente a los Apóstoles a quienes les fue revelado todo lo relativo a la fe. Así se desprende del evangelio de San Juan (14,16 y 15,15)<sup>225</sup>. No basta con decir que todo les fue revelado a los antiguos implícitamente. La dicción denota siempre cierta explicación. Así aparece en Jn 16,13, Rom 8,23 y Ef 1,8<sup>226</sup>.

Si la plenitud de la fe en cuanto a su explicación se dio en Cristo, ¿cómo es que la Iglesia ha redactado nuevos artículos una vez muertos los Apóstoles? Es cierto. Han aparecido en el tiempo de la Iglesia artículos nuevos. La Iglesia se vio obligada a ordenar de nuevo el símbolo y a determinar nuevos artículos de fe. Ya no es entonces artículo de fe sólo el redactado por los Doce como resultado de la plenitud de la fe acaecida en la venida de Cristo. También es artículo aquél que redacta la Iglesia y lo impone obligatoriamente a

---

221. BEp 9.

222. BEp 10.

223. BEp 11.

224. BEp 12.

225. BEp 13.

226. BEp 14.

todos los cristianos para que lo crean explícitamente. Pero, ¿acaso no significa esto que se cree en la actualidad una fe más explicitada que la del tiempo de los Doce? Esta afirmación no es de recibo. Nunca tiene lugar en la Iglesia una revelación del todo nueva. Sus definiciones surgen de lo ya revelado. Los Apóstoles son el fundamento de la Iglesia. Ante ellos apareció perfectamente explicitada la revelación. Diversos textos del Nuevo testamento hablan de ello. Basta con recordar aquí el de la carta a los Efesios (2,20). Santo Tomás de Aquino dice en dos ocasiones que los Apóstoles dependían de la boca de Cristo<sup>227</sup>.

### **Bartolomé de Medina**

Artículo de fe es la verdad divina que presenta una dificultad especial a la hora de creer y que es propuesta a todos para que la crean. Según Bartolomé de Medina<sup>228</sup> es ésta la significación más famosa<sup>229</sup>. En este sentido, se enumeran catorce artículos. Son los que todos tienen obligación de saber<sup>230</sup>. Están colocados los mismos en el símbolo de los Apóstoles. Lorenzo Valla sostuvo que tal símbolo no fue redactado realmente por los Doce. Si lo hubieran hecho habría sido incluido en el libro de los Hechos. Es imposible que un acontecimiento semejante pasase desapercibido<sup>231</sup>.

Según Medina, los Apóstoles entregaron a los creyentes el símbolo desde el inicio de la Iglesia naciente en orden a que contaran éstos con un signo cierto por el que poder distinguirse de los infieles<sup>232</sup>. Es algo que cuadra muy bien con un resumen de la fe cristiana. Lo hicieron los Apóstoles antes de dividirse. Alternativamente pusieron en una unidad lo que cada uno de los Doce sintió que debía creer el pueblo cristiano<sup>233</sup>. Respecto a que ese símbolo no se

---

227. BEp 15.

228. Sobre su vida y obra, así como sobre la fecha y características del manuscrito aquí utilizado, puede verse: *Scriptorium Victoriense* 33 (1986) 133-134.

Explicación de las dos letras mayúsculas de la sigla:

SN= *Scriptorium Victoriense* 33 (1986) 162-166.

Explicación de la letra minúscula de la sigla:

r=Ott. lat. 288.

229. SNr 193.

230. SNr 194.

231. SNr 197.

232. SNr 198.

233. SNr 199.

redactara por escrito, dirá Medina en alusión a lo manifestado por Rufino que se contienen las verdades principales en los corazones de los fieles y no en papel o en pergamino. Tales palabras sugieren que los Apóstoles no escribieron el símbolo. Lo dejaron en la tradición y en depósito<sup>234</sup>.

Pero, ¿no han seguido creciendo los artículos de fe después de la muerte de los Apóstoles? ¿Cómo se entiende entonces que la fe llegara a su plenitud en Cristo y que fueran los Apóstoles los que lo sabían todo? ¿Acaso no hay más fe explicada en la Iglesia tras la muerte de los Doce? Medina mantendrá como cierto que los cristianos actuales no cuentan con la fe más explicada que en el tiempo de los Apóstoles. Decir lo contrario constituye a todas luces una temeridad. Se mantiene así contra cierto predicador, el cual se atrevió a afirmar que hay en la actualidad algunos artículos de fe que pasaron desconocidos por los Apóstoles. Esto constituye una temeridad<sup>235</sup>. Los Apóstoles tuvieron las primicias del Espíritu (Rom 8). En el Evangelio de San Juan se dice que el Espíritu Santo enseñará a los Apóstoles todo (Jn 16,13). Además, los Apóstoles son los fundamentos de la Iglesia. Se manifiesta entonces con claridad que conocieron los mismos todo lo que es necesario como fundamento de la república cristiana<sup>236</sup>. En el tiempo actual no hay nuevas revelaciones ni nuevos hagiógrafos que redacten la Sagrada Escritura ni la nueva fe. De los Doce es de donde surge el artículo de fe<sup>237</sup>.

¿Habla Medina únicamente de que los artículos de fe son las proposiciones del símbolo apostólico o dice también que es artículo la sentencia que se halla expresamente en otro símbolo como el comenzado en Nicea? Cae fuera de toda duda que la Iglesia determina concretas verdades como artículos al obligar a todos a creer lo que propone. ¿Impone la Iglesia todas las proposiciones para que se crean explícitamente? Medina dirá que, junto a la significación más famosa de artículo de fe, existe otra. Consiste en tomar alguna vez por artículo de fe cualquier proposición de fe. Esto no significa que se desprecie aquella más famosa de que artículo es la proposición que presenta especial dificultad para creer y que se contiene en algún símbolo<sup>238</sup>. Sobre el sacramento de la eucaristía dirá Medina que no es artículo. Están obligados todos a tener noticia de este misterio; pero no se coloca el mismo en el sím-

---

234. SNr 200.

235. SNr 201.

236. SNr 202.

237. SNr 202.

238. SNr 192.

bolo de los Apóstoles en cuanto su dificultad queda incluida en el artículo de la omnipotencia y en el de la santidad de la Iglesia<sup>239</sup>.

¿Cómo es posible que no haya obligación de saber toda la fe revelada por Dios? A todos obliga ciertamente la misma sustancia de fe; pero no están igualmente obligados todos a conocer su explicación. Medina dice que, en materia de religión hay ciertas realidades conocidas de suyo por los sabios. Un caso ejemplar es saber que el ángel no tiene cuerpo. Hay otras en cambio que son conocidas de suyo por todos y que todos tienen obligación de creer. Son las contenidas en el símbolo de los Apóstoles<sup>240</sup>.

## SEGUNDA PARTE

Santo Tomás no habría sido muy estricto a la hora de hablar sobre el artículo de fe. Declaró unas veces que era artículo de fe todo lo contenido en la Sagrada Escritura. En otras ocasiones dijo que eran artículos sólo las verdades principales de ella. Hasta llegó a decir que era artículo todo lo revelado. Incluía entonces como artículos las tradiciones de los Apóstoles pese a no hallarse las mismas (expresadas) en la Sagrada Escritura. Así lo indicaba Cano<sup>241</sup>. Esta triple división de qué es el artículo de fe en realidad es la que se va a servir de base aquí a la exposición. De todas formas, se introduce una ligera variante en los títulos. Son artículos de fe a todas luces las sentencias del símbolo de los Apóstoles: *symbolum*. Los artículos son ciertamente proposiciones reveladas: *revelatio*. Por supuesto, los artículos son materia de fe: *fides*.

### Symbolum

Era Bartolomé Carranza quien advertía cómo los ortodoxos llamaban artículo de fe en otro tiempo a lo contenido en el símbolo de los Apóstoles<sup>242</sup>.

---

239. SNr 195.

240. SNr 196.

241. Cf. nota 140.

242. Cf. nota 130.

243. Cf. nota 103.

240. SNr 196.

241. Cf. nota 140.

242. Cf. nota 130.



Juan de la Peña decía también a las claras que, según la significación más famosa, se denominaba artículos únicamente a los contenidos en el símbolo de los Apóstoles<sup>243</sup>. Es verdad, los artículos de fe están contenidos en los símbolos. Según Santo Tomás, han sido redactados los mismos desde la Sagrada Escritura<sup>244</sup>, incluido también el de los Apóstoles<sup>245</sup>. El Aquinate exponía asimismo las razones por las cuales fue necesario componer el símbolo<sup>246</sup>.

Según referencia de Vitoria, fueron Erasmo y Lutero quienes afirmaron que no hubo necesidad de redactar el símbolo de los Apóstoles<sup>247</sup>. Cuevas anota cómo Lutero considera tiranía y pésimo abuso mantener en la Iglesia el símbolo por encontrarse todo lo revelado en los Libros Sagrados<sup>248</sup>. En su respuesta, Vitoria indicará que es imposible cumplir lo ordenado en la carta primera a los Corintios (1,10) si no se admite el símbolo. Es inadmisibles que digan todos lo mismo que se encuentra en la entera Sagrada Escritura?<sup>249</sup> Según Cuevas, se acepta de salida que estuviera revelado todo en la Sagrada Escritura; pero ello no lleva a decir que sea innecesario el símbolo<sup>250</sup>. Sotomayor, tras llamar la atención sobre las razones dadas por San Agustín<sup>251</sup>, muestra cómo existe precepto de creer y de confesar exteriormente la fe (Rom 10,10). Al ser imposible que la plebe se aplicase a las Sagradas Escrituras por encontrarse distraída por los negocios, hubo necesidad de recoger un resumen de la misma y formar el símbolo. Se obtenía de esta manera rápidamente lo que se debía confesar<sup>252</sup>. La entrega de este resumen al pueblo es algo que viene indicado por la carta primera a los Corintios (3,2) al no ser capaz el pueblo de conocer lo más recóndito de los misterios de la Sagrada Escritura<sup>253</sup>. A este respecto debe recordarse las dos significaciones de símbolo: colección y señal. Es el mismo la colección de la fe que ha de ser creída. Gracias a ella, se distingue el cristiano de quien no lo es y puede ser reconocido. Según Vela, tales dos significaciones son mentadas por San Cipriano<sup>254</sup>.

---

243. Cf. nota 103.

244. Cf. nota 26.

245. Cf. nota 76.

246. Cf. nota 26.

247. Cf. nota 50.

248. Cf. nota 174.

249. Cf. nota 57.

250. Cf. nota 175.

251. Cf. nota 185.

252. Cf. nota 186.

253. Cf. nota 187.

254. Cf. notas 216 y 217.

Además de necesario, fue conveniente también que los Apóstoles confeccionaran el símbolo antes de dividirse para predicar por el mundo entero. Convenía ante todo que los Doce se ajustaran en lo que iban a anunciar. Ello obligó a reducir la fe a un determinado molde por ser imposible enseñar la entera Sagrada Escritura<sup>255</sup>. Algo semejante realizó también San Pablo antes de predicar. Marchó a Jerusalén y se reunió con los Apóstoles<sup>256</sup>. Soto es aquí más breve que Vitoria. Apoyado en Rufino, considera simplemente como verosímil que los Doce se reunieran y redactaran los artículos: el símbolo de fe<sup>257</sup>. El Mirandense admite como cierta la composición del símbolo por parte de los Apóstoles<sup>258</sup>. Lo mismo sostienen Cano<sup>259</sup>, Cuevas<sup>260</sup> y Sotomayor<sup>261</sup>. Peña califica por su parte de sentencia común de los santos que los Doce recogieran el símbolo cuando pretendían dispersarse por el orbe en orden a predicar la fe. El símbolo fue reunido precisamente para que se contara con una regla universal y cierta en los principios de la fe<sup>262</sup>. Vela alude a diversas autoridades. Sostienen éstas la confección del símbolo por los Apóstoles<sup>263</sup>. Se refiere además a la conveniencia para la autoridad del símbolo de que se tuviera una reunión simultánea de los Doce en un cierto concilio. El mismo nació desde el consejo y consenso de todos. Allí se contenía todo a la vez<sup>264</sup>. Según Medina, los Apóstoles entregaron a los creyentes el símbolo desde el comienzo de la Iglesia naciente para que contaran los mismos con un signo y para poder distinguirse de los infieles<sup>265</sup>.

Lorenzo Valla sostuvo que no fueron los Doce quienes redactaron el símbolo llamado de los Apóstoles. De haberlo hecho, estaría incluido ahora en la Sagrada Escritura. A todas luces es imposible que un hecho semejante pasara desapercibido. Es lo que refiere Medina<sup>266</sup>. Vitoria habla en general de ciertos gramáticos que niegan la composición apostólica del símbolo<sup>267</sup>. Para

---

255. Cf. nota 52.

255. Cf. nota 52.

256. Cf. nota 53.

257. Cf. nota 94.

258. Cf. nota 127.

259. Cf. nota 141.

260. Cf. nota 172.

261. Cf. nota 184.

262. Cf. nota 195.

263. Cf. nota 218.

264. Cf. nota 219.

265. Cf. nota 232.

266. Cf. nota 231.

267. Cf. nota 51.

Soto, la composición apostólica es puesta en duda también por ciertos gramáticos<sup>268</sup>. Cano habla de ciertos herejes y de algunos gramáticos al aludir a quienes hablan de que el símbolo no es composición apostólica<sup>269</sup>. De todas formas, tal composición como apostólica es opinión de todos los padres antiguos y es respetada en todos los concilios<sup>270</sup>. Pese a ello, Vitoria no cataloga como hereje a quien dijere que el símbolo no lo hicieron los Doce. Se limita a decir que se trata de algo mal dicho<sup>271</sup>. Para Peña, no es de fe la composición apostólica del símbolo<sup>272</sup>. Vitoria recordará que se tiene el símbolo como apostólico por decirlo así determinados Santos Padres. Añade que no ha dicho tal cosa la Iglesia desde su autoridad. Por ello, no es considerada tal composición como verdad de fe<sup>273</sup>.

Ante todo conviene advertir que la composición del símbolo por parte de los Apóstoles no significa afirmar que cada uno de ellos hubiera redactado su propia sentencia o artículo del mismo como se dice popularmente. Es esto para Vitoria algo inverosímil<sup>274</sup>. Según Soto, tal posibilidad no es necesario creerla y señala a San Alberto Magno como quien indicó que cada Apóstol compuso su propio artículo<sup>275</sup>. Carranza sostiene que lo hicieron los Doce; pero eso no significa que cada uno de ellos confeccionara el suyo<sup>276</sup>. Vela mantiene como sentencia común que los Apóstoles fueran quienes hicieran uno a uno cada sentencia del símbolo aunque ve como más verdadera la opinión contraria. Santo Tomás no menciona el modo concreto como fue redactado el símbolo por los Apóstoles<sup>277</sup>. Medina discrepa a este respecto diciendo que los Doce pusieron alternativamente en una unidad lo que cada uno de ellos sintió que debía ser creído por el pueblo cristiano<sup>278</sup>. A este respecto cabe decir que los salmantinos admiten como enumeraciones correctas de los artículos las que hablan de doce o de catorce. Tras reconocer la exactitud de ambas enumeraciones, Soto indicará que se enumeran doce artículos repartidos de esta manera. Uno corresponde al Padre, seis al Hijo y uno al Espíritu Santo<sup>279</sup>.

---

268. Cf. nota 97.

269. Cf. nota 142.

270. Cf. notas 53 y 54.

271. Cf. nota 55.

272. Cf. nota 197.

273. Cf. notas 68 y 69.

274. Cf. nota 55.

275. Cf. nota 95.

276. Cf. nota 127.

277. Cf. notas 218-219.

278. Cf. nota 233.

279. Cf. nota 96.

Carranza habla también de las dos enumeraciones y las considera idénticas sustancialmente. Indica también que entendida la una se comprende la otra. A la de doce se refiere como la realizada por el número de los Apóstoles y alude a la de catorce como la llevada a cabo por la Iglesia<sup>280</sup>.

A quienes dicen que el símbolo no fue hecho por los Apóstoles es fácil responder que no todo cuanto hicieron éstos se convierte automáticamente en Sagrada Escritura. Éstos realizaron mucho como gobernadores y rectores de la Iglesia. En modo alguno hicieron los Doce el símbolo con el mismo espíritu con el que confeccionaron los Libros Sagrados. Pasa únicamente a ser Sagrada Escritura lo escrito por los Apóstoles desde el espíritu profético. Así no se compuso ciertamente el símbolo<sup>281</sup>. Si todo lo realizado por los Apóstoles se convirtiera en Sagrada Escritura, el símbolo lo sería también pese a que nadie lo supiera<sup>282</sup>. A esta exposición de Vitoria añade Soto que la no inclusión del símbolo apostólico en la Biblia se debe a que es verdad no determinada por la Iglesia. Los Doce dijeron muchas cosas sin pretender incluirlas entre los Libros Sagrados. Su intención era hablar a los hombres en orden a que se adhirieran a la fe<sup>283</sup>. Peña dirá que, si se admitiera que todo cuanto componen los Apóstoles es Sagrada Escritura, habría que colocar en la misma cuanto hubiera dicho San Pablo en conversaciones familiares<sup>284</sup>. Además, todo lo que deducen los Apóstoles desde la Sagrada Escritura y lo ordenan según su ingenio no pasa a los Libros Sagrados. Se redactó el símbolo gracias al ingenio de los Doce y a la inspiración del Espíritu Santo. No surgió el mismo mediante dictado<sup>285</sup>. Apoyado en Rufino sostendrá Medina que se contienen verdades principales en los corazones de los fieles sin estar las mismas en papel o en pergamino. Se sugiere que fue redactado el símbolo de esta última forma. Lo dejaron los Doce en la tradición y en depósito<sup>286</sup> y no en la Sagrada Escritura.

Según Carranza, no faltan quienes sostienen en su tiempo que tal símbolo fue hecho por otros santos en la primitiva Iglesia<sup>287</sup>. Así lo afirmó también Vitoria<sup>288</sup>, el cual se lamenta de que tal afirmación correspondiente a ciertos

---

280. Cf. nota 129.

281. Cf. notas 65, 66 y 67.

282. Cf. nota 70.

283. Cf. nota 98.

284. Cf. nota 198.

285. Cf. nota 199.

286. Cf. nota 234.

287. Cf. nota 127.

288. Cf. nota 63.

gramáticos sea enteramente gratuita y no venga acompañada de detalles en los que se haga constar dónde y cuándo apareció semejante símbolo una vez muertos los Doce<sup>289</sup>. Esos ciertos gramáticos seguían hablando de símbolo de los Apóstoles por entender que contenía sin duda alguna la fe primera predicada por ellos<sup>290</sup>. Según Soto, decía Erasmo que el símbolo se llama de los Apóstoles por ser su contenido lo único en lo que ellos creían y lo único que ellos predicaban. Era ésta una forma de decir que, al principio de la Iglesia, no se creía que Cristo fuera realmente Dios como lo era el Padre. Soto refiere cómo existen todavía en su tiempo quienes están en contra del Concilio de Nicea, lo cual le obligará a mostrar cómo se encuentra en el símbolo de los Apóstoles de modo expreso que Cristo es verdadero Dios al referirse a las Tres Personas de la Trinidad la frase *credo in Deum*<sup>291</sup>.

El credo tenido como de los Apóstoles, ¿es el mismo que el redactado por los Doce? La pregunta se justifica en que se supone que el símbolo iniciado en Nicea se formó sobre el de los Apóstoles. Mientras éste expresa la verdad del descenso de Cristo a los infiernos y aquél la omite. Vitoria y Soto explican esta ausencia debido a que hubo de componerse el de Nicea contra los herejes. Al no haber entonces herejía alguna contra la verdad del descenso de Cristo a los infiernos, semejante verdad no se colocó en el mismo<sup>292</sup>. De todas formas, Vitoria no se olvida de anotar la poca valía de semejante razón, la cual pertenece por lo demás a Santo Tomás. Se colocó precisamente en el de Nicea la verdad de la resurrección cuando no había herejía alguna en contra de ella<sup>293</sup>. Fray Francisco llama la atención también sobre cómo la exposición del símbolo atribuida a Rufino o a Cipriano da a entender que el descenso de Cristo a los infiernos no existía al principio en ninguno de los dos símbolos siendo añadido finalmente al de los Apóstoles por haber surgido presumiblemente alguna herejía en la Iglesia. Esta explicación es juzgada inverosímil por Vitoria en cuanto exige que la Iglesia hubiera añadido realidad alguna al símbolo de los Doce. La Iglesia redactó el de Nicea precisamente por no querer añadir nada al de los Apóstoles<sup>294</sup>.

¿De dónde tomaron los Doce su símbolo? Santo Tomás de Aquino refiere cómo los símbolos salen desde la Sagrada Escritura. Nada añaden a la

---

289. Cf. nota 63.

290. Cf. nota 51.

291. Cf. notas 99 y 100.

292. Cf. notas 71 y 101.

293. Cf. nota 71.

294. Cf. nota 72.

misma<sup>295</sup>. Cabe entonces preguntar si los artículos de fe son proposiciones expresas de la Sagrada Escritura? Además, si los Doce compusieron el símbolo antes de marcharse a predicar, hubieron de recoger tales sentencias del Antiguo testamento al no estar todavía escrito el nuevo. ¿Quiere esto decir que estaban revelados entonces ya los artículos de fe antes de que llegara al mundo Cristo?

### **Revelatio**

Para Vitoria es el artículo de fe una proposición revelada<sup>296</sup>; pero puede tratarse de una proposición revelada oral o escrita<sup>297</sup>. Según Soto, no hay necesidad de que los artículos de fe se encuentren en la Sagrada Escritura; pero es imprescindible que los mismos sean verdades reveladas<sup>298</sup>. Carranza se hace eco asimismo de cómo dicen algunos que el artículo es una verdad revelada<sup>299</sup>. Según Cano, Santo Tomás dijo a veces que el artículo de fe es todo lo revelado por Dios<sup>300</sup>.

### **Vocalis vel scripta**

Si se sostiene que este símbolo lo hicieron los Doce antes de marcharse a predicar, por supuesto antes de que fuera puesto por escrito el Nuevo testamento, habrá que suponer que extrajeron los artículos desde el Antiguo testamento. Surgirá así la convicción de que los artículos estaban en la Sagrada Escritura del Antiguo testamento. Si se identifica además la escritura de los artículos con su explicitación, deberá decirse que los artículos no han sido explicitados con la venida de Cristo, sino que ya lo estaban con anterioridad<sup>301</sup>. Por otra parte, cuando la Iglesia empezó a componer el símbolo de Nicea, ¿No se habría limitado ésta a tomar una frase expresa de la Sagrada Escritura y a transcribirla fuera de la Biblia? ¿Debe entenderse entonces así la operación de redactar un nuevo artículo de fe por parte de los Apóstoles y por parte de la Iglesia? Si se toma un concreto artículo de fe y se lleva hasta

---

295. Cf. nota 26.

296. Cf. nota 19.

297. Cf. nota 16.

298. Cf. nota 88.

299. Cf. nota 104.

300. Cf. nota 140.

301. Cf. nota 37.

las frases expresas de la Sagrada Escritura, se corre inmediatamente peligro de que el mismo no se ajuste exactamente a lo expresado en ella.

En el siglo XVI suelen hablar impropriamente los teólogos al dar el nombre de artículo de fe a toda sentencia expresada en la Sagrada Escritura<sup>302</sup>. ¿Es ciertamente artículo de fe la proposición expresada en los Libros Sagrados?<sup>303</sup> A este respecto dirá Vitoria que es posible que el artículo de fe sea una proposición escrita aunque añade inmediatamente también que es posible que se trate de una sentencia oral<sup>304</sup>. No es entonces artículo toda proposición expresada en la Sagrada Escritura<sup>305</sup>. No se otorga en consecuencia este nombre a todas las que aparecen expresamente en los Libros Sagrados<sup>306</sup>. Soto dirá que la perpetua virginidad de María es artículo de fe y no se halla expresamente en la Sagrada Escritura<sup>307</sup>. Por ello, afirmará que ni siquiera se requiere que el artículo de fe se halle en el canon de los libros Sagrados<sup>308</sup>. Según Carranza, no se llama artículo de fe a toda proposición expresada en la Sagrada Escritura al ser los artículos de fe catorce únicamente<sup>309</sup>. Añade que los artículos del descenso de Cristo a los infiernos y el de la perpetua virginidad de María son verdaderos artículos y no aparecen expresados en la Sagrada Escritura<sup>310</sup>.

El reconocimiento de que existen artículos de fe que no constan expresamente en la Sagrada Escritura significa aceptar que tampoco estuvieron expresados todos ellos en el Antiguo testamento; pero, ¿no podían encontrarse los mismos allí implícitamente? Si los artículos se prueban en la actualidad desde concretas profecías veterotestamentarias<sup>311</sup>, ¿no debería reconocerse sin más que los profetas tuvieron al menos conocimiento de tales artículos?<sup>312</sup> Para Vitoria es sostenible que lo revelado a la Iglesia con la venida de Cristo estuviera prefigurado antes en los profetas y en los hechos de los padres de la antigüedad. Pese a ello, juzgará más verosímil sostener que algo

---

302. Cf. nota 13 y 20.

303. Cf. nota 12 y 77.

304. Cf. nota 16.

305. Cf. nota 20.

306. Cf. nota 21.

307. Cf. nota 78.

308. Cf. nota 79.

309. Cf. nota 120.

310. Cf. nota 121.

311. Cf. nota 28.

312. Cf. nota 27.

nuevo hubiera sido sostenido en el Nuevo testamento sin estarlo en el Antiguo<sup>313</sup>. Entraña una verdadera dificultad admitir que se conocieran en el Antiguo testamento distintamente los artículos como en el Nuevo. Todo acontecía entonces como en sombras<sup>314</sup>. Admitir además que los conocieran todos en el Antiguo testamento es exagerado. No hubo siempre profetas y no es necesario que el profeta conozca por entero el sentido de lo que profetiza. Si se admitiera que el profeta conoce de verdad enteramente lo que predica, todavía habría que demostrar que lo conociera de hecho también el resto de los fieles del pueblo<sup>315</sup>.

Domingo de Soto admite que el Antiguo testamento y el Nuevo son como rueda sobre rueda. A pesar de ello, remarca que fuera revelada alguna novedad en el Nuevo testamento<sup>316</sup>. A este respecto habla Soto de verdades de carácter moral. Entiende que no fue necesario que estuvieran las mismas contenidas implícitamente en el Antiguo testamento<sup>317</sup>. Sotomayor dirá que todo lo entregado en las Sagradas Escrituras, a excepción de lo que convierte al hombre en bienaventurado, corresponde a la fe de modo indirecto. Así, no todo lo existente en la Sagrada Escritura ha sido revelado directamente por Dios y es artículo de fe<sup>318</sup>. Cabe entonces entender que están contenidos en la Sagrada Escritura del Antiguo testamento implícitamente los artículos todos de fe: lo directamente revelado; pero no hay por qué afirmar también que esté allí de esta manera lo revelado indirectamente en el Nuevo testamento. Se entiende ahora lo dicho por Vela sobre los diversos grados de profecía en Santo Tomás. Mucho fue revelado ciertamente a los padres del Antiguo testamento; pero fue revelado a los Apóstoles todo lo relativo a la fe (Jn 14,16 y 15,15)<sup>319</sup>. No basta con decir que se les reveló todo a los antiguos implícitamente. La dicción denota siempre cierta explicación: Jn 16,13, Rom 8,23 y Ef 1,8<sup>320</sup>.

La carta de los Hebreos (1,11) habla de cómo la fe es indispensable para alcanzar la vida eterna. Los artículos de fe son la explicitación plena de la sustancia de la fe llevada a cabo en el tiempo de Cristo<sup>321</sup>, que son las dos verda-

---

313. Cf. nota 29.

314. Cf. nota 30.

315. Cf. nota 31.

316. Cf. nota 87.

317. Cf. nota 88.

318. Cf. nota 162.

319. Cf. nota 225.

320. Cf. nota 226.

321. Cf. nota 37.



des fundamentales: existencia y remuneración divinas. La revelación divina no se limita a lo expresado en la Sagrada Escritura. Cuando Santo Tomás dice que la fe cristiana se contenía en la de los antiguos no se estaba refiriendo a la escrita en el Antiguo testamento<sup>322</sup>. Apuntaba también a la existente en la ley natural. El artículo de fe es una verdad escrita ciertamente; pero puede ser también, y fue de hecho antes de existir la Sagrada Escritura, una proposición oral. Vitoria dirá que todo lo revelado en el Nuevo testamento se contenía implícita y sustancialmente en los principios de la existencia y remuneración divinas, los cuales estuvieron revelados en toda ley: de la naturaleza, de la Sagrada Escritura y del Evangelio<sup>323</sup>. Así explica también Soto el pensamiento de Santo Tomás<sup>324</sup>, el cual reconoce que la Iglesia de Cristo existía en la ley natural al haber de alguna manera salvación en ella<sup>325</sup>. De todas formas, la ley de Moisés no obligaba a todo el mundo como obliga, después de la venida de Cristo, el Evangelio. Tampoco obligaba universalmente entonces la circuncisión de Abrahán<sup>326</sup>. ¿En qué se diferenciaba entonces la ley escrita de la ley natural? Soto acepta que hubiera en la ley natural religión a medida de la naturaleza y fe implícita en el mediador; pero todo ello se explicitó más en la sinagoga judía. Contaba ésta con ella figuras y sacrificios más explícitos en relación a Cristo<sup>327</sup>.

Carranza dirá que, en orden a la salvación, fue necesario poseer en todo tiempo fe sobrenatural, ésa que rebasa las fuerzas naturales<sup>328</sup>. El fin al que están destinados los hombres supera la facultad de la naturaleza y es algo que ni siquiera los hombres son capaces de conocer<sup>329</sup>. El Mirandense sabe de la existencia de escolásticos más recientes que, sabedores de que el hombre es capaz de conocer por sus propias fuerzas naturales que Dios existe y que es remunerador<sup>330</sup>, afirman que basta en la ley natural en orden a la salvación el conocimiento natural de los mismos por vivirse entonces en la ley natural<sup>331</sup>. ¿Sería entonces posible afirmar que a todos los hombres se pide creer la misma sustancia de fe para alcanzar la vida eterna? ¿No habría consecuente-

---

322. Cf. nota 36.

323. Cf. nota 38.

324. Cf. notas 80 y 81.

325. Cf. nota 83.

326. Cf. notas 84 y 85.

327. Cf. nota 82.

328. Cf. nota 106.

329. Cf. notas 107 y 108.

330. Cf. nota 107.

331. Cf. nota 109.

mente dos categorías bien distintas? ¿No se les pediría más sustancia a unos que a otros en orden a la salvación?

Cano remacha la doctrina de Carranza. El Conquense dirá que las dos verdades de la carta a los Hebreos (11,6) se refieren a Dios como primer principio y último fin de lo sobrenatural. En forma alguna señalan estas dos verdades a Dios en cuanto percibido por los ojos de la naturaleza<sup>332</sup>. La fe sobrenatural de estos principios es algo imprescindible para todo hombre, no bastando para ello el conocimiento de Dios como principio y autor de la naturaleza<sup>333</sup>. Para Cano es cierto que estos dos principios de la carta a los Hebreos son accesibles al conocimiento natural; pero advierte que no contienen de esta manera los artículos de fe y son entonces sólo supuestos de la fe<sup>334</sup>. A Dios existente y remunerador se le puede considerar de esta forma como principio y fin de la naturaleza, así como principio y fin superior a la misma<sup>335</sup>. Ciertamente, estos principios naturales aclaran e ilustran cuanto sigue y se armoniza con la naturaleza. De la misma manera aparecen también las verdades de la unidad, inmortalidad y sabiduría divinas<sup>336</sup>.

Domingo de Soto no se preocupó de señalar si la fe tenida en el mediador en la ley natural era realmente sobrenatural o infusa. ¿Hacía falta que lo especificara? Según Cano, fue Cayetano quien sostuvo que es imposible por especulación alguna conocer claramente a Dios como remunerador de los que le buscan si se habla de remuneración sobrenatural<sup>337</sup>. Carranza dirá que nunca bastó la fe en un mediador cualquiera a la hora de alcanzar la salvación. En todo momento hubo necesidad de aceptar un remunerador sobrenatural. De éste es del que dice Santo Tomás que los menores: quienes vivieron antes de Cristo, tuvieron conocimiento implícito, mientras lo tuvieron explícito los mayores: quienes vivieron con posterioridad a su venida<sup>338</sup>. Todos han tenido siempre necesidad de creer en un mediador implícita o explícitamente para alcanzar la salvación<sup>339</sup>. Es necesaria para todos la fe en Cristo como el Redentor y el Hijo de Dios. La misma carta a los Romanos (3,28) señala que no hay remisión de los pecados si no es a través de la sangre de Cristo.<sup>340</sup> Vivir

---

332. Cf. nota 143.

333. Cf. nota 145.

334. Cf. nota 146.

335. Cf. nota 147.

336. Cf. notas 148 y 149.

337. Cf. nota 150.

338. Cf. nota 114.

339. Cf. nota 110.

340. Cf. notas 111 y 112.

antes de su venida no significa no tener a Cristo como cabeza. Es cierto que los anteriores creían en Él como el que iba a venir, mientras los posteriores creen como el que ha venido<sup>341</sup>.

La sustancia de la fe se ha explicitado en Cristo. Fueron los Apóstoles quienes recogieron esta explicitación de la fe y la colocaron en el símbolo apostólico. Carranza es el único que se pregunta si la explicitación de estos artículos del símbolo obliga tras la venida de Cristo a toda la humanidad o si quienes no conocen a Cristo tienen suficiente con conocer las dos verdades de la carta a los Hebreos<sup>342</sup>. Pese a ser consciente de que hay en su tiempo muchos hombres en la ignorancia de la existencia de Cristo al no haber escuchado nada sobre su venida<sup>343</sup>, el Mirandense dirá que es preciso saber explícitamente algo más que los dos principios. Se apoya en Santo Tomás para afirmar que es necesario tener noticia expresa de la encarnación<sup>344</sup>. Asimismo, hace saber Carranza cómo es ésta una opinión discutida entre los escolásticos. Admite incluso que hay argumentos de peso en las dos posiciones encontradas al respecto. A ambas las estima como probables<sup>345</sup>. También remarca cómo no le convence admitir desde lo contado en los Hechos de los Apóstoles sobre Cornelio y el Eunuco la posibilidad de que alguien se convierta y permanezca en gracia sin poseer noticia previa de Cristo y sin tener fe expresa en el mismo<sup>346</sup>.

### **Proposita ab Ecclesia**

El artículo es ciertamente una proposición de fe revelada: vocal o escrita; pero, ¿son artículos de fe todas las sentencias reveladas? Según Vitoria, el nombre de artículo de fe no se otorga a las proposiciones todas reveladas ni a todas las expresadas en los Libros Sagrados<sup>347</sup>. El artículo de fe es algo propuesto por la Iglesia para que lo crean todos los cristianos<sup>348</sup>. Por este motivo no es artículo de fe verdad de la procedencia del Espíritu Santo del Padre y del Hijo. No se impuso esta verdad a todos los cristianos bajo obligación de

---

341. Cf. nota 113.

342. Cf. nota 115.

343. Cf. nota 117.

344. Cf. nota 116.

345. Cf. nota 118.

346. Cf. nota 119.

347. Cf. nota 21.

348. Cf. nota 22.

saberla<sup>349</sup>. El artículo de fe ha de ser creído explícitamente<sup>350</sup>. Carranza habla a este respecto de dos definiciones de artículo de fe. En ambas, el artículo es una proposición que ha de creerse obligatoriamente<sup>351</sup>. Añade también que el artículo de fe ha de ser algo propuesto por la Iglesia para que se crea obligatoriamente<sup>352</sup>. Para Cuevas, el artículo de fe es la sentencia propuesta por la Iglesia para que la crean todos los cristianos. Obliga el conocimiento explícito de los catorce artículos a todos los que son mayores de dieciséis años<sup>353</sup>. Cuevas sostendrá como artículo de fe lo propuesto por la Iglesia desde la Sagrada Escritura<sup>354</sup>. Medina habla de que el artículo se propone a todos para que lo crean<sup>355</sup>.

A todas luces es la Iglesia la que propone el símbolo de los Apóstoles a los cristianos todos para que lo crean explícitamente; pero, muertos los Apóstoles, se ha vuelto a ordenar de nuevo el símbolo y ha redactado nuevos artículos de fe. La primera cuestión que surge al respecto es entonces si la Iglesia tiene en la actualidad un conocimiento explícito más amplio que el poseído por los Apóstoles<sup>356</sup>. Varios autores salmantinos llaman la atención sobre un predicador que habría afirmado tal cosa con toda nitidez<sup>357</sup>. Si fuera correcta semejante aseveración, debería admitirse que los Apóstoles habrían recibido algo como revelado sin haberlo conocido explícitamente. ¿Puede sorprender esta sugerencia cuando se ha admitido con anterioridad que los artículos estaban revelados en el Antiguo testamento sin ser universalmente conocidos? ¿Acaso no se conoce ahora lo revelado en el Apocalipsis después de que se ha cumplido lo vaticinado en el mismo?<sup>358</sup> Es preciso reconocer ciertamente a este respecto que los artículos estaban virtualmente revelados en el Antiguo testamento. Existían figuras y profecías de cada artículo de fe. Debe decirse también que tales figuras y profecías no eran capaces y suficientes para facilitar el entendimiento de todo lo que Dios había revelado<sup>359</sup>. Según Vitoria, mucho referente a la fe no podía ser entendido en el Antiguo testa-

---

349. Cf. nota 23.

350. Cf. nota 25.

351. Cf. nota 104.

352. Cf. nota 133.

353. Cf. notas 168 y 170.

354. Cf. nota 178.

355. Cf. nota 228.

356. Cf. nota 179.

357. Cf. notas 157, 188 y 235.

358. Cf. nota 32.

359. Cf. nota 33.

mento por el simple hecho de no estar revelado. De todas formas, éste es un asunto distinto y no existe dificultad alguna si los artículos estaban virtualmente contenidos en la vieja ley. Al no hallarse revelado todo, no podía ser entendido. Fue precisamente Cristo el que reveló los misterios todos<sup>360</sup>. A este respecto añadirá Vela que la dicción implica siempre cierta explicación<sup>361</sup>.

Santo Tomás decía que la plenitud de la fe en cuanto a explicitación aconteció en Cristo. Al mismo tiempo dio a entender que el conocimiento de la fe no es tan pleno conforme los hombres permanecen más distantes de Cristo, sea con anterioridad o con posterioridad<sup>362</sup>. La Iglesia se ve obligada a ordenar de nuevo el símbolo debido a que algunos cristianos olvidan o no recuerdan lo transmitido por los Doce. Debe tenerse como seguro que los Apóstoles lo conocieron todo de modo explícito<sup>363</sup>, hasta el sentido de las Escrituras<sup>364</sup>. A este respecto matizará Peña que eso no significa que los Doce lo supieran todo al instante tras la venida del Espíritu Santo. De hecho, Pedro dudaba todavía sobre cómo había que conducir a los gentiles a la Iglesia. El Espíritu Santo habría sugerido poco a poco a los Doce lo pertinente a la Iglesia y así es como éstos lo conocieron todo<sup>365</sup>.

La Iglesia redacta el nuevo artículo de fe al volver a ordenar el símbolo desde lo recibido de los Apóstoles. Decide gracias a lo conocido por ellos. Para Cano, surge todo de lo transmitido por los Doce: de su doctrina. La Iglesia no recibió revelaciones nuevas y no contó con nuevos hagiógrafos<sup>366</sup>. Cuevas dirá que, tras los Doce, no cuenta la Iglesia con revelaciones nuevas. Propone siempre desde lo revelado siendo entonces los Apóstoles quienes propusieron todo lo conocido explícitamente en la actualidad<sup>367</sup>. Según Sotomayor, no tuvo la Iglesia después de los Doce revelaciones nuevas. Serán siempre sus doctores los Apóstoles. Se fundamenta la misma sobre la base de los Apóstoles y evangelistas<sup>368</sup>. Peña recordará cómo la Iglesia existente en tiempo de los Doce contó con una claridad mayor que la actual. De su plenitud es precisamente de la que se toma en la actualidad lo que se redacta en los artí-

---

360. Cf. nota 34.

361. Cf. nota 226.

362. Cf. nota 37.

363. Cf. notas 158, 181, 189, 225 y 236..

364. Cf. nota 159.

365. Cf. nota 209.

366. Cf. notas 154, 155 y 156.

367. Cf. nota 182.

368. Cf. nota 191.

culos<sup>369</sup>. En lo mismo abunda Vela<sup>370</sup>. Medina recordará que cuanto conocieron los Apóstoles se convierte en necesario fundamento de la república cristiana, la cual no cuenta en la actualidad con revelaciones nuevas ni hagiógrafos nuevos que redacten la Sagrada Escritura ni la nueva fe. Del conocimiento tenido y transmitido por los Apóstoles es de donde surge el artículo de fe<sup>371</sup>.

Carranza sigue la doctrina de Santo Tomás de que, si uno acepta los principios propios de una ciencia explícitamente, acepta también de modo implícito todas las conclusiones contenidas en los mismos<sup>372</sup>. Quien sabe y cree los artículos de fe está aceptando ciertamente la entera fe cristiana. Basta creer el símbolo de la fe para recibir la fe cristiana por entero<sup>373</sup>. Quien es conocedor de los principios de una ciencia sabe también todas las conclusiones de ella al incluirse y contenerse las mismas en ellos<sup>374</sup>. Esto tiene su importancia de cara a la obligación universal de creer. El Mirandense piensa como posible que en tiempo de los Apóstoles y algunos años después no tuvieron los cristianos más obligación de fe que aceptar explícitamente los artículos del símbolo<sup>375</sup>. Ahora bien, si la Iglesia ha determinado nuevos artículos de fe sobre los existentes en el símbolo apostólico y éstos han de saberlos todos, cabe preguntar correctamente qué es lo que ha de creer un cristiano en la actualidad expresamente sin tenerse en cuenta su edad y condición<sup>376</sup>. El Mirandense no se arriesga a responder detalladamente a esta cuestión. Se limita a admitir tras un quizás que, en tiempos de los Apóstoles y algunos años después, no tuvieron los cristianos obligación general de saber expresamente más que los artículos del símbolo de los Apóstoles<sup>377</sup>.

Es un hecho que el artículo de fe no es sólo aquel que se halla en el símbolo de los Apóstoles. ¿Cómo puede definirse el mismo? Chaves reconoce que, si se habla de forma amplia sobre el artículo de fe, se está haciendo referencia entonces a los artículos contenidos en el símbolo de Nicea o el Atanasiano. Pero, los cristianos todos no están obligados a saber todo el contenido de tales símbolos. Es pertenencia de los obispos y preladados dar razón de los

---

369. Cf. nota 210.

370. Cf. nota 227.

371. Cf. notas 236 y 237.

372. Cf. nota 122.

373. Cf. nota 123.

374. Cf. nota 124.

375. Cf. nota 125.

376. Cf. nota 136.

377. Cf. nota 137.

mismos<sup>378</sup>. Cae de su peso que no todo lo contenido en tales símbolos es artículo de fe. Vitoria decía que no era artículo la procedencia del Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Esta no obliga a todos los cristianos en cuanto a la fe explícita<sup>379</sup>.

### **Fides**

El artículo es una verdad revelada de fe: vocal o escrita, que la Iglesia propone dado que la recibe desde los Apóstoles o la redacta muertos éstos para que todos la crean explícitamente. ¿Qué distingue entonces a los artículos de fe de otras verdades de fe que no lo son y han sido definidas por la Iglesia o se encuentran en la Sagrada Escritura? ¿Cuáles son sus notas distintivas?

### **Obiectum**

El artículo de fe es de aquellas proposiciones que pertenecen de suyo a la fe. Ha de versar la misma sobre los misterios de la Trinidad y de la Redención, que son los que conducen directamente a la bienaventuranza eterna<sup>380</sup>. A estas afirmaciones de Soto, añadirá por su parte Carranza que son los doce o catorce artículos (del símbolo de los Apóstoles) aquéllos que ordenan directamente a la vida eterna. Versan unos sobre la divinidad en sí misma y otros se refieren a ella en cuanto redentora del hombre<sup>381</sup>. Los artículos son entonces verdades relativas a los misterios de la Trinidad y de la Encarnación<sup>382</sup>. Allí se contiene aquello que convierte a los hombres en bienaventurados<sup>383</sup>. En pocas palabras, el artículo ha de pertenecer a lo que obra derechamente la salvación<sup>384</sup>.

Cano llama la atención sobre cómo distinguía Santo Tomás dos apartados dentro de la fe. A un lado colocaba lo que Dios había entregado a los hombres como principal: las verdades principales. Pertenecía en cambio indirecta-

---

378. Cf. nota 171.

379. Cf. nota 23.

380. Cf. nota 75.

381. Cf. nota 130.

382. Cf. nota 131.

383. Cf. nota 132.

384. Cf. nota 134.

mente a la fe todo lo que, una vez negado, provoca la aparición de algo manifiestamente contrario a la fe<sup>385</sup>. Aprovecha el Conquense esta distinción del Aquinate para decir que todo lo entregado desde las Sagradas Escrituras corresponde a la fe indirectamente a excepción de lo que convierte al hombre bienaventurado: los artículos de la fe. El hecho de hallarse algo en la Escritura de modo expreso no significa que haya sido revelado directamente por Dios y que, en consecuencia, deba ser tenido como artículo de fe<sup>386</sup>.

Lo directamente revelado en materia de fe no debe ser identificado con aquello que supera de suyo las fuerzas de la razón natural del hombre. Carranza distinguía entre las verdades reveladas, las provenientes desde la autoridad de Dios. Decía que las mismas no pueden ser conocidas por la razón. La fe de las mismas conduce a la bienaventuranza. Son éstas precisamente las que se creen de suyo, siempre y por todos. Forman parte de lo que se conoce como fe católica<sup>387</sup>. Según Cano, llegó Santo Tomás a proponer como artículo de fe todo lo revelado por Dios. Esto significaba que se incluyeran como artículos también las tradiciones de los Apóstoles pese a no hallarse las mismas en los Libros Sagrados<sup>388</sup>. En consecuencia, entenderá el Conquense que, cuando se dice que los artículos de fe son las verdades directamente reveladas, las mismas pueden hallarse en la Sagrada Escritura o fuera de ella. Es lo que ocurre con las tradiciones apostólicas no escritas?<sup>389</sup>

Al ser de fe las verdades directamente reveladas, y las reveladas indirectamente, se terminarán aceptando únicamente las mismas por el hábito infuso de la fe. ¿Hay entonces razón para separar unas verdades reveladas de otras? ¿No serán artículos todas las proposiciones aceptadas desde el hábito infuso de fe? Peña reconocerá que, gracias a la fe, se cree inmediatamente que Cristo es Dios. De la misma manera, se cree también que Cristo resucitó a Lázaro. Todo lo que se halla en las Sagradas Escrituras se cree desde la fe y sin discurso<sup>390</sup>. Si los artículos y las proposiciones expresas de la Sagrada Escritura son oscuras para poder ser aceptadas desde la fe, se recibirán todas en último término por el hábito infuso de la fe. ¿Es preciso conocer todas las verdades reveladas para poder creerlas? A este respecto dirá Gabriel Biel que la fe infusa inclina inmediatamente a un solo principio que se enuncia así:

---

385. Cf. nota 161.

386. Cf. nota 162.

387. Cf. nota 105.

388. Cf. nota 140.

389. Cf. nota 151.

390. Cf. nota 202.



*todo lo revelado por Dios está contenido en la Sagrada Escritura.* Esto significa admitir que se asiente a todos los artículos a modo de consecuencia. El hábito infuso de fe inclinaría igualmente a los artículos y a las proposiciones todas de la Sagrada Escritura. Esta afirmación de Biel evita sostener que el hábito único de la fe se dirige a objetos infinitos<sup>391</sup>.

Vitoria mantiene a este respecto como más probable que el único acto de fe inclina inmediatamente a los artículos de fe<sup>392</sup>. Es la única manera de que los mismos sean objeto directo de la fe<sup>393</sup>. Admitir la opinión de Biel llevaría a reconocer que los simples y rudos no terminan asintiendo a los artículos de fe en cuanto desconocen de hecho si todo lo contenido en la Biblia ha sido revelado por Dios<sup>394</sup>. Los teólogos serían los únicos en asentir a los artículos al ser ellos los que saben el principio expuesto con anterioridad. Esto viene a ser a todas luces una afirmación de locos<sup>395</sup>. De aceptarse esta suposición de Biel, los artículos de la Trinidad, de la unidad divina y de la encarnación serían aceptados a modo de consecuencia<sup>396</sup>. No serían los mismos objeto de fe<sup>397</sup>.

¿Es posible que el hábito infuso de fe incline a los artículos sin conocimiento expreso de los mismos? Vitoria debe vérselas a este respecto con el problema surgido del bautismo de niños. ¿Debe decirse que el niño bautizado y poseedor del hábito infuso de fe no cree proposición alguna en cuanto es incapaz de saber? Es cierto a todas luces que tal hábito infuso inclina ciertamente por su propia naturaleza<sup>398</sup> y tiene el mismo como objeto directo los catorce artículos de fe. Precisamente, es Dios quien ayuda al niño bautizado en su fe durante el tiempo en el que no puede saber. Los artículos son creídos por este niño bautizado mediante la fe dada en el bautismo; pero se trata de una fe habitual solamente<sup>399</sup>.

Entre las verdades directamente reveladas se encuentran también las que lo han sido de modo accidental. Dentro de la Sagrada Escritura, hay algunas realidades que son de fe sin más y superan de suyo la razón natural. Se acep-

---

391. Cf. nota 43.

392. Cf. nota 44.

393. Cf. nota 45.

394. Cf. nota 46.

395. Cf. nota 47.

396. Cf. nota 40.

397. Cf. nota 41.

398. Cf. nota 48.

399. Cf. nota 149.

ten sólo desde la fe. Hay otras verdades de fe que han sido reveladas accidentalmente con miras a los que no saben demostrarlas o entenderlas<sup>400</sup>. Hay reveladas además verdades de fe que no son artículos. A las mismas pertenece la sentencia de que Tobías tuvo un perro. Pese a ser de fe (y pese a hallarse en la Sagrada Escritura) no es obligatorio que todos la crean<sup>401</sup>.

Es cierto a este respecto que la Iglesia define a veces simples verdades de fe sin obligar a todos a que las crean. Chaves habla de proposiciones que están en un símbolo y que no todos están obligados al conocimiento de las mismas. Añade además que dicha obligación toca únicamente a los obispos y prelados<sup>402</sup>. Medina anotará cómo hay ciertas realidades en la fe conocidas únicamente por los sabios, mientras existen otras conocidas por todos<sup>403</sup>. Pese a hallarse la verdad de la procedencia del Espíritu Santo del Padre y del Hijo en un símbolo como el comenzado en Nicea, la misma no es artículo de fe en cuanto no ha sido propuesta por la Iglesia para que la crean todos<sup>404</sup>. No están obligados a creer explícitamente los cristianos todos cuanto se encuentra expuesto en los símbolos de Nicea y de San Atanasio<sup>405</sup>.

### **Principium**

Si los artículos son las verdades directamente reveladas en orden a la salvación del hombre, ¿debe reconocerse por ello que son las principales? ¿Serán verdaderos principios? Vitoria decía con toda claridad que los artículos de fe son las proposiciones principales de la fe cristiana en las que aparecen los principios que deben creerse<sup>406</sup>. En su tiempo decía Cano que la noción de artículo se amplía (más allá de las verdades del símbolo de los Apóstoles) para designar todo principio dentro de la fe<sup>407</sup>. Según Peña, son tenidas también en su tiempo como artículos únicamente las proposiciones principalísimas, así como las que de suyo y más principalmente pertenecen a la fe<sup>408</sup>. Salta entonces a la vista que el artículo no es sólo una verdad revela-

---

400. Cf. nota 160.

401. Cf. nota 167.

402. Cf. nota 171.

403. Cf. nota 240.

404. Cf. nota 23.

405. Cf. nota 171.

406. Cf. notas 14 y 15.

407. Cf. nota 139.

408. Cf. nota 204.

da por Dios que propone la Iglesia. Ésta coloca como tal únicamente las principales o especialmente oscuras: las directamente reveladas.

Toda verdad de fe es oscura ciertamente. Ha de ser recibida por el creyente sin razón ni silogismo alguno. Es preciso adherirse a ella sólo desde la fe infusa. A pesar de todo hay verdades reveladas más oscuras que otras. El creyente encuentra mayor dificultad en aceptarlas. Los artículos de fe son esas verdades especialmente oscuras. Según Peña, enseña Santo Tomás que artículo de fe es la proposición católica que presenta una especial dificultad y que ha de creerse por haber sido propuesta a todos los fieles en orden a que la sepan<sup>409</sup>. Es que el artículo ha de presentar una dificultad especial en cuanto a la visión. Es una verdad oscura. Eso es precisamente lo que la convierte en principal: principio<sup>410</sup>. Peña terminará diciendo que existe oscuridad cuando se requiere un especial testimonio para algo por presentarse una dificultad y razón especial respecto a lo que no se ve<sup>411</sup>. Donde las verdades de fe son conocidas o desconocidas por la misma razón no se habla de artículos. Es artículo la verdad que presenta una dificultad especial a la hora de creer. La raíz del artículo de fe es una oscuridad o falta especial de visión<sup>412</sup>. Medina dirá que el artículo de fe es la verdad divina que presenta una dificultad especial a la hora de creer<sup>413</sup>.

La verdad del misterio de la eucaristía no es artículo entonces pese a presentar una dificultad; pero queda comprendida la misma en el artículo de la omnipotencia y en el de la santidad de la Iglesia<sup>414</sup>. A su vez, es artículo de fe el de la unidad divina en cuanto referido a Dios como omnipotente, remunerador y que ha de ser honrado con culto de latría al no llegarse a ello desde la sola razón natural<sup>415</sup>. A este respecto debe decirse que la verdad del sacramento de la eucaristía no es artículo debido a que la Iglesia no lo ha propuesto todavía como tal. Soto llama la atención contra Thomas Netter, conocido como el Waldense, el cual parece no admitir que la Iglesia actual sea capaz de redactar un nuevo artículo de fe. Según Soto, la Iglesia podría declarar en el futuro este misterio de la eucaristía como artículo de fe si las circunstancias le obligaran a hacerlo<sup>416</sup>.

---

409. Cf. nota 200.

410. Cf. nota 201.

411. Cf. nota 205.

412. Cf. nota 212.

413. Cf. nota 228.

414. Cf. notas 207 y 238.

415. Cf. nota 208.

416. SSr 167 y 168.

Cae fuera de toda duda que los artículos del símbolo de los Apóstoles son verdaderos principios de la fe; pero, ¿es posible llamar correctamente principios a verdades reveladas por accidente, las cuales son a todas luces conclusiones? De hecho, se ha reconocido que las mismas han sido reveladas accidentalmente<sup>417</sup> y cómo no habría sido necesaria se suyo su revelación al encontrarse comprendidas en los artículos propiamente dichos: los artículos recogidos en el símbolo de los Apóstoles. Apoyado en Santo Tomás dará a entender Cano que, además de los principios de la existencia y remuneración divinas con su explicitación correspondiente en los artículos, se dan otros principios no exigidos por sí mismos, los cuales surgen por ser muy principales a modo de explicación. En semejante categoría se coloca todo lo existente en la Sagrada Escritura en orden a explicar la naturaleza y la majestad divina, así como a dar a conocer su benevolencia hacia los hombres y su cuidado por cuanto es útil y necesario<sup>418</sup>.

Principio es aquello que se acepta directamente sin silogismo ni razonamiento. Los principios propios de la fe son ciertamente los artículos del símbolo de los Apóstoles. Los artículos redactados por la Iglesia son en relación a la fe verdaderas conclusiones; pero, ¿no son principios auténticos también en el marco de la teología? Según Cano, la razón formal de la fe es la misma por una parte que la de la teología: todo se acepta en último término por el hábito infuso de fe<sup>419</sup>; pero también es verdad que la razón formal de la fe no es por otra parte la misma que la de la teología al exigir la primera en su razón formal cierta oscuridad y algo indivisible mientras la teología puede ser evidente y clara en cuanto razón y discurso sobre Dios<sup>420</sup>.

¿Por qué reciben estas verdades directamente reveladas y principales el nombre de artículos? Soto refiere cómo artículo es un nombre trasladado al ámbito de la fe para denominar las proposiciones de fe por ser las mismas como los miembros de un cuerpo y estar ajustadas unas a otras<sup>421</sup>. Según Carranza, el artículo es proposición derivada del griego y significa unir<sup>422</sup>. Todo encuentra su razón de ser. Así lo explica el Mirandense. La plenitud de la fe se produce con la aparición de los artículos y éstos son los colocados en el símbolo de los Apóstoles. Santo Tomás llamaba a los artículos de fe princi-

---

417. Cf. nota 160.

418. Cf. nota 152.

419. Cf. nota 163.

420. Cf. nota 164.

421. Cf. nota 74.

422. Cf. nota 102.

pios propios de la ciencia. Quien sabe los principios propios de una ciencia explícitamente acepta también de modo implícito todas las conclusiones contenidas en ellos<sup>423</sup>. Quien sabe y cree los artículos de fe está aceptando ciertamente toda la entera fe cristiana. Para el Mirandense, basta creer el símbolo de la fe para aceptar la fe cristiana por entero<sup>424</sup>. Quien es conocedor de los principios de una ciencia sabe también todas las conclusiones de ella al incluirse y contenerse las mismas en ellos<sup>425</sup>. No hay duda que esta distinción entre principios de la fe y de la teología permite comprender cómo la fe, siendo la misma en su sustancia y habiéndose explicitado plenamente en Cristo, admite nuevas definiciones en calidad de artículos. Con ello, no se añade principio sustancial alguno a la fe. La aparición de un nuevo artículo provoca un mejor los principios de la teología.

## CONCLUSIÓN

A todas luces, la problemática del artículo de fe desde Vitoria hasta Medina es atractiva de verdad; pero es verdad también que aparece la misma como tremendamente confusa. Uno tiene la sensación de que descansan sobre la solución de los problemas teológicos apremiantes del siglo XVI y del siglo XX. En la misma se alude brevemente a las opiniones de de Lorenzo Valla, Desiderio Erasmo y Martín Lutero. De todas formas, la exposición salmantina de la problemática del artículo de fe no está en modo alguno condicionada por esas afirmaciones rotundas y revolucionarias. Se está más bien ante una problemática eminentemente teológica, la cual se sitúa más allá del terreno de las controversias. Se busca una solución a determinados problemas por ser algo exigido desde las leyes mismas de la fe y de la teología. La exposición de la Escuela de Salamanca sobre el artículo de fe es cierto que se parece a un amontonamiento desordenado de materiales preciosos. Aquí se ha buscado la clave que permitiera colocar a cada uno de ellos en su sitio justo de modo que brillen todavía más y se manifiesten en toda su riqueza y esplendor.

Los salmantinos tienen por costumbre aclarar al principio de sus exposiciones los conceptos. Lo hacen también cuando hablan del artículo de fe; pero

---

423. Cf. nota 122.

424. Cf. nota 123.

425. Cf. nota 134.

es una desgracia que lo lleven a cabo de una forma tan concisa. Sugieren que circulan diversas nociones de artículo de fe. Es Cano quien hace ver con mayor claridad que la doctrina de Santo Tomás se refiere a nociones diversas de artículo de fe. Esta falta de precisión sobre qué es el artículo de fe es la que hará que las exposiciones de los salmantinos sean vistas como un verdadero rompecabezas. Por otra parte, en toda su exposición, Vitoria y sus seguidores se ven obligados a mostrar cómo la fe necesaria para la salvación es sustancialmente la misma en todo tiempo: ley natural, ley evangélica y ley de gracia. Ésta es una afirmación fundamental en el Aquinate, el cual enseña además que la misma sustancia de la fe se despliega gracias a particulares revelaciones a través del paso del tiempo y da lugar en su momento culminante a la aparición de los artículos de fe: la venida de Cristo. Los artículos son presentados como la fe plenamente explicitada. La recibieron los Doce y éstos la colocaron en el símbolo de su nombre para que la creyeran los cristianos todos. Ciertamente, quienes viven después de Cristo están obligados a la misma sustancia de la fe. Sólo han de creer la misma más explícitamente. A todo ello se añade otra indicación de Santo Tomás. Las frases del símbolo de los Apóstoles surgen desde la Sagrada Escritura. Esta sugerencia es la que va a conducir a enmarañar terriblemente la problemática del artículo de fe.

La afirmación de Santo Tomás sobre el nacimiento del símbolo de los Apóstoles a partir de la Sagrada Escritura pudo ser entendida desde algunas instancias en el sentido de que los Doce se limitaron a tomar unas determinadas frases expresas del Antiguo testamento y a engarzarlas en un símbolo antes de dispersarse para predicar por el mundo entero. Por supuesto, esta concepción lleva implícita el reconocimiento de que la plenitud de la fe revelada había tenido lugar antes de la venida de Cristo. Daba asimismo ocasión a preguntar por qué se tomaron unas frases y no se tomaron otras desde el Antiguo testamento. Si todo lo escrito en la Biblia es revelación divina, ¿no debería darse la categoría de artículos de fe también a todas las proposiciones expresas de los Libros Sagrados? Se corre peligro en el fondo de identificar la explicitación de la única y misma sustancia de fe gracias a la venida de Cristo con lo puesto por escrito en la Biblia: Antiguo y Nuevo testamento. No es extraño que sea visto por algunos el símbolo de los Apóstoles como incapaz de reflejar la revelación de toda la fe explicitada por la venida de Cristo y se afirme que, una vez poseída la Sagrada Escritura, no es necesario contar en la Iglesia con símbolo alguno, ni siquiera el de los Apóstoles.

Ante todo es la Sagrada Escritura un marco excesivamente estrecho para acoger lo que se esconde en la noción de artículo de fe. En forma alguna se pone en duda con esta aseveración que la Biblia no sea auténtica revelación divina y que no contenga asimismo los artículos todos de fe. Es simplemente

reconocer un hecho. Los artículos del símbolo de los Apóstoles no coinciden siempre exactamente con las proposiciones expresadas en la Sagrada Escritura. Se encuentran en ella ciertamente; pero no están a veces allí de modo expreso. La conclusión lógica será entonces no identificar sin más lo escrito con lo explícito cuando se habla de fe revelada. Si los salmantinos hablan de que el artículo de fe es proposición vocal o escrita, no debe entenderse necesariamente en tales palabras el adjetivo vocal como algo inexistente en los Libros Sagrados. Viene a ser sólo una forma de decir que no se trata de una proposición expresa pese a estar revelada y darse en la Sagrada Escritura. Por otro lado, cae también de su peso que todo lo expresado en la Biblia es revelación divina. De todas formas, eso no quiere decir que sea siempre revelación directa. Mucho de la revelación escrita no pertenece directamente a la fe. Ha sido revelado y escrito a modo de explicación. Los artículos de fe son siempre verdades directamente reveladas.

Todos los hombres sin excepción están llamados a salvarse mediante la fe. Esto significa que a todos se les ha dado y se les da la oportunidad de creer. Las dos verdades de la existencia y remuneración divinas (Hebr 11,6) no están ligadas en absoluto a la Sagrada Escritura. Estuvieron reveladas en la ley natural antes de que apareciera el Antiguo testamento. Cuando Santo Tomás habla y dice que toda la sustancia de la fe revelada en la antigüedad se dio en los dos primeros principios de la existencia y remuneración divinas no ciñe sus palabras en exclusiva al Antiguo testamento. Las mismas cobran un alcance universal. Es cierto que esos dos primeros principios aparecieron más explicitados mediante particulares revelaciones en el transcurso del antiguo testamento; pero la plenitud de la explicitación de la única y misma sustancia de la fe salvadora se alcanzó con la venida de Cristo y se entregó a los Doce. En modo alguno, las verdades salvadoras de la existencia y remuneración divinas están al alcance de la sola razón natural. La fe que salva es sobrenatural. La misma existió en realidad antes de que la revelación divina existiera en la Sagrada Escritura.

Ciertamente, los artículos de fe contenidos en el símbolo de los Apóstoles son la plena explicitación de la fe; pero es un hecho también que, una vez muertos los Doce, la Iglesia hizo aparecer nuevos artículos. En el concilio de Nicea se redactó como artículo de fe, lo cual provocó una nueva ordenación del símbolo, que el Hijo es de la misma naturaleza del Padre. Por supuesto, esta circunstancia da la impresión que pone en entredicho una enseñanza fundamental de Santo Tomás: la plena explicitación de la sustancia de la fe con la venida de Cristo. Además, si se tiene en cuenta cómo llevó a cabo la Iglesia la redacción del artículo de la consustancialidad, no es extraño que piensen algunos que se explicitó entonces lo que se encontraba implícito en la Sagra-

da Escritura. Además, Erasmo indica a mayor abundamiento que ese artículo nuevo de la consustancialidad no estaba explicitado en el símbolo de los Apóstoles. Los salmantinos deberán mostrar ante estas cuestiones cómo el concilio universal de Nicea no explicitó en modo alguno la fe. De todas formas, es cierto que ordenó de nuevo el símbolo al redactar un artículo nuevo de fe e impuso una nueva obligación a todos los cristianos ¿Cómo se explica esta aparente contradicción?

El lugar donde se halla la plena explicitación de la fe no es la Sagrada Escritura. No se identifica explicitación con puesta por escrito. El lugar donde se encuentra la misma son los Apóstoles. Si se admitiera que la Iglesia llegó a explicitar más en un momento dado la fe plena, sería necesario afirmar que posee un mayor conocimiento que los Doce. El nuevo artículo de fe sale siempre de lo enseñado por los Apóstoles. Surge ciertamente de la Sagrada Escritura; pero no consiste en la sencilla operación de tomar una frase expresa de la misma y engazarla a un símbolo. El fundamento de la Iglesia son los Doce. Cuando el concilio universal de Nicea redactó el nuevo artículo de fe, no añadió conocimiento explícito alguno al tenido por los Apóstoles. No se precisa contar con una revelación nueva y distinta para volver a ordenar el símbolo. Basta con recordar lo enseñado por ellos. Lo colocado allí como nuevo es viejo de verdad. Erasmo decía que el artículo de la consustancialidad no se encontraba en la doctrina sustancial de los Doce: su símbolo; pero los salmantinos pondrán de manifiesto que semejante verdad se halla allí y de modo explícito además.

Cae fuera de toda duda que, cuando se habla de artículos de fe, ha de tenerse en cuenta una neta distinción entre los contenidos explicitados en el símbolo de los Apóstoles y los redactados por la Iglesia. Unos y otros son verdades directamente reveladas por Dios, lo cual les hace ostentar justamente a ambos el título de principales en la fe. Ahora bien, los artículos del símbolo de los Apóstoles son auténticos principios de la fe. Son verdades del todo oscuras en cuanto la razón natural no es capaz de alcanzarlas. Por su parte, los artículos redactados por la Iglesia, pese a ser verdades directamente reveladas, son sólo principios auténticos de la teología. Una vez realizada la plenitud con la venida de Cristo no pueden crecer los principios propios de la fe; pero pueden hacerlo los de la teología. Los salmantinos defienden que la Iglesia podría redactar en el futuro un nuevo artículo de fe. Soto dice además que podría convertir en artículo la verdad del sacramento de la Eucaristía. Es cierto que el artículo de fe es una verdad que ha sido revelada directamente por Dios: sea vocal o escrita, y que ofrece además una especial oscuridad a la hora de ser creída. A todo ello se añade una condición más. Es necesario que la



Iglesia la haya determinado como tal imponiendo a todos los cristianos la obligación de creerla explícitamente.

Es cierto que, con el paso del tiempo, el artículo de fe da lugar a los dogmas de fe. Suele hablarse con frecuencia de jerarquía en los dogmas. Ciertamente, no son todos iguales aunque sean todos obligatorios. Este estudio sobre la Escuela de Salamanca deja ver a las claras cómo hay unos artículos de fe totalmente oscuros, los cuales forman la totalidad de la fe cristiana explicitada. Son los que han de creerse necesariamente en orden a la salvación. Hay otros artículos que, una vez sabidos los del símbolo, no son en sí mismos del todo oscuros. Se trata en todo caso de verdades directamente reveladas o principales. Han de ser creídos por todos al decretarlo así la Iglesia.

IGNACIO JERICÓ BERMEJO

# TEXTOS Y GLOSAS

## La fe en la creación<sup>1</sup>

### Introducción

El origen del hombre se enmarca para el pensamiento cristiano dentro del asunto más amplio de la creación en general. La presentación de la propuesta cristiana sobre dicho tema viene condicionada por la relación previa que podamos establecer entre pensamiento científico y creencias religiosas, entre ciencia y fe.

Divido la exposición en tres apartados:

1. La opción naturalista de la ciencia.
2. Relación entre opción naturalista y fe.
3. Propuesta cristiana.

### 1. La opción naturalista de la ciencia

#### 1. 1. Teoría de la evolución

La teoría de la evolución, que incluye el origen del hombre dentro de un proceso en el que de la materia surge la vida y de la vida la mente, es el modelo científico, racional, de explicación del origen del ser humano que poseemos en la actualidad.

---

1. Ponencia presentada a la sesión “*El hombre, ¿un mono que ha tenido suerte?. El origen del hombre*” organizada el 24 de noviembre de 1999 por el Seminario *Cristianismo y Cultura* de la Universidad de Valladolid.

## 1. 2. Naturalismo

El modelo tácito que adopta la práctica científica al tratar este tema –como cualquier otro– es el *naturalismo*: la convicción de que tanto en el origen de la vida, como en el del hombre, estamos ante un proceso natural y gradual que no necesita recurrir a elementos exteriores o extraños al mismo y cuyo añadido produzca el paso de un nivel al siguiente. Es lo que entiendo por posición naturalista. El naturalismo no implica necesariamente un reduccionismo fisicalista (todo susceptible de explicación desde el nivel más bajo, el físico) ni tampoco conlleva la asunción de un monismo materialista (sólo existe la materia).

La opción naturalista es la opción que guía el trabajo científico y es la visión que, aunque no la sepan explicar muy bien, tiene gran parte de las capas cultivadas de nuestra sociedad. El modelo naturalista actúa como teoría racional y global sobre el mundo. A su amparo se desarrolla la práctica científica habitual, la ciencia normal.

## 1. 3. Teoría de la evolución y naturalismo

La vida ha evolucionado a estadios más organizados y así, poco a poco, hemos llegado hasta los homínidos y de algunos de ellos al hombre actual. Este último ha desarrollado la cultura como modo de adaptación y transformación de la realidad hasta el punto de que le permite incidir incluso en el curso de la evolución biológica. La ciencia es parte de la cultura y por ello producto del proceso evolutivo. La religión, por supuesto, también lo es.

Tenemos un modelo global del origen y desarrollo de toda la realidad (la teoría evolutiva) y una guía del trabajo científico (el naturalismo). Asumir ésto no implica decir que haya una teoría unificada de la ciencia, ni que podamos un día dar explicación de todo. No podemos explicar todavía, quizá nunca, todos los procesos de la memoria, de la vida, o del origen del universo, pero lo normal -lo científico- es que a nadie se le ocurra recurrir a elementos que no sean intrínsecos al proceso para desarrollar la explicación de la marcha del mismo.

En nuestro caso hay una línea materia-vida-conciencia-cultura. Cualquier científico que explore en el límite de dos campos, vida-materia por ejemplo, tratará de exponer como brota la segunda de la primera procurando proporcionar una teoría explicativa del paso de una a otra sin apelar a ningún factor exterior a la dinámica interna del proceso (a ninguna suerte de principio vital que de cuenta de la originalidad de la vida). Lo mismo ocurre en lo referente

al origen y evolución del hombre (no se recurre a ningún tipo de alma que se recibe en un momento específico y que da cuenta de la peculiaridad humana).

#### 1. 4. La teoría evolutiva, el naturalismo y las creencias religiosas

Tanto el naturalismo, opción metodológica que guía el trabajo científico en cuanto labor racional, como la teoría de la evolución, son opciones neutras respecto a las creencias religiosas. En principio no implican ni aceptación ni rechazo de las creencias cristianas. No hay que identificar al naturalismo y a la teoría de la evolución con la fe en un monismo materialista.

Pasar del naturalismo y de la teoría de la evolución a una opción materialista acerca de la realidad no es, en mi opinión, una consecuencia que se siga tan fácilmente. La teoría de la evolución entraña por definición el uso del *tiempo*. Se parte de la situación actual (del cosmos y de los seres vivos) y se va explicando su origen y evolución retrotrayendo en el tiempo. Todas las propuestas que se hagan podrán ser susceptibles de verificación, falsación o consideración de su mayor o menor probabilidad según los criterios que rijan en el momento la aceptación de teorías científicas. Pero siempre dichas propuestas científicas actúan con  $t > 0$ . ¿Qué ocurre para  $t = 0$ ? (e, incluso, ¿podríamos suponer con  $t < 0$ ?). La científicidad la mantenemos siempre para  $t > 0$ . Si suponemos que antes de  $t$  no había nada, entonces hay que dar una propuesta de por qué surge la realidad evolutiva, de lo que pasa en  $t = 0$ . Cabrán distintas respuestas, pero todas ellas escapan a los criterios de científicidad que están dados siempre para la situación de  $t > 0$ . Una teoría de lo que sucede con  $t > 0$  será verificable o falsable, una que englobe lo que sucede en  $t = 0$  no lo es por definición. No hay teoría evolutiva sin tiempo. No hay forma de explicar con racionalidad científica el por qué comienza a existir una realidad evolutiva (algún autor dice que “porque sí”, es una opción legítima pero no tiene mayor valor epistemológico que la opción creyente).

Estamos dentro de un universo concreto y nuestras explicaciones científicas son verificables, falsables o probables en el interior del mismo. No podemos establecer leyes científicas saliéndonos de él por definición de lo que entendemos por naturalismo. Luego la opción monista materialista es una opción válida... creyente. Su valor epistemológico no es diferente al de las creencias religiosas, no es una opción más racional. Dicha teoría tendría que explicar la eternidad del mundo y, para ello, no vale usar expresiones del tipo “la materia es eterna”. Si por materia se entiende lo que las distintas ciencias dicen de ella, entonces parece que no es eterna. Si por materia se entiende otra cosa, entonces nos salimos fuera del naturalismo. Igual ocurre si empe-

zamos a jugar con distintas nociones de tiempo y a hablar de tiempos diferentes al nuestro. ¿Por qué se pasa de uno a otro?, ¿como los hilamos?. La propuesta que hagamos nunca será falsable.

Pongamos un ejemplo: supongamos un globo, nosotros vivimos dentro de él. Mejor dicho, todo lo de dentro es materia de globo. Nosotros somos globo. Podemos conocer como funcionan las cosas dentro del globo y sabemos también que el globo se está inflando. Nos podemos preguntar cómo comenzó la vida del globo y rehacer la historia del proceso de hincharse proyectando hacia atrás en el tiempo y suponer la estructura del globo en cada momento de la serie temporal hasta llegar a nosotros. Nosotros siempre estamos dentro del globo. Es una historia hecha desde dentro. Es lo que llamamos naturalismo y ciencia. No podemos ponernos fuera del globo pues estamos hechos de lo mismo que el resto del globo. Nosotros somos globo. Si retrotraemos hacia atrás llegamos a un momento en que el globo era mínimo. Para  $t=0$  surge el globo. ¿Por qué?. Nuestra teoría sólo puede explicar a partir de cuando hay globo. Puede decirse que el globo aparece porque sí, o que aparece y desaparece sucesivamente. Tales afirmaciones son de otro orden puesto que afirmaciones científicas son las que consideran, por definición, que hay globo, es decir, siempre y cuando  $t>0$ . Si nuestra teoría quiere salir del globo lo que sucede es que éste se pincha.

Dado que el tiempo es intrínseco a la teoría evolutiva, si no hay tiempo se colapsa la teoría. Las propuestas que se hagan con este segundo supuesto no tienen el mismo valor epistemológico que las primeras. Las primeras son propuestas científicas, las segundas son cosmovisiones. Están en distinto nivel epistemológico. No se puede trabajar mezclando planos y hacer ciencia introduciendo afirmaciones de las segundas. Se rompe metodológicamente el trabajo científico. Tampoco pueden formularse cosmovisiones que estén en contradicción con afirmaciones científicas. Es el mínimo que debe salvar toda cosmovisión para ser racional. En caso contrario la cosmovisión sería falsa por principio. Las cosmovisiones, para poder ser admisibles, tienen que ser compatibles con la ciencia. A partir de ahí ya tenemos una base desde donde pueden formularse los criterios que justifiquen la preferencia de una cosmovisión sobre otra. Finalmente, lo que sí es exactamente igual de racional es que el ser humano haga ciencia y construya cosmovisiones pues tiene la tendencia innata a situarse ante el mundo desde todas las dimensiones de su existencia, incluyendo la búsqueda de sentido a la misma.

Tradicionalmente se ha pensado que las creencias religiosas introducen un plus de realidad que tienen que justificar. Para Demócrito, Epicuro, Lucrecio... o Savater es muy fácil decir (en la línea de Aristóteles) que puesto que ahora existe el mundo, nadie lo duda, entonces siempre ha existido y, por lo

tanto, si alguien añade algo más a la materia (lo que hace la religión) que lo justifique. El problema es que la ciencia (la teoría evolutiva), explica esta realidad, esta materia, este universo. Pero se encuentra acotada al mismo por definición metodológica. Nos movemos en parámetros espaciales y temporales. Pasar al no-tiempo no es algo que pueda hacer la teoría dado que el tiempo es intrínseco a la misma. Se puede proponer que la materia es eterna, pero al precio de pasar de nuestra materia (temporal) a dicha materia (eterna) que tiene propiedades distintas a ésta, propiedades simplemente postuladas, es otra materia. Nos la han cambiado. Se propone creer en ella y las afirmaciones sobre ella no son ni verificables ni falsables. Por la metodología científica no podemos pasar a ella. Resumiendo el naturalismo y la teoría evolutiva no implican, en mi opinión, monismo materialista.

Si en un momento determinado la ciencia sirvió para desmontar cosmovisiones religiosas (pensemos en el caso Galileo), hoy bien podría suceder que el desarrollo científico haga de filtro a todo tipo de cosmovisión. Desde ese punto de vista se igualan las cosmovisiones. No es más científico ser materialista que no serlo. Desde ese momento el diálogo entre cosmovisiones está sujeto a otros parámetros, quizá a cuál de ellas tenga más coherencia interna, o proporcione más sentido a la vida, o de más esperanza a los humanos, o tenga más belleza...

## **2. Relación entre ciencia y fe**

A la hora de exponer la fe cristiana (no vamos a entrar ahora en una posible argumentación a favor o no de la existencia de Dios, no es el caso que nos ocupa) hay que comenzar por asumir el sustrato cultural vigente. Se trata de ser cristiano en este tiempo. Ello conlleva justificación de las propias creencias sin abdicar del acervo común científico de los seres humanos. Hacer una interpretación de la fe contra el modelo naturalista llevaría a una situación esquizofrénica.

En el tema particular que nos ocupa y según el modelo científico, naturalista, vigente podemos exponer algunos condicionantes previos a la propuesta cristiana y que ésta tiene que tomar en cuenta para ser admisible:

1. La actividad científica es actividad científica. Hay que evitar intromisiones ajenas a la misma y ser honestos con la ciencia.

2. No se deben aprovechar los agujeros de la ciencia. Es una tentación permanente. Que la ciencia no consiga todavía explicarlo todo, no quiere

decir que se deba introducir la teología en su nivel para aprovechar los agujeros que quedan en las teorías. Si algo no está todavía explicado quizá lo podrá ser en el futuro y si no lo es ya se dirá por qué no lo puede ser: naturalismo puro y duro. La consecuencia de no actuar así es un desplazamiento continuo de la religión a medida que la ciencia avanza.

3. Que haya varias teorías científicas contrapuestas no debe llevar a considerar como más verdadera aquella que presuntamente se aproxime más a la teología. En primer lugar las teorías suelen dar para todo, salidas creyentes y no creyentes y, en segundo lugar, si la ciencia va mal o la filosofía de la ciencia no lo explica todo, entonces lo que nos hace falta es una mejor comprensión de la ciencia, no poner un parche. En cualquier caso, de tener que usar una teoría científica, usar siempre la que plantea más problemas aparentes a la teología por si acaso es verdad.

4. En relación a la teoría evolutiva del origen del hombre el pensamiento cristiano no tiene nada que decir. Como tampoco tiene nada que decir sobre la teoría de la relatividad, los orígenes de la novela picaresca o la composición del hormigón armado. Más aún, si una teología cristiana hiciera afirmaciones acerca de la validez o no de la explicación evolutiva en virtud de supuestos extraños a la dinámica interna de la propia explicación científica lo que habría que hacer sería cambiar dicha teología por mala.

5. Efectivamente la teoría de la evolución puede *evolucionar* en el futuro igual que cualquier otra teoría científica, incluso podría ser sustituida o subsumida en otra teoría mejor. Pensemos en lo que le pasó a la mecánica de Newton respecto a la física relativista. Pero, en cualquier caso, ese cambio será fruto de la propia dinámica del conocimiento científico.

### **3. Teología cristiana**

La fe cristiana para explicar por qué existe la realidad afirma la creación. El tema del origen del hombre hay que subsumirlo en el de la creación en general.

### 3. 1. Presupuestos

1. Lo primero que debemos indicar es que cuando los cristianos hablamos de creación nos estamos refiriendo a un artículo de fe, es decir, a un misterio. Por lo tanto no es algo que se pueda demostrar, sino de fe. Es verdad que late en la mayoría de los creyentes el deseo de manifestar que dicha fe es una opción razonable como explicación de por qué existe la realidad y que se debe intentar justificar a partir de los interrogantes que nos plantea a todos el hecho mismo de la existencia de la realidad. De todas formas no olvidar que las afirmaciones bíblicas de que Dios ha creado el mundo, y de que lo ha creado bien, son dos actos de fe.

2. Por otra parte tal artículo de fe no es lo nuclear de la fe cristiana, sino algo derivado a partir de la fe en el Dios salvador que actúa en Jesucristo. La fe cristiana es un mensaje de salvación por Cristo. A partir de ello se extiende a la fe en la creación. Si Dios nos salva por Cristo resucitado, también Dios ha creado el mundo.

3. Tal artículo de fe, Dios creador, en principio con un valor epistemológico igual a otras explicaciones filosóficas o religiosas, debe ser compatible con la visión naturalista que poseemos del mundo. Sólo así podremos afirmar que es razonable su admisión en la situación actual de conocimiento científico del mundo.

4. No podemos hablar de la creación como si fuera un principio explicativo con igual valor epistemológico y como alternativo a la opción naturalista y científica. Debe ser compatible con ella (de lo contrario sería falsa la opción creacionista por irracional), pero no puede ser alternativa a la misma dado su diferente valor epistemológico. No están en el mismo plano fe en la creación y visión naturalista (científica) de la realidad. Sí están en el mismo plano fe en la creación y otras creencias (dualismo, materialismo, panteísmo...) que intenten dar razón del porqué existe lo que hay. La fe en la creación sí se puede comparar con estas últimas buscando, quizá, cuál de ellas tiene mayor verosimilitud o proporciona más sentido a la vida humana.

5. La opción del *creacionismo científico* (interpretación literal del libro del Génesis como hipótesis científica alternativa a la teoría evolutiva) no se sustenta con la visión naturalista del mundo, de hecho dicha interpretación es falsa dado el estado actual del conocimiento científico. Tal opción no es en absoluto consecuencia necesaria de la fe en la creación. Repito que al hablar



de creación no estamos considerando una hipótesis científica en pugna con otras, sino que hablamos de una interpretación total de la realidad en juego con otras cosmovisiones. Si se me permite la comparación, no estamos en el nivel del lenguaje objeto (explicación científica de lo que hay, teoría de la evolución) sino en un metalenguaje (justificación del porqué existe la realidad en su conjunto).

6. Aunque la afirmación de la creación sea una respuesta de fe (Ortega decía que es un concepto exclusivamente bíblico sólo accesible por revelación) la opción cristiana tiene su raíz en la experiencia humana considerada en una doble perspectiva:

a) El carácter contingente del mundo, la búsqueda de un fundamento a la realidad en sí misma. La fe en la creación es una forma racional de dar respuesta al interrogante permanente a lo largo de la historia de por qué hay algo y no nada. Desde este punto de vista se considera la creación como tesis filosófica, frente a la no-creación (siempre ha existido lo que hay).

b) Tenemos, además, el problema de la aparente teleología que se da en la realidad. Desde nuestro punto de vista parece que todo el proceso se dirige hacia nosotros con una finalidad, pero dicha conclusión es relativa a nuestra percepción. ¿Somos nosotros lo más evolucionado en la naturaleza?, ¿hay un principio antrópico?. No tenemos seguridad de ser la meta de la naturaleza, pero el problema queda planteado y reclama respuesta. El problema de la finalidad se puede resolver desde un mínimo (sentido de coherencia, el universo obedece a unas leyes que le dan coherencia) y un máximo (hay una intencionalidad del proceso evolutivo). Responder a por qué el universo presenta estas características implica realizar un ejercicio hermenéutico. La fe en la creación da una respuesta.

### **3. 2. Propuesta cristiana**

El concepto cristiano de creación expresa que Dios da al universo el ser, hace ser al universo, y lo hace ser con consistencia propia, es decir, con autonomía real respecto a Dios mismo.

La fe cristiana en la creación incluye, por lo tanto, dos aspectos que a su vez implican una serie de consecuencias compatibles con el modelo naturalista:

### 1. Dios hace ser a la realidad. Implica que:

a) La realidad es puesta en su ser, puesta en la existencia, por aquel que la hace ser. La realidad procede de Dios y se sustenta en el ser de Dios (en este sentido se puede hablar de creación continua en cuanto nunca termina la realidad de tener el ser por sí misma). Además se identifica creación del mundo y conservación del mismo como dos caras de la misma moneda (la actividad conservadora del mundo que hace Dios es la efectividad del acto mismo creador).

b) Todo lo real es creatura, es decir, contingente. Podría no existir. Dios es como no es el mundo: es lo necesario frente a lo contingente.

c) Lo creado es bueno (proviene de Dios) pero finito (no es igual a Dios). Dios no quiere el mal, pero éste es consecuencia de la finitud de la realidad. Creación y finitud se entrecruzan.

d) No hay nada que preexista a la acción creadora de Dios, o que la motive, o que la funde. No hay nada que no resulte afectado por la acción creadora de Dios. La creación es de la nada. Puesto que todo proviene de Dios, el mundo está en Dios (panenteísmo) dado que no hay nada al margen de él. Dios es inmanente al mundo.

e) Que Dios crea porque quiere o, dicho de otra forma, Dios crea para su gloria. Por lo tanto no hay necesidad de la creación y Dios es trascendente a la misma. Ahora bien, si la libertad identifica el acto creador de Dios, la libertad marca igualmente a la creación y se plasmará en la libertad de evolución. La libertad es signo distintivo de lo creado.

### 2. Dios crea la realidad con consistencia propia. Implica que:

a) Dios trasciende infinitamente al mundo. El mundo no es Dios (panteísmo), sino que posee una entidad propia distinta de la de Dios (diferentes autores han insistido en que la noción de creación desacraliza el mundo y permite por ello su estudio científico).

b) El universo merece ser tomado en serio por sí mismo y Dios no puede, en ningún caso, ser confundido con una causa física entre otras. Dios es causa trascendente del mundo, no queda como causa dentro del mundo.

c) Dicha autonomía de lo creado, consistencia propia, hace posible que la creación se desenvuelva en un proceso evolutivo. El mundo es libre de evolucionar como quiera. Al tener autonomía real se autoconstituye en el dominio propio de su causalidad. El comienzo de la existencia del universo es la iniciación de un proceso evolutivo.

d) Al dar Dios el ser a lo creado se introyecta una pulsión hacia el ser más, hacia ser un *tú* de Dios. La interpretación cristiana del mundo apela a la noción de finalidad pero entendida como camino hacia la plenitud en Dios. Sin más detalles. En este sentido la evolución supone una teleología.

e) Tal autonomía de la realidad hace que ésta sea cifra, signo, de la trascendencia y deja abierta la posibilidad de la fe. La autonomía del mundo llega hasta el punto de que el mismo creador pueda devenir creatura.

### 3. 3. El ser humano

La teología cristiana afirma que el ser humano es un ser creado, finito por tanto, pero destinado a una plenitud infinita. Ambos, origen y destino, le marcan con un modo de ser que la fe cristiana llama imagen de Dios. El ser imagen de Dios implica la dignidad de la persona humana, el valor único de cada uno de los seres humanos y la responsabilidad del ser humano frente a sí mismo, el mundo, el resto del género humano y Dios mismo. En relación con nuestro tema podemos decir que:

a) El ser humano surge en un proceso evolutivo gradual dentro de la naturaleza en general. En cuanto creado es algo querido por Dios. Si toda la naturaleza es imagen de la bondad y libertad de Dios, el ser humano, su racionalidad distintiva y su libertad fruto de la evolución, son imagen de Dios en mayor medida.

b) El ser humano es algo inacabado. “La imagen de Dios en el hombre consiste en que nos dejó a nosotros el hacernos a semejanza de Dios” (Gregorio de Nisa). La racionalidad y libertad (la imagen de Dios en nosotros) nos lleva a la búsqueda de plenitud (semejanza con Dios).

c) Dios crea para la plenitud y tiene así su gozo en la felicidad de sus criaturas. Llevar hacia la plenitud a la creación implica para el ser humano llevar a plenitud el cuarto aspecto del continuo evolutivo considerado al principio

de la exposición (mundo-vida-conciencia-cultura). Dar plenitud a la *cultura*. Es decir, a la búsqueda de conocimiento, de la ciencia, a la humanización de la naturaleza, a la construcción de sociedades, leyes, relaciones plenamente humanas... Dicha tarea es algo que dimana de la voluntad creadora de Dios. Hacer ciencia naturalista es plasmar el plan de Dios.

d) Vistas así las cosas todo en la vida humana es divino cuando es verdaderamente humano: acoger la vida, administrar la riqueza de la vida y el enriquecimiento de la vida son tareas del ser humano. No hay que buscar lo divino de la vida al margen de lo realmente humano. La vida secular como vida auténticamente sobrenatural. La distinción natural-sobrenatural está de más en nuestro caso. Tenemos lo natural y eso es, a su vez, lo sobrenatural.

e) La imagen de Dios se plasma en la posibilidad de establecer una relación interpersonal con Dios. Al ser la relación interpersonal culmen de la relación humana el ser humano puede llegar a descubrir como un *tú* también a Dios en esa marcha a la plenitud a la que está abocada la realidad creada. Pero el ser humano descubre como *tú* a Dios, porque Dios previamente hace de cada ser humano un *tú* de él mismo. La creación es algo que no es Dios mismo pero, al ser creada, resulta a la vez interpelada por Dios como un *tú* global suyo. El ser humano es la única creatura que puede ser consciente de su carácter de tal creatura, de la interpelación de Dios y de que tiene como meta convertirse en *tú* definitivo de Dios dentro de la plenitud de toda la creación. Tiene, por tanto, cada ser humano el carácter de ser un *tú* muy particular de Dios. Precisamente por la posibilidad que tiene todo ser humano de ser consciente de ser un *tú* de Dios, cada ser humano es único para Dios. Este carácter de exclusividad, de validez única y absoluta de cada ser humano respecto a Dios por ser *tú* suyo (y que hace que más allá de la muerte cada *tú* quede presente en la memoria de Dios) es lo que la teología expresaba tradicionalmente con el término *alma*.

f) Obviamente si cada ser humano es un *tú* particular de Dios, para el creyente tiene valor intangible la persona humana y al ser la creación un *tú* global de Dios tiene el ser humano la responsabilidad de su conservación, respeto y salvaguarda.

## Conclusión

Hacer teología supone conocer –en la medida de lo posible– y asumir el modelo científico de interpretación del mundo tanto en sus dimensiones naturales como sociales. Desde los límites que dicho modelo crea por sí mismo y desde las experiencias de sentido más profundas del ser humano, la teología debe intentar formular de modo inteligible y razonable el mensaje cristiano con la esperanza de que quede legitimado, ante quien quiera escucharlo, como opción razonable, verosímil y preferible a otras visiones del mundo. En este sentido, puesto que la Universidad es el foro por antonomasia de la razón humana en la búsqueda de la verdad, todo universitario, si es cristiano, está llamado a ser teólogo<sup>2</sup>.

FERNANDO JOVEN ÁLVAREZ  
*Estudio Teológico Agustiniiano*  
 Valladolid

---

2. Como bibliografía orientativa sobre el tema puede considerarse la siguiente: respecto a la interpretación naturalista está el excelente libro del teólogo holandés W. B. DREES *Religion, science and naturalism*. Cambridge University Press, Cambridge 1996, reediciones del 97 y del 98.

Muy iluminador sobre el tema de la creación es el ensayo del teólogo gallego, y profesor de filosofía en la Univesidad de Santiago de Compostela, Andrés TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*. Sal Terrae, Santander 1998 (2ª ed.). Especialmente son de destacar la introducción y las 150 primeras páginas de la obra (la fundamentación). Las recomiendo a cualquiera que quiera introducirse en el tema.

Quien prefiera un par de libros que expongan sistemáticamente el pensamiento cristiano sobre la creación y la concepción cristiana del hombre tiene las obras clásicas del ya difunto Juan Luis RUÍZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*. Sal Terrae, Santander 1986 e *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Sal Terrae, Santander 1988. Ambos manuales posiblemente sean los libros de texto sobre el tema de uso más extendido en los centros teológicos españoles. En ellos se encontrará un análisis de los textos bíblicos, la historia del pensamiento cristiano sobre el tema y una reflexión sistemática que no va exactamente por el mismo camino que lo aquí planteado. Algo más extenso como exposición de los mitos antiguos sobre la creación, incluidos los bíblicos, es el libro de Georges AUZOU, *En un principio Dios creó el mundo*. Verbo Divino, Estella 1982. Si lo que interesa es una formulación catequética (para adultos) del tema, se puede recurrir al *Catecismo Católico para Adultos* de la Conferencia Episcopal Alemana (BAC, Madrid 1988).

Una gran antropología teológica, concebida también como manual sistemático aunque con un sesgo algo diferente a las citadas anteriormente, es la obra del jesuita José Ignacio GONZALEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Sal Terrae, Santander 1987.

De un estilo muy distinto a todo lo anterior, más filosófico y ensayístico, pero siempre muy iluminadores resultan los dos volúmenes del teólogo belga Adolphe GESCHÉ, *Dios para pensar. I. El mal, el hombre. II. Dios, el cosmos*. Sígueme, Salamanca 1995 y 1997.

Finalmente, si alguien busca una obra filosófica, profunda y difícil, sobre la creación que vaya a Xavier ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: cristianismo*. Alianza, Madrid 1997. El capítulo tercero de la misma está dedicado a la creación.

# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

LAFONT, S., *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient Ancien* (=Orbis Biblicus et Orientalis, 165). Editions Universitaires- Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg- Göttingen, 1999, 24 x 17, xv-562 pp.

Este voluminoso libro es la versión elaborada de la tesis de la autora presentada en la Universidad de Paris II. Se nos dice que ha recibido varios premios y no es extraño, dada la erudición, minuciosidad y perfección del trabajo. Es una excelente contribución al estudio del derecho penal del Oriente Próximo antiguo, pero especialmente del derecho penal femenino, tema extenso ciertamente.

En la relativamente breve introducción aclara diversos temas preliminares. En primer lugar las fuentes. El material utilizado comprende tres tipos de fuentes: los códigos y edictos, las textos jurídicos escolares y la textos de jurisprudencia como contratos e incluso narraciones. El primer grupo es el más importante; la autora utiliza siete: Los códigos de Ur-namma y Lipit-Istar, las leyes de Eshnunna, el código de Hammurabi, las leyes neobabilonias, las asirias y las hititas. Tiene en cuenta también las colecciones legislativas del A. T. Estas fuentes, ¿tenían carácter jurídico? En los tribunales no se citan. No obstante, la autora está a favor del carácter jurídico de estos códigos, aunque quizá no deban ser considerados "ley" en sentido moderno. Los códigos eran una fuente del derecho al lado de otras como los usos y costumbres. Otro tema tocado surge de la comparación de los códigos entre sí y de ellos con la Biblia. No le parece a la autora que pueda defenderse la existencia de un antiguo código semítico común del que derivarían los demás; hay contactos entre ellos, semejanzas incluso chocantes como la del "buey que acornea" que pueden derivar de su uso escolar.

A continuación el libro se desarrolla en dos partes. La primera trata de los delitos de carácter sexual, y la segunda, los de carácter social. La primera comprende los delitos de adulterio, seducción, violación, incesto y acusación falsa; la segunda, el robo y la receptación, el aborto, los delitos domésticos (abandono del hogar y maricidio) y los delitos profesionales (los de la nodriza y la tabernera). En todos los casos la autora procede de una manera muy semejante. Tras una primera presentación de los textos, trata de la definición del delito, del consentimiento, participación y culpabilidad de los actores, de la pruebas del delito y de las sanciones. Se observa siempre un examen detallado de los términos con el fin de averiguar el sentido exacto del acto reprobado. No deja de anotar las lagunas que se advierten, las diferencias en la definiciones, circunstancias y penas de los delitos. Observaciones y explicaciones atinadas permiten remontar a las causas de estas diferencias.

Mucho puede aprenderse de la lectura del libro. Muchos esperarán códigos machistas. Desde luego la subordinación de la mujer es un hecho; es un sujeto *alieni juris*, pues es esposa o hija. La mujer siempre es dependiente y esta dependencia tiene importancia al juzgar las faltas. No se le reconocen los mismos derechos que al hombre. En total el libro presenta 16 crímenes, de los cuales dos son propios de la mujer: el aborto y las faltas cometidas por la nodriza; cinco son también cometidos por hombres e incluso es más ordinario que lo

comentan ellos, como el robo simple o sacrilego, la blasfemia, golpes y heridas y la acusación falsa. Los nueve restantes son considerados en el antigüedad como femeninos. Por ejemplo el adulterio es delito propio de la mujer; el robo doméstico es percibido siempre como delito de la mujer; la legislación sólo recoge el maricidio, no así el uxoricidio. La inferioridad de la mujer es manifiesta y a veces cruel, como el caso de la esposa del violador que según las leyes asirias debía ser sometida a violación.

El libro se enriquece con varios anexos de gran utilidad. En primer lugar la autora ofrece los artículos de los códigos citados en transcripción y en versión francesa, incluidos los textos bíblicos; a continuación presenta una bibliografía amplísima y un índice general donde no sólo está la lista de los textos de los códigos, sino también los términos de las lenguas orientales citados en el texto. Por lo demás es un libro de lectura agradable. La autora ha sabido conjuntar profundidad y claridad.- C. MIELGO.

MOSIS, R., *Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (=Forschung zur Bibel 93), Echter Verlag, Würzburg 1999, 23 x 15, 396 pp.

El autor reproduce 12 artículos de investigación sobre textos concretos del Pentateuco, de los Profetas y de los Salmos. Todos, excepto uno, han sido previamente publicados. Han surgido al ritmo de la docencia que el autor ha ejercido en Eichstätt y Mainz. Los temas tratados abarcan un campo amplio. Los artículos se distribuyen equitativamente: cuatro por cada cuerpo literario del A. T. Gen 9,1-7 es el tema del primer artículo. El autor atribuye los vv.5-7 a Ps; los vv. restantes son de Pg y su lectura debe hacerse en conexión con Gen 1,28-29. La fe y la justicia de Abrahán mencionada en Gen 15,6 es el tema del siguiente trabajo. En contra de von Rad que tanta influencia tuvo, entiende el autor que el sujeto de las dos frases del v. 6 es Abrahán, quien, como es un buen creyente, considera la promesa de Dios como justicia, es decir, como un acto salvífico. Este mismo versículo es estudiado en Qumran y en los LXX en el siguiente trabajo. Explica por qué ha surgido la forma pasiva del verbo del v.6b en los dos testimonios textuales. A continuación en otro artículo analiza Ex 19,3-8 y concretamente la sintaxis y la semántica de 19,5b.6a, es decir, las dos frases que comienzan por *kî*. Entiende la partícula *min* como indicando separación. Israel es dominio particular de Yahve, los demás pueblos, no. Y luego positivamente se define a Israel como *reino sacerdotal* y *pueblo santo*, expresiones que deben entenderse como endiadis. Otros cuatro artículos tratan de textos de los profetas. El primero acerca de Is 40 6-8, donde el autor encuentra expuesto el fundamento del anuncio salvífico del profeta: la palabra salvadora de Dios va a superar la caducidad y fragilidad humana. La liturgia profética de Jer 3,21-4,2 es el tema del siguiente trabajo. Más largo es el artículo sobre Ez 14,1-11. Ambos tienen como argumento la conversión. El significado preciso de la restauración de Israel en Os 2, 16-17 es expuesto a continuación. El conocido Salmo 23 es tema del siguiente artículo. Es una piadosa meditación sobre el pasado de Israel, en cuya historia el fiel se sumerge. Los vers. 20-21 del salmo 51 con la súplica del orante en favor de la reconstrucción de las murallas de Jerusalén es el objeto de otro artículo. No es una adición, sino que debe entenderse como una sinécdoque como símbolo de la restauración de la nación. Todavía nos regala el autor con dos artículos: uno sobre el salmo 93, quizá el más antiguo de los salmos de Yahve-rey y otro sobre el salmo 126. Todos los trabajos tienen un alto nivel filológico y exegético. Debe agradecerse al autor haberlos reunido en un volumen; de esta manera son más asequibles.- C. MIELGO.

SCHMID, K., *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches.* (=Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 72). Neukirchener Verlag, Neukirchen 1996, 23 x 15, XIII-446 pp.

Ya Lutero advertía que los libros proféticos son desordenados y confusos. Hoy es común pensar lo mismo. Estos libros son colección de pequeñas unidades procedentes en parte de la tradición oral. La yuxtaposición de las pequeñas unidades o de los folletos han sucedido de una manera oscura y difícil de averiguar. El autor del libro que presentamos trata de rebatir este parecer general en el caso de Jeremías. Para él hay indicios suficientes para suponer que ya en su origen los materiales fueron formados para presentarse como libro tanto en la forma del TM como en la versión de los LXX. Estas dos formas textuales manifiestan tal como están hoy que han sido redactadas para presentarlas como libro cerrado. El TM abre con la vocación. En 1,4-10 Jeremías es enviado a ser profeta de las naciones; parece claro que esto está orientado hacia Jr 46-51 donde se hallan los oráculos contra las naciones; en 1, 11-19 Jeremías es enviado a Jerusalén y a Judá; de este tema se trata en los cap. 2-45, de tal manera que la profecía contra las naciones engloban las dirigidas contra o a favor de Jerusalén y Judá. Por su parte LXX, con la inclusión de los oráculos de las naciones después de 25, 13, sigue el esquema clásico constatable en otros libros: oráculos contra Jerusalén y Judá, oráculos contra las naciones, profecías salvíficas sobre Israel. Si hoy Jeremías se ofrece en forma de composición cerrada y reflexionada, ¿por qué no pensar que siempre fue así? ¿Por qué no pensar que las intervenciones y adiciones están hechas con mentalidad editorial, diríamos hoy?

Para probarlo el autor analiza Jer 30-33 en el horizonte de todo el libro. ¿Por qué estos capítulos? Porque se les llama libro (30,2), porque, por su diferente colocación en TM y LXX, tienen un diverso acento y porque estos capítulos han sido escritos en sintonía y respuesta a textos de la parte precedente del libro. Parece que han sido compuestos como complemento de lo anterior.

Una vez constatado este hecho, analiza ampliamente los cap. 30-33. Un primer análisis sorprende incoherencias y tensiones que invitan a pensar que los capítulos no proceden de una mano, sino que ha habido un crecimiento literario. Seguidamente y con detalle examina estos crecimientos y se pregunta por las variadas lecturas que ofrecen e intenta ordenarlas diacrónicamente. El argumento para hacer estas vivisecciones es el usual: las incompatibilidades ideológicas que se dan cuando sobre el mismo tema hay posturas y opiniones diferentes. Una vez obtenida la imagen del origen de Jer 30-33, se extiende el análisis a todo el libro para relacionar el crecimiento de las diversas partes del libro con el crecimiento habido y constatado en Jer 30-33. Los estratos de estos capítulos no han sido compuestos para formar una unidad ellos solos, sino en relación con otros estratos existentes en el resto del libro, de tal manera que fue engrosándose todo él al ritmo de la historia de la comunidad judía. El libro es así extendido sobre el amplio campo de la historia nacional de Israel. La cronología establecida por el autor es la mayor parte de las veces relativa, pero en ocasiones puede establecer fechas absolutas un tanto amplias, porque cada fase del libro es respuesta y eco de las circunstancias históricas de la comunidad. En el apéndice el autor ofrece un diagrama de las diversas fases de los cap. 30-33 y de éstos con el conjunto del libro.

Cabe preguntarse qué cosa nueva ofrece este libro referente a la tan debatida cuestión de la composición del libro de Jeremías. El mismo autor se responde diciendo que su teoría se acerca a la de McKane que habla de un "rolling-corpus", o bola de nieve que rodando se hace mayor. Se diferencia en que no está de acuerdo con la resignación de McKane.



El cree que el proceso de crecimiento es analizable y separable en estratos. Naturalmente otra diferencia notable con Mckane es que nuestro autor entiende que las adiciones no son eco de un individuo, sino de una comunidad que se identifica con lo manifestado en el libro; no es una frase o una idea, es un libro que cambia al ritmo de las variables religiosas e históricas.

El autor mismo es consciente de que su hipótesis puede extrañar por ser excesivamente atrevida y confiada (p. 377). En estos trabajos de historia de la redacción hay cosas bastante claras y otras hipótéticas. Una redacción favorable a la *gola* (semejante a la constatada en Ezequiel (K. F. POHLMANN, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel*, Kap. 1-19; ATD 22,1) es muy probable. A medida que se avanza en el análisis, aumentan las hipótesis y naturalmente el escepticismo.

Notemos en fin que el libro se inscribe dentro de la tendencia actual: los libros son textos, literatura. La persona del profeta queda fuera de la atención. Los textos remiten a textos y muy indirectamente a las personas (p. 379).

El autor merece toda clase de plácemes por el ímprobo trabajo realizado. La bibliografía consultada es amplísima y los análisis, muy minuciosos. Todo ello es indicio de las muchas horas empleadas.- C. MIELGO.

KOENEN, K. - KÜHSHELM, R., *Zeitenwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (=NEB Themen 2), Echter Verlag, Würzburg 1999, 24 x 16, 129 pp.

Después de una breve presentación de la teología escatológica jerosolimitana orientada al presente, se exponen las visiones escatológicas futuras que son más importantes en el AT. Nos encontramos con una variedad de presentaciones, incluso a veces contradictorias. Esto se explica porque los textos proceden de distintas épocas y porque no pretenden ofrecer un cuadro unitario. El AT no ofrece en sentido estricto ninguna escatología, ningún sistema doctrina sobre la salvación final, sino sólo una aproximación poética, según la cual Dios conduce al futuro y es presentado como tiempo de salvación.

La escatología del AT se expresa en un lenguaje de imágenes, es teocéntrica (Dios crea algo nuevo), es soteriológica (se subraya la voluntad y el poder salvador de Dios); es crítica con el presente, ofreciendo una esperanza o una certeza fundada en Dios. El libro dedica especial importancia al anuncio de un tiempo escatológico salvador en los profetas, así como a aspectos inherentes: el nuevo éxodo, la nueva Jerusalén, el templo, el nuevo Mesías, el reino de paz, el nuevo pueblo, el comienzo del tiempo salvador.

Por lo que respecta al NT, partiendo de la experiencia pascual, se da una visión panorámica centrándose en la escatología apocalíptica futura y en la escatología presente de la iglesia primitiva. Los dichos escatológicos sobre el cambio de los tiempos en el NT son plásticos, múltiples, fragmentarios y variables. Según la intención del dicho y la situación de los destinatarios pueden ser formulados mediante representaciones del AT, judaístas o apocalípticas o en categorías personales helenistas. Pueden acentuar una escatología futura o presente, individual, comunitaria o universal. La escatología es teocéntrica, cristocéntrica-soteriológica y relacionada a la comunidad de creyentes, es presente y universal.

El libro es un buen resumen de la escatología bíblica, por lo que puede ser de mucha utilidad para los estudiantes de teología.- D.A. CINEIRA

WALTER, N. - REINMUTH, E. - LAMPE, P., *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* (=NTD Band 8/2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 24 x 16, 232 pp.

La carta a los *Filipenses*, (al menos 1-2) escrita en Efeso ca. 55, no fue fruto de problemas de la comunidad, por lo que Pablo puede desde su prisión tratar con tranquilidad temas que son importantes, para él y para la comunidad. Nuestra carta consta de 3 (A: 4,1-20+21-23; B: 1,1-3,1a; 4,4-7+8-9; C: 3,2-4,3). El análisis exegético quiere mostrar a los no expertos en el tema las conexiones (relaciones históricas) y los temas históricos. Destacan fundamentalmente el tema del apostolado (misionero en relación con una comunidad concreta, destacando su aspecto funcional), la identidad de Cristo, la esperanza escatológica, la justificación y las obras piadosas y la carta de amistad.

El segundo autor estudia la carta paulina más antigua que se conserva (1 Tes), así como la segunda a los Tesalonicenses, que aunque está en relación con la primera, no es auténtica de Pablo. El principal interés del comentario radica en ofrecer una clara presentación del texto, sus presupuestos, la estructura argumentativa, así como la finalidad u objetivo del texto. Estudiando el fenómeno de la pseudoepigrafía en la literatura judía, el autor ofrece en un apéndice nuevas perspectivas para comprender la pseudoepigrafía en los escritos del NT.

Finalmente viene analizada la carta a Filemón a la luz de textos de derecho romano o fuentes literarias de la época. Así llega a la conclusión, según la cual Onésimo no es un esclavo fugitivo. La carta pretende responder a la pregunta: ¿Cómo puede ser amansado Filemón, de modo que Onésimo pueda vivir en paz con su señor? P. Lampe muestra cómo la carta paulina utiliza mecanismos refinados de retórica para ayudar a Filemón a superar su instinto de agresión y de cabreo (reacción psicológica): renuncia a la agresión mediante el desplazamiento de objeto y su interiorización. Mediante el desplazamiento del objeto será interiorizada la reacción de rabia, la cual no puede ser dirigida contra el mundo exterior, ni contra Pablo ni contra Onésimo. Pablo no pretende dar su opinión sobre la esclavitud, pues ese no es el tema de la carta, sino la manera digna de convivencia entre hermanos cristianos. -D.A. CINEIRA

LOCATELLI, A., *Testamentos Apócrifos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1999, 24 x 16, 224 pp.

Este libro divulgativo es una selección, sin criterio unificador, de algunas secciones de textos apócrifos tanto del AT como del NT, los cuales ya están traducidos y comentados en castellano, así como de un pasaje del libro de la Comunidad de Qumran (que no tiene nada que ver con los apócrifos). El autor hace una pequeña introducción al apócrifo en cuestión, traduce y añade alguna nota escueta. Técnicamente el libro presenta varias deficiencias. El autor no indica la parte traducida del apócrifo. Existen inexactitudes p.e.: “El apócrifo que trata sobre la infancia de Jesús es conocido con el nombre de Evangelio de Tomás” (p.157). Hay que decir que existen al menos cuatro apócrifos sobre la infancia de Jesús; el término “Evangelio de Tomás” designa hoy al evangelio gnóstico de Tomás (NHC II 2), y no al Evangelio del Pseudo-Tomás (Narraciones sobre el Señor por Tomás, filósofo israelita). Es de loar el intento por parte del autor de divulgar la lectura de estos libros apócrifos, muchas veces desconocidos para el público. -D.A. CINEIRA

### Teología

LEON MAGNO, *Cartas cristológicas*. Introducción, traducción y notas de J. C. Mateos González (Fuentes Patrísticas, 46), Ciudad Nueva, Madrid 1999, 23,5 x 15, 280 pp.

San León Magno ha sido el primer obispo de Roma en dejar una significativa aportación dogmática a la teología. El ámbito específico en que se desarrolla su reflexión y puesta por escrito es el de la Cristología. No sin razón se le denomina el teólogo de la unión hipostática. El contexto histórico es el de la controversia en torno a la persona de Jesucristo que tuvo su primer acto notable en el concilio ecuménico de Efeso (a. 431) y el más significativo en el concilio ecuménico de Calcedonia (a. 451), sin olvidar como entre actos los concilios de Constantinopla (a. 448) y de Efeso (a. 449) denominado por el mismo León "latrocinio de Efeso". Si en el primero de ellos León no tuvo arte ni parte, se encontró plenamente implicado en los otros tres, aunque de distinto modo. En todo caso, el de Calcedonia significó el triunfo de León y de sus tesis cristológicas.

El libro recoge, en traducción española, las siguientes cartas, todas escritas por el Papa en dicho contexto: 15 (a Toribio de Astorga); 28 (la más celebre, mejor conocida como *Tomus ad Flavianum* leída en el concilio de Calcedonia y orientadora de su definición dogmática), 30 y 31 (a la emperatriz Pulqueria), 33 (al "latrocinio de Efeso"), 59 (al clero y ciudad de Constantinopla), 88 (al obispo Pascasio), 124 (a los monjes de Palestina), 139 (al obispo de Jerusalén Juvenal), 156 y 165 (ambas al emperador León I). Contiene también la antología de textos patrísticos de la Carta 165, así como la Fórmula de Unión del 433 y la Definición dogmática de Calcedonia.

La introducción que precede al texto es relativamente larga comparada con la de otros volúmenes de la colección y diría que sustanciosa. En una primera sección, dedicada a la figura del Papa, ofrece la actividad que desarrolló en el triple contexto: Roma, Occidente y Oriente, primando la referida a este último escenario por razones obvias: fue allí donde estalló la crisis cristológica. En relación con su obra y doctrina (segunda sección) el lector encontrará no sólo aspectos históricos (fuentes de su obra) o teológicos (su uso de la Escritura), sino también literarios, centrado en las características del género epistolar pontificio, prueba de la existencia en el s. V en Roma de una escuela cancillerescas y, más aún, de un estilo canceleresco. El autor defiende los derechos de León contra quienes opinan que la mayor parte de las cartas bajo su nombre, más que suyas, son de dicha Cancillería. En la tercera sección hace una presentación, amplia para la carta 15 y la 28 (la primera es la única de las contenidas en la obra que tiene por destinatario a un personaje español y la segunda de excepcional interés dogmático), brevísima y global la de las demás.

La traducción va acompañada de muy oportunas notas, de carácter histórico muchas de ellas, otras de carácter teológico, poniendo particular énfasis en la cuestión de la terminología empleada. El servicio hecho al lector no especialista es notable, habida cuenta de la importancia de la persona de Cristo en la fe cristiana y de la Cristología en el conjunto de la teología. Por ello, no cabe sino alegrarse de la publicación de estas cartas. Además del índice bíblico, contiene otro de nombres y materias muy completo, elaborado desde la perspectiva de servir a la teología.- P. de LUIS.

*Diálogo di un montanista con un ortodosso*, a cura di Anna María Berruto Martone, Edizioni Dehoniane, Bologne 1999, 20,5 x 13, 188 pp.

Se trata de uno de tantos escritos anónimos de temática trinitaria y pneumatológica que vieron la luz en la segunda mitad del s. IV. La intención catequética no queda eclipsada por su carácter polémico, que salta de inmediato a la vista.

La obra adjunta al texto original griego la traducción al italiano. El texto griego es ofrecido en nueva edición crítica que toma como base el códice *Athous Vatopedi 7* (= W), frente a editores anteriores que se fundaban únicamente sobre el códice *Scorialensis X* (= O). Dada la extrema brevedad del original sólo 22 páginas en la presente edición, incluida la traducción la mayor parte del libro es aportación de A.M. Berruto. Para su análisis acepta como criterio metodológico fundamental el establecido por Bizer en su estudio sobre el *Dialogus II de Trinitate* pseudoatanasiano, consistente en descomponer el escrito en sus diversas unidades originarias. Dedicaba amplio espacio a estudiar el ambiente y fecha. Rechaza por insuficiencia de las pruebas aducidas las propuestas antioquena y la alejandrina. Varios datos, entre ellos la aceptación de la interpretación alegórica, la doctrina trinitaria del escrito, determinados paralelismos con escritos de los Capadocios y con otros textos pseudoatanasianos surgidos en el mismo contexto cultural, etc., le permite plantear la hipótesis de que el Diálogo visto la luz en ambiente capadocio o en un ambiente cultural, como podía ser el constantinopolitano, influenciado por la teología de los capadocios. Las mismas razones llevan a la autora a proponer como fecha las dos últimas décadas del s. IV.

En cuanto a la imagen que da del montanismo, coincide en buena medida con la tradicional. No obstante se perciben algunas novedades, como el esfuerzo por elaborar un patrimonio de citas bíblicas para la polémica con la Iglesia de los obispos y luego cambios respecto a anteriores textos, con lo que manifiestan estar en cierto modo integrados en el contexto cultural y teológico del momento.

Al texto sigue un comentario de los puntos más específicos, que los integra en la tradición eclesiástica anterior y sobre todo del s. IV, marcando convergencias y divergencias, y contrastando su parecer con el de otros comentaristas. El comentario es completado con cuatro apéndices sobre temas significativos y con la traducción latina del texto presente en el códice *Scorial. lat. K. 1.19*. Al índice de citas bíblicas, añade otro de términos griegos utilizados en el diálogo.- P. de LUIS.

GANTZ, U., *CHRESIS. Die Methode der Kirchenväter in Umgang mit der antiken Kultur.*

*VI. Gregor von Nissa: Oratio consolatoria in Pulcheriam*, Schwabe & Co. AG Verlag, Basel 1999, 24 x 17, 316 pp.

La serie de publicaciones sobre el método seguido por los Padres de la Iglesia en su trato con la cultura antigua, designado como *Chresis*, alcanza con el presente su sexto volumen. El Padre de la Iglesia elegido esta vez es san Gregorio de Nisa, uno de los tres grandes capadocios, bien arraigado como san Basilio, su hermano, y san Gregorio Nacienceno en la cultura clásica; el género literario es el discurso de consolación, en concreto el pronunciado con ocasión del fallecimiento de Pulcheria, la aún jovencísima hija del emperador Teodosio.

La obra se propone iluminar la naturaleza de dicho método, tal como ha sido expuesto por C. Gnlika, apoyándose en el mencionado texto. Este reúne las mejores condiciones porque, debido a los pocos años de la difunta y la consiguiente falta de material disponible al predicador, era más fácil el recurso a los motivos tradicionales. Se echaba de menos un estudio al respecto. El de Bauer, quien lo clasificó como discurso de consolación según el esquema formal de Menandro, pecaba de parcial al centrarse excesivamente en los aspectos formales y hacía de Gregorio un simple imitador, demasiado atado a la retórica pagana,

sin percibir ni las novedades ni los cambios originados por la fe cristiana. En su interpretación desaparece toda diferencia entre los objetivos de la elocuencia cristiana y la sofística. Tampoco las aportaciones de Gregg en el estudio de la literatura de consolación satisfacen a la autora. Esta deriva la actitud de Gregorio ante la cultura clásico-pagana de su comentario a determinados pasajes de la vida de Moisés. La necesidad de los cristianos de afirmarse como tales en medio de la cultura pagana excluye la colaboración amistosa con ella. No todo es útil; algunas cosas sólo lo son tras haber sido purificadas de la mezcla con el paganismo. La comprensión de Gregorio resulta de su comparación con la medicina. La *chresis* es equiparable a la adecuada dosis de un medicamento; sólo ella cura. El uso de la cultura pagana tiene para Gregorio una finalidad teocéntrica. Por ello, su discurso no ha de ser visto como pura obra de arte. Aunque últimamente se ha dudado de su pertenencia al género consolatorio propuesto por Bauer, la autora lo acepta, pero con las peculiaridades que derivan de la *chresis*.

A la introducción, en que, además de determinar el género literario, trata de ubicar en el espacio y en el tiempo el discurso, añade el texto original griego con traducción en lengua alemana. Viene luego, dividido en tres secciones (proemio, sección monódica y sección consolatoria), el estudio particularizado, a mitad camino entre un comentario y un estudio del motivo consolatorio. Siguiendo el texto paso a paso, presenta en detalle el uso cristiano y la transformación de la *consolatio* antigua. Punto de comparación para el estudio de los motivos consolatorios son, sobre todo, los otros dos discursos de Gregorio, pertenecientes al mismo género, pronunciados con motivo de la muerte del obispo Melecio y de la emperatriz Flacila, sin excluir otras obras del mismo Padre de la Iglesia. Pero el ámbito de comparación se extiende todavía mucho más: de una parte, a otros autores cristianos, griegos o latinos; de otra, a los representantes de la cultura pagana. Un lugar destacado ocupa Menandro, comprensible habida cuenta el estudio de Bauer. La autora trata de sacar a la luz la nueva dimensión cristiana de los *tópoi*, desconocida por mucho tiempo. De la comparación resulta fácil ver cuán falso puede ser derivar de la práctica de un orador pagano el juicio sobre otro cristiano; la motivación de este no tiene como punto de mira la propia gloria, sino las necesidades reales de la comunidad. El sermón es una cheiragogía o una psicagogía, cuyo objetivo es ayudar al oyente a un más profundo conocimiento de la verdad divina que trasciende la razón humana. Se advierte, además, cómo los métodos retóricos tradicionales obtienen a través del uso cristiano una profundidad totalmente nueva; los *tópoi* reciben una función más rica; a veces, lo que se podría creer como simple recurso retórico remite a la vida y obra de Cristo; los personajes bíblicos más que ejemplos retóricos revelan ser manifestación de la voluntad de Dios; muchos conceptos se abren a nuevas interpretaciones, etc.

A pesar de la brevedad del discurso, el estudio de U. Gantz la convierte en una muestra de la notable transformación cultural efectuada por los autores cristianos del s. IV dentro de una manifiesta continuidad. La necesaria inculturación no significó renunciar a lo específico cristiano. La especificidad cristiana no implicó hacer tabla rasa de todo lo pagano. La obra concluye con dos índices. Uno de nombres y materias y otro bíblico. -P. de LUIS.

GEERLINGS, W., *Augustinus*. Herder, Freiburg in Breisgau 1999, 19 x 12, 123 pp.

El significado de san Agustín para la cultura occidental en general y para la teología en particular no necesita ser ponderado. El autor del librito, bien conocido en el mundo de los estudios agustinianos, presenta en él la aportación del santo, centrada sobre todo en el

ámbito teológico. Limitado al máximo el elemento biográfico, el lector encuentra, en forma concisa y clara, una síntesis del pensamiento agustiniano referente a los siguientes aspectos tan tradicionales como significativos: Antropología, fe, Cristología, Trinidad, Eclesiología y Sacramentos, Ciudad de Dios, Naturaleza y gracia, Exégesis bíblica. A cada uno de ellos dedica un capítulo. Acentúa quizá demasiado el pesimismo agustiniano y valora su visión armónica de las relaciones entre filosofía y teología. El último capítulo está dedicado a las diversas formas como se transmitió el pensamiento agustiniano y a los diversos agustinos de la historia. El carácter no sistemático y la misma amplitud de la obra del santo dificultaron la asunción del conjunto de su pensamiento y provocó la fragmentación. –P. de LUIS.

TANNENBERGER, H.-G., *Die Vorstellung der Tauffer von der Rechtfertigung des Menschen* (=Calwer Theologische Monographien, B 17), Calwer Verl., Stuttgart 1999, 23 x 15, 269 pp.

La publicación contiene una tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Wilhelms en Wefalia bajo la dirección del prof. M. Brecht sobre la visión bautista de la doctrina de la justificación. El autor investiga tres cuestiones: si las corrientes bautistas han adoptado la doctrina luterana de la justificación; hasta qué punto han abordado y desarrollado el tema; y si han introducido modificaciones a la misma acomodándola a su propia confesión. Las posibles respuestas a esta problemática están representadas, según el autor, en tres tesis. La primera, sostenida por autores de procedencia menonita, como R. Friedmann, considera que el movimiento bautista apenas se ha ocupado de la doctrina luterana de la justificación ni ha desarrollado una concepción propia. La segunda, proveniente del protestantismo evangélico de la llamada “escuela de H. Bender”, defiende que el pensamiento bautista ha tratado la cuestión de forma imprecisa y no dispone de elementos nuevos al margen de la visión luterana. Por último, el autor del libro se alinea con la tesis según la cual las confesiones bautistas han rechazado la doctrina luterana de la justificación, corrigiéndola en puntos importantes.

El cuerpo central de la tesis consta de 6 capítulos. El primero estudia la interpretación del anabaptismo suizo (K. Grebel, F. Mantz y M. Sattler) sobre la “comunidad de los santos” y el “mandato misionero” (Mc 16,15ss.; Mt 28,19ss.). El segundo, la concepción del libre albedrío del principal representante de la primera generación bautista, B. Hubmaier. El tercero, la inhabitación de Dios en el hombre en el pensamiento espiritual de H. Denck. El cuarto, el tema del sufrimiento en la obra del misionero H. Hut y su escuela. El quinto, las nociones de Encarnación y Nueva Alianza según P. Marpeck y sus seguidores. Y el sexto, la doctrina de la carne gloriosa de Cristo en los melchioritas y menonitas holandeses (M. Hoffman, B. Rothmann, M. Simons y D. Philips).

Como resumen final el autor ofrece una síntesis del pensamiento bautista sobre la justificación y concluye enumerando los puntos en los que la concepción bautista se separa de los fundamentos de la Reforma. Además de la bibliografía completa del trabajo hay un índice de autores.- R. SALA

PETERSON, E., *El monoteísmo como problema político*. Prólogo de G. Uríbarri, Trotta, Madrid 1999, 12 x 20, 137 pp.

Este pequeño libro contiene un escrito ya clásico, que sirve para dar título a esta edición. Se presenta acompañado de un prólogo explicativo de Uríbarri y de otro breve artí-

culo posterior de Peterson sobre el mismo tema. Erik Peterson, converso católico del protestantismo, vivió en la primera mitad del siglo XX y sus conmociones. *El monoteísmo como problema político* trata del aprovechamiento que hace la política de la religión, lo que el autor llama "teología política", esto es, teología estatal. Analiza la justificación teológica que del imperio romano hicieron algunos Padres, en particular Eusebio de Cesarea con Constantino, así como la preferencia imperial por el monarquianismo arriano para fundamentar el monismo político. Así como hay un solo Dios verdadero, tener un solo jefe es la mejor política, sería la moraleja implícita. Peterson concluye que esa teología no es auténtica teología, sino simple depredación del interés político, y que la Trinidad y la escatología ayudaron a los cristianos a zafarse de ella. Aparentemente resulta un estudio muy erudito, con abundantes citas patrísticas. Pero si tenemos en cuenta que fue escrito en 1935 no puede pasar desapercibida la subliminal crítica al III Reich y su mesianismo. Es una advertencia contra el embeleco nacionalsocialista que arrastró a tantos cristianos en Alemania.- T. MARCOS.

TILLARD, J.M.R., *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad* (=Verdad e Imagen 146), Sígueme, Salamanca 1999, 13,5 x 21, 626 pp.

Nuevo libro de Tillard sobre un tema del que se está ocupando mucho últimamente, cual es la eclesiología. De hecho, parece un manual de eclesiología, pues en él aparecen todos los temas centrales, desde la catolicidad al laicado. La particularidad es que todos ellos están vistos desde la idea de Iglesia local. En este sentido podría reprochársele que resulta un poco confuso como manual, al repetir viejos temas en un marco distinto. De todos modos su pretensión es acertada. Partir de la Iglesia local, la concreción vital y comunitaria de la fe del cristiano, y desde ahí entender el resto de realidades que componen la Iglesia. La Iglesia local no se cierra en sí misma, es católica, es una comunión de Iglesias presidida por la Sede romana. Cada Iglesia es guiada por el obispo, que anima los diversos carismas y ministerios, estructurándose de modo subsidiario, desde el sacerdocio común a los concilios. La comunión eclesial no renuncia a las confesiones no católicas, todo lo contrario, sólo con ellas podrá realizarse plenamente.

Todos estos temas son revisados por nuestro autor, con abundancia de citas patrísticas y erudición bibliográfica, como es habitual en sus escritos. Naturalmente el Vaticano II es una referencia continua. Termina el libro con un amplio índice de autores.- T. MARCOS.

BAUSENHART, G., *Das Amt in der Kirche. Eine notwendige Neubestimmung*, Verlag Herder, Freiburg i.B. 1999, 14 x 21,5, 402 pp.

El libro parte del trabajo de *Habilitación* para la universidad católica de Tubinga, modificado levemente para su publicación. Se trata, como toda tesis académica, de un sesudo análisis con abundantísimas citas, que ocupan la mitad de cada hoja, y 40 páginas de bibliografía al final del libro. El tema es el ministerio eclesial, y sus capítulos se centran en su significado en la Iglesia antigua y la visión que ha dado el Vaticano II, precedidos por otros dos capítulos sobre la capacidad de la Iglesia para formar sus ministerios y sobre la institucionalidad de la Iglesia. La novedad reside en que el autor es un laico casado, con amplia experiencia eclesial, puesto que ha sido encargado de la formación de los *asistentes pastorales* de la diócesis de Stuttgart. Conviene una visión del ministerio eclesial desde el lado seglar, por supuesto fundamentada histórica y teológicamente, dado que todas las que

hay suelen tener una visión desde la otra orilla. No es que una vaya a ser mejor que la otra, sino que es necesaria cierta complementariedad. Dada la actual crisis del ministerio ordenado, el autor propone el ministerio bautismal. Si en la Edad Media se separó *poder de orden y poder de jurisdicción* para justificar ordenaciones sin comunidad, podría ahora hacerse al revés, cargos sin consagración, es decir, alentar la vía de los ministerios laicales.- T. MARCOS.

MÜLLER, G.L. (Hg.), *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Echter Verlag, Würzburg 1999, 14 x 22,5, 512 pp.

El tema del libro es el sujeto del sacramento del Orden, es decir, por qué sólo hombres y no también mujeres. La novedad es que, más que enzarzarse en argumentos y datos, el libro sólo presenta textos. Estos son muy abundantes, son tomados en sentido amplio (todo lo que tenga que ver con la mujer en la Iglesia), y todos tienen un breve comentario contextual. La primera sección abarca textos bíblicos, sobre la elección de los primeros ministros, la presencia de las mujeres en compañía de Jesús o en la Iglesia, y la función del marido y la mujer en la familia. La segunda textos magisteriales, desde la *IClemente* a la *Ordinatio Sacerdotalis* de Juan Pablo II. Se dice en una línea, pero ocupa 150 páginas, pues son 2000 años y muchos papas y concilios y sínodos. La tercera sección se ocupa de los textos teológicos, esto es, las primeras polémicas en la Patrística, las doctrinas heréticas, los testimonios litúrgicos, la sistematización escolástica y la actualidad, que termina con un escrito de Gerhard Lohfink de 1998. Es la sección estrella y cuenta con más de 200 páginas. La cuarta y última sección, más modesta (25 páginas) pero muy acertada, considera textos *ecuménicos*, es decir, los escritos de las confesiones cristianas no católicas, desde Martín Lutero hasta las últimas comisiones intracristianas. El libro termina con una bibliografía *selecta* de 25 páginas y los consabidos índices onomástico y temático. El libro tiene un valor incalculable, aunque la presentación diga que son 58 marcos, dado lo mucho que facilita el estudio del tema. Es como un catálogo de datos del que sacar conclusiones.- T. MARCOS.

SESBOÛÉ, B., *Roma y los laicos. La instrucción romana del 15 de Agosto de 1997*, Mensajero, Bilbao 1999, 15 x 22, 87 pp.

Se trata de un comentario y una entrevista al autor sobre un reciente documento que ha dado mucho que hablar, la *Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes*, firmada por ocho dicasterios romanos, que también se publica en este libro. Dicho documento rechaza la participación laical en las homilias y recela de su animación de celebraciones dominicales sin sacerdote, su asistencia a los enfermos y su presidencia de exequias. Teme que los laicos asuman funciones sacerdotales y que ello vaya en detrimento de las vocaciones al sacerdocio. Podría haberse titulado, para ser más descriptivo, *La amenaza laica*. El documento ha disgustado a muchos obispos, que no entienden la reprimenda por dar asistencia pastoral sin sacerdotes, cuando hay necesidad pastoral y no hay sacerdotes. El mismo Sesboûé, teólogo comedido donde los haya, desea al escrito la suerte de la *Veterum Sapientia* de 1962, sobre la enseñanza de la teología en latín, que nació a cuatro pasos del cementerio, pues luego vino el Vaticano II. Todos susurran que la Curia romana se está extralimitando, que avasalla la Colegiabilidad episcopal. Al parecer quiere recuperar el terreno perdido tras el concilio. Así



que en realidad el documento ilustra *La amenaza curial*, o también, la crudeza del invierno en la Iglesia.- T. MARCOS.

GARCIA PAREDES, J.C.R., *Teología de las formas de vida cristiana. II: Perspectiva sistemático-teológica. Fundamentos e identidad*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1999, 16 x 23, 649 pp.

El proyecto de García Paredes sobre las *formas de vida cristiana*, que casi habría que llamar monumental (son 600 páginas de media), llega al volumen II y concluirá con III. Trata de los carismas fundamentales cristianos, podríamos decir, a saber, sacerdocio, vida religiosa, laicado. A él le salen cuatro, pues añade "vida cristiana secular", aunque no se ve la diferencia con el laicado. Con buen criterio las llama *formas* de vida, que responden a una vocación, más que *estados*, que parecen reclamar una posición social. Hacía falta una empresa como esta, que relacione teológicamente los carismas básicos eclesiales, destacando su complementariedad recíproca y sus aportaciones específicas. De ese modo no se entenderán desde ideas de superioridad-inferioridad, consagración-secularidad, autoridad-obediencia.

El volumen I, publicado en 1996, trataba la cuestión desde su aspecto histórico-teológico, nos dice el autor, esto es, el origen, evolución y pensamiento sobre las formas de vida cristiana. El presente volumen (como el III, publicado al mismo tiempo) aborda el tema de modo sistemático, es decir, desde las propias deducciones y reflexiones teniendo en cuenta el pasado y, sobre todo, el tiempo presente. Lo subdivide según nuestro contexto posmoderno, los fundamentos antropológicos, cristológicos y eclesiológicos de las formas de vida, y finalmente la especificidad de cada una de ellas, agrupadas en contraste (matrimonio y celibato, laicado y clero, seglares y religiosos). Cada capítulo está precedido por una amplia bibliografía, completada por otra a pie de página, y al final del libro un índice de autores. El esfuerzo y años de dedicación del autor al tema han fructificado positivamente.- T. MARCOS.

PANIKKAR, R., *La plenitud del hombre. Una cristofanía* (=el Arbol del Paraíso 19). Trad. G. Ancochea, Siruela, Madrid 1999, 21,5 x 14,5, 281 pp.

Tras *El silencio del Buddha* (El Arbol del Paraíso 8) y *La Trinidad* (El Arbol del Paraíso 14), la editorial Siruela ofrece una nueva publicación de R. Panikkar. El subtítulo revela que se trata de su último ensayo sobre Jesucristo, editado inicialmente en italiano (1997). El autor indica en el Prefacio que esta versión "ha completado algunas lagunas del original".

Justificando el título elegido comenta Panikkar que la plenitud del hombre es bastante más que una plenitud humana ya que en Cristo "reside toda la Plenitud de la Divinidad corporalmente" (Col 2,9). Cristo es la plenitud del hombre en cuanto que es el símbolo real de la "divinización". Fiel a su intuición "cosmoteandrica", Panikkar presenta una meditación sobre la dimensión más profunda de la condición humana, que él llama "cristofanía". Sin ignorar la tradición cristológica bimilenaria, que domina y respeta profundamente, ni la legitimidad de la aproximación intelectual al misterio de Cristo (cristo-logía), propone la urgencia de un cambio de paradigma para hacer frente al desafío intercultural contemporáneo. Para responder a este reto la cristología actual carece de las categorías adecuadas. En cambio, el planteamiento cristofánico (que nada tiene que ver con el docetismo) supo-

ne la apertura del misterio de Cristo a una cosmovisión más amplia que no excluye a priori ninguna epifanía de lo divino, sin renunciar por ello al discernimiento crítico.

Según el autor, es una constatación de hecho, y no un juicio de valor, que la cristología, con toda su grandeza, es un producto occidental ligado a la historia de una cultura determinada (que incluye la reciente acogida de ciertas subculturas). No se debe confundir la identidad de Cristo con su identificación, aunque ambas cosas sean inseparables. Con demasiada frecuencia las cristologías se han concentrado en la identificación de Jesús. Otras veces han extrapolado su identidad, descubierta en una situación cultural concreta, a contextos distintos. La cristofanía no se limita a la identificación de Cristo, sino que se propone alcanzar su identidad. No rechaza en absoluto la historicidad de Jesús de Nazaret, pero afirma que la historia no es la única dimensión de lo real y que, por tanto, la realidad de Cristo no se agota con la historicidad de Jesús. El "Jesús real" se puede identificar en el "Jesús histórico", pero el "Jesús histórico" no es el "Jesús real" (no son idénticos). La cristofanía no es sólo una cristología que intenta interpretar la historia de Jesús de Nazaret. Ante todo pretende acoger el misterio de Cristo y acercarse a él sin caer en la tentación de proponer un paradigma universal.

En la perspectiva de Panikkar, las otras tradiciones religiosas ya no son tratadas como adversarias del cristianismo, sino reconocidas en su propia autocomprensión. Ello permite no sólo conocerlas mejor, sino también penetrar más profundamente dentro del misterio mismo de Cristo. En este sentido el autor recuerda que se ha malinterpretado su anterior obra, *El Cristo desconocido del hinduismo* (Orbis 1981; trad. esp. Grupo Libro 1988), como si se tratase del Cristo conocido por los cristianos y que está también presente en el hinduismo aunque los hindúes no lo reconozcan. Es precisamente al revés. Ese "Cristo desconocido" es todavía mucho más ignorado por los cristianos, "y los hindúes no tienen necesidad de llamarlo con ese nombre griego" (p. 191).

Este libro completa y precisa mejor la orientación "hacia una cristofanía ecuménica" del primer ensayo sobre Jesucristo de R. Panikkar. Es una obra importante porque condensa con clarividencia toda la problemática que, sin duda, está ya ocupando el centro del debate cristológico actual y que va a marcar decisivamente la reflexión de las próximas décadas.

La excelente presentación del libro no desmerece por haber colocado las notas al final. Pero el pie de página siempre es más cómodo para el lector. En atención a los destinatarios del libro, además de la bibliografía y de un índice de autores, como es habitual en las publicaciones de este autor, se ofrece también un breve vocabulario de los términos técnicos empleados.- R. SALA

ANDRADE, B., *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerygmática* (=Agape 21), Secretariado Trinitario, Salamanca 1999, 22 x 13, 556 pp.

Es la versión castellana de un voluminoso estudio presentado como tesis doctoral en teología sistemática y publicado originalmente en alemán (Peter Lang, Frankfurt a. M. 1998). Su autora es docente desde 1982 en la Universidad Iberoamericana de México D.F. El tema del ensayo, como sugiere el subtítulo, es el anuncio cristiano de la Trinidad. Se desarrolla en 7 partes.

La primera parte es introductoria y le sirve a la autora para perfilar la problemática a tratar y exponer su método de trabajo. Como punto de partida se aborda la cuestión del lenguaje sobre Dios y del planteamiento ontoteológico de la teología trinitaria clásica, para justificar "el paso de la ontología de la sustancia a una ontología relacional" (p. 73). Segui-

damente se presenta la clave hermenéutica de la investigación que consiste en hacer una relectura de la Escritura y de la tradición teológico-trinitaria en función de la experiencia de fe, el hacer de Dios en la historia de la salvación y misterio de Dios.

La segunda parte, de carácter antropológico, pone en relación la experiencia de fe con la noción de persona como “búsqueda de sí misma en el encuentro”. Las partes tercera y cuarta, en torno a la Escritura, están concentradas, respectivamente, en el estudio del NT: en particular de la Pascua como revelación trinitaria (“el Dios de Jesús”) y del AT: la Alianza (“La experiencia de Dios de Israel”). Las partes quinta y sexta seleccionan en dos grupos a “los grandes representantes de la ontología trinitaria”: “Trinidad y unidad” (Los Capadocios, Agustín y León Magno) y “Trinidad y comunión” (Ricardo de S. Víctor y el Concilio Vaticano II). La última parte es conclusiva.

Es de alabar este intento de Andrade por contribuir a que el Dios Trino deje de ser para la mayoría de los cristianos un “teorema celeste” (K. Rahner) o un “acertijo intelectual” sobre un “Señor todopoderoso en eterno silencio” (A. Turrado). Por eso, hay que valorar muy positivamente la intuición de fondo del libro: es preciso que todo discurso trinitario sobre “Dios” parta de la experiencia de fe y evoque “su presencia eficaz *en medio de nosotros*” (p.16). Sin embargo, los resultados son menos satisfactorios de lo esperado. La relectura de la tradición es demasiado ambiciosa y la división bipolar de los autores escogidos excesivamente simplista. Un ejemplo significativo es la separación entre Agustín y Ricardo de S. Víctor. Es verdad que la autora no ignora el influjo agustiniano en el victorino y que pretende subrayar la diferencia de sus planteamientos trinitarios. Pero es totalmente inexacto reconocer esa influencia en el *De Trinitate* “en el mero hecho de que también Ricardo empiece con la esencia divina (libros I y II)” (p. 404). El punto de partida de la reflexión trinitaria de Agustín es siempre la confesión de fe, como curiosamente ha afirmado ya acertadamente la propia autora en precedencia (p. 361). Por otra parte, la autora parece olvidar que la “teoría del amor” de Ricardo de S. Víctor tiene una de sus fuentes de inspiración y supone un evidente desarrollo de la analogía agustiniana del amor (cf. *De Trin* VIII, 10, 14).

De forma innecesaria, el repertorio bibliográfico está extrañamente estructurado en cuatro secciones (“bibliografía antropológica”, “bibliografía bíblica”, “bibliografía patrística” y “teología trinitaria”). En las dos últimas secciones se echan de menos algunos títulos importantes como por ejemplo, entre otros, las monografías de B. Studer y J.M<sup>a</sup> Rovira, publicadas también por el Secretariado Trinitario (Koinonía 31 y Agape 2).- R. SALA.

BUJO, B., *African Theology in its Social Context*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1999, 21 x 14, 128 pp.

En la teología africana actual conviven dos tendencias. La teología de la “inculturación”, de carácter apologético, que a partir de una precomprensión elaborada en categorías de pensamiento occidentales, trata de encarnar el mensaje cristiano en las culturas africanas. Y la teología crítica de las llamadas “iglesias independientes”, de carácter carismático, para las que el contexto socio-cultural africano es el referente decisivo. Dentro de este segundo grupo, bastante heterogéneo, cabe distinguir, a su vez, la “teología negra” sudafricana y la “teología de la liberación” post-colonial. Ambas corrientes se distinguen por las diferentes situaciones de las que provienen. La teología sudafricana es heredera de la teología negra de los Estados Unidos; mientras la teología post-colonial se inspira en la teología de la liberación latinoamericana. Según Bujo, falta un modelo original enraizado en la propia cultura y religiosidad africana.

Este libro fue publicado por primera vez en alemán (Patmos Verl. 1986). Esta es una segunda edición revisada de la versión inglesa de 1992. Contiene una presentación general de la teología africana que sugiere los temas básicos susceptibles de ser estudiados más detalladamente. Consta de dos partes. A partir de un análisis de la sociedad africana durante el período precolonial y colonial, ofrece pistas para construir una cristología y una ecle-siología propiamente africanas sobre el modelo de la "tradición de los Antepasados".

El autor, el teólogo congoleño B. Bujo, es un especialista sobre todo en temas de ética y cristología. Es uno de los teólogos africanos más renombrados y prolíficos. Desde 1989 es docente de la Universidad de Friburgo (Suiza) y actualmente es también vicepresidente de la Comisión Teológica de la Conferencia Episcopal Suiza y miembro de la Comisión Nacional Suiza de Justicia y Paz. -R. SALA

SEMENT DE FRUTOS, J.A., *Ellacuría y los derechos humanos* (=Palimpsesto 1), DDB, Bilbao 1998, 23 x 15,5, 216 pp.

La editorial DDB inaugura con este libro una nueva colección de publicaciones que quieren invitar a "recuperar la memoria de las cosas olvidadas, a luchar contra las ortodoxias culturales e ideológicas... y a liberar la memoria subversiva [sic], la memoria sufriente, la memoria que libera". En esta línea se mueve esta investigación que tiene como tema el pensamiento filosófico ellacuriano sobre los derechos humanos. El autor es profesor de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad Hispalense (Sevilla).

La exposición se articula en cuatro capítulos. El primero es una aproximación biográfica a la figura y la obra de I. Ellacuría. El segundo contiene la presentación del planteamiento teórico de los derechos humanos tal como lo recogen sus escritos. El tercero hace un recorrido por su pensamiento para situar su comprensión de los derechos humanos en el conjunto de su proyecto filosófico. Finalmente se expone la metodología que Ellacuría propone para el examen crítico de los derechos humanos no sólo en sus fundamentos, sino sobre todo en su realidad y realización histórica. Entre las fuentes consultadas para este estudio se encuentran cinco trabajos inéditos de Ellacuría, directamente relacionados con la temática de los derechos humanos.

Para I. Ellacuría los derechos humanos representan la propia "clave biointelectual" (p. 12). Como recordaba recientemente R. Aguirre, conmemorando el décimo aniversario de su asesinato junto a sus compañeros de la UCA, "vidas como éstas, y pese a tantos pesares, nos reconcilian con nuestra inalienable condición humana" (*El Correo*, 16 de Noviembre de 1999, p. 34).- R. SALA

ELLACURIA, I., *Fe y Justicia*, Estudio introductorio de J. Sobrino (=Palimpsesto 4), DDB, Bilbao 1999, 23 x 15,5, 232 pp.

El libro está compuesto por dos trabajos. El primero es una reflexión de J. Sobrino titulada "Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano" ya publicada en la obra colectiva *Ignacio Ellacuría, el hombre, el pensador y el cristiano*, ed. EGA, Bilbao 1994. El perfil personal y la fe de Ellacuría son presentados por alguien que lo conocía bien pues convivió con él durante 16 años (1974-1989). Además, esta semblanza es muy oportuna para introducir la temática del segundo estudio.

Se trata de un artículo titulado "Fe y justicia" publicado por primera vez por la revista mexicana *Christus* (1977) y reeditado posteriormente en I. Ellacuría-A. Zenteno-A.

Arrollo, *Fe, justicia y opción por los oprimidos*, ed. DDB, Bilbao 1980. La exposición tiene tres partes y está subdividida en 5 breves capítulos. La primera parte sienta los presupuestos hermeneúticos de una adecuada relación entre fe y justicia que supere todo planteamiento dualista. La segunda analiza el tema desde el punto de vista bíblico. Y en la tercera se propone la "contemplación en la acción de la justicia" como fórmula de una praxis y de una espiritualidad que evidencia la unidad inseparable de ambos términos. Al texto original se le han incorporado algunas notas aclaratorias y unos epígrafes para facilitar la lectura. También se han añadido dos índices (bíblico y analítico).- R. SALA

KINNAMON, M. - COPE, B., (ed.), *The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Tests and Voice*, WWC Publications, Geneve 1997, (B. Eerdmans Publ., Cambridge), 24 x 16, 548 pp.

El presente volumen, editado bajo el patrocinio del Consejo Mundial de las Iglesias, es una especie de *Enchiridion* ecuménico muy práctico, redactado con la sencillez y claridad propias del mundo de la cultura inglesa. Incluye los principales textos producidos por asambleas, conferencias y grupos de estudios del Consejo Mundial, y abarca las tres áreas principales de las preocupaciones históricas dentro del ecumenismo moderno: Fe e Institución, Vida y trabajo, y Misión y evangelización. Está pensado como instrumento de trabajo ecuménico en los seminarios y en las Facultades de Teología. Juntamente con los grandes textos de las máximas instancias ecuménicas, el volumen incluye asimismo documentos emanados de diversas regiones del mundo y de algunos grupos de reflexión ecuménica. Los autores, M. Kinnamon y B. E. Cope, están muy comprometidos en las actividades ecuménicas en Kentucky (USA).

Especial mención merece la Introducción general (1-77), en su intento de ofrecer resumidamente una visión ecuménica general en torno a la integración en la Unidad, Servicio, Evangelización y Renovación eclesial. Para ello, recoge los textos más llamativos desde 1910. La finalidad de la obra es eminentemente práctica: ofrecer contenido histórico y teológico para los diversos cursos académicos de ecumenismo, a la vez que presentar documentación suficiente para el trabajo en las conferencias o para el ministerio ecuménico. Junto a los textos emanados de las grandes Conferencias o de las diversas reuniones del Consejo Ecuménico, el libro recoge así mismo multitud de aportaciones de grupos regionales o de grupos particulares de diálogo: Grupo de Dombes, comunidad de Taizé, Congreso Internacional de Evangelización Mundial, Conferencia Mundial sobre la Paz; algunos documentos de Iglesias particulares o de familias confesionales mundiales (Concilio Vaticano II de los Católicos, y "Racismo en Sudáfrica" de la Alianza Mundial de Iglesias reformadas).

La obra se divide en 10 capítulos, íntimamente relacionados entre sí. Algunos documentos aducidos en un capítulo puede servir también para otros, como indican los mismos editores. Temas como: definición común de Iglesia, Iglesia renovada y reconciliada, solidaridad eclesial ante los problemas del mundo, testimonio común en el mundo, diálogo con otras religiones no cristianas, estudio de los diversos concilios o sínodos de las iglesias (naturaleza y finalidad), oración y bendición para la conversión interior, etc.

En resumen: el libro quiere ser un instrumento para el estudio y para la enseñanza, así como un nuevo servicio al nuevo mundo que está surgiendo; un mundo en que aparecen nuevas divisiones en la Iglesia (entre el Norte y el Sur, entre liberales y conservadores) y nuevas fragmentaciones sociales en varias áreas del cosmos. Hace falta que los estudiosos

levanten el ánimo y que las generaciones jóvenes tenga una visión de plenitud que es a la vez regalo y llamada de Dios.- A. GARRIDO SANZ.

MUNUNGURI, M., *The Closeness of the God of Our Ancestors- an African approach to the incarnation*, Paulines Publications Africa, 1998, Nairobi, 21 x 14, 111 pp.

True to its character as dissertation, *The Closeness of the God of Our Ancestors* is the result of a long and fruitful investigation. Maintaining a simple and clear structure the author analyses two concrete themes in the book. In a first instance the nature and elements of the african conception of God is explored. The result is the knowledge of the fundamental african believe that God is Life or Life- Giver. From this basic conception the author moves to understand the incarnation in african anthro-po-cosmic terms. Thus Christ is explained as the Proto-ancestor or Elder, Initiator, etc. This part of the book that treat the incarnation is really a true christology in african context. The merit of the author is the emphasis he makes over some ideas (for example, proto-ancestor, the Church understood in the same way as a big african family, etc.) even though they are not original to him. The book can be considered as a humble step in the long way of inculturation of the Christian Theology in Africa. And the author has taken the risk of this valuable endeavour. As a conclusion we can say that this is the task that has to be taken over every theologian, not only in Africa but also in Asia, America or wherever there lacks inculturation of Christ and His Church. - A. PALLIPARAMBIL

ESTRADE, MIQUEL, *Shalom Miriam. Apuntes sobre la más mujer de las mujeres*, Narcea, Madrid 1999, 13,5 x 21, 172 pp.

La presente obra tiene su origen en una ponencia presentada en octubre de 1993, en el Encuentro Mariológico Ecuménico de Reus. Allí el autor (que acaba de morir recientemente), presentó lo que él consideraba “una simple meditación, independiente de la dogmática de las diferentes confesiones cristianas, sin prejuicio, sin embargo, de las posiciones dogmáticas”.

Miquel Estradé, monje benedictino de Montserrat, se nos muestra por un lado como un gran creyente. Su reflexión meditativa está lejos tanto de la exaltación como de la banalidad. La base de donde parte es la Sagrada Escritura, enriquecida con los mejores testimonios de la tradición patrística (S. Ignacio de Antioquía, S. Agustín,...) de la que el autor es un buen conocedor. Al mismo tiempo (con una humildad y honestidad intelectual extraordinarias), cita también numerosos autores modernos, demostrando estar perfectamente al corriente de las nuevas orientaciones mariológicas.

Es una reflexión creyente, profunda y amorosa sobre María, Madre de Jesús y madre nuestra, “la más mujer de todas las mujeres”, la más madre de todas las madres, la que más ha escuchado la palabra de Dios y más ha hecho su voluntad.

Obra densa en contenidos, pero de fácil comprensión, en la que las verdades fundamentales de la mariología se nos presentan con una profunda dimensión espiritual de gran utilidad para nuestra vida práctica de creyentes.

Concluye presentando una “perla de la liturgia bizantina”, el llamado Himno Akathistos, del S. IV.

Merece la pena su lectura, no solo por su densidad teológica, sino también por su riqueza espiritual, que brota de una fe vivida. -B. SIERRA DE LA CALLE.

RATZINGER, J., *Un canto nuevo para el Señor. La fe en Jesucristo y la liturgia hoy*, Sígueme, Salamanca 1999, 13,5 x 21, 210 pp.

Aquí se reúnen varias reflexiones realizadas por Joseph Ratzinger en diversas ocasiones, entre 1975 y 1994. El hilo conductor de todas ellas son las reflexiones cristológicas y litúrgicas.

La primera parte la forman tres estudios sobre la fe en Jesucristo y la esperanza de los cristianos fundada en ella. Este punto de partida es considerado por el autor como necesario para situar las cuestiones litúrgicas en la perspectiva justa.

En la segunda parte las reflexiones sobre la liturgia y la música eclesial se convirtieron, por lógica natural, en estudios sobre la esencia de la liturgia cristiana. Tales estudios, junto con un trabajo sobre el domingo cristiano y una conferencia sobre el significado de la casa de Dios para la liturgia, constituyen la parte principal de este libro que, desde diversos enfoques, permite contemplar los elementos esenciales de una teología del culto divino.

En la última sección se ha añadido un diálogo sobre la penitencia cristiana y una conferencia sobre el camino para el servicio sacerdotal.

Todos los trabajos han sido reelaborados por el autor antes de incluirlos en la presente obra para darles una unidad, dentro de lo posible.

Personalmente prefiero las obras "unitarias" (es decir que han nacido como un "todo" desde el principio), más que las que son fruto de varias colaboraciones puntuales, como en este caso. Pero, cualquiera que conozca la trayectoria del J. Ratzinger, sabe que es un autor de "peso" y que sus escritos tienen siempre un denso contenido teológico y un alto nivel intelectual. En cierto modo se puede decir que cualquier obra suya goza de "una garantía de autor" que es incuestionable.

Creo que la obra cumple perfectamente su finalidad de ser "una ayuda a la fe" y servir para su realización en la liturgia y en la vida. Tanto la obra en su conjunto, como cada uno de sus capítulos son "iluminantes". -B. SIERRA DE LA CALLE.

GALVÃO, H. N., dir., *Em nome de Deus Pai* (Fundamenta 19), ed. Didaskalia, Lisboa 1999, 24 x 16, 334 pp.

Este libro es el fruto de un seminario interdisciplinar, coordinado por H. N. Galvão entre los profesores de las facultades de Teología y de Ciencias Humanas de la Universidad Católica Portuguesa. Respondiendo al título de la obra, se trata de una recopilación de 11 trabajos que aproximan desde la historia, la cultura y la revelación cristiana a la simbología y al lenguaje sobre Dios.

Los profesores C. Silva, J. Teixeira y C. Reimão presentan una reflexión crítica del tema a partir de presupuestos filosóficos y gnoseológicos específicos: desde el psicoanálisis, pasando por el nominalismo hasta el racionalismo cartesiano. Se podría incluir también en este grupo el ensayo sobre Zubiri de A. Teixeira. El enfoque de los estudios restantes sobre "Dios Padre" proviene de diversas disciplinas teológicas: bíblica (A. Vaz y J. Carreira das Neves), fundamental (J. Coutinho y J. Duque), espiritual (M.M. Carvalho) y moral (M. Linda). En la última contribución J.C. Carvalho propone el sentido del Jubileo como "icono de la salvación de Dios" en base a una lectura actualizada del texto de Lv 25.- R. SALA

BONHOEFFER, D., *Berlin 1932-1933*, Chr. Kaiser, Güterloh 1997, 21 x 14, 630 pp.

Presentamos aquí el tomo XII de esta ingente obra editorial de y sobre Bonhoeffer. Son 16 volúmenes programados. Los dos anteriores recogían la actividad pastoral, ecuménica y académica llevada a cabo en Barcelona, América y Berlín. Este volumen se centra en el devenir exhaustivo del autor desde los primeros días de noviembre de 1932 hasta la mitad de octubre de 1933. Los editores recoge con mimo y exactitud las cartas mandadas y recibidas, documentos diversos, los textos de las actividades universitarias de los dos semestres de ese curso, algunas homilias cargadas de resonancias históricas muy concretas, así como intervenciones públicas en este tiempo de crisis histórico-religiosa para la Iglesia Luterana.

Se trata de un año crítico tanto en la vida de Bonhoeffer como en la vida de la República alemana. Comienza el primer semestre académico (noviembre 1932) EN LA normalidad formal de la República de Weimar y concluye el segundo semestre (octubre 1933) con su marcha a Inglaterra y su nueva misión eclesial. Consecuencia de la toma del poder político, por parte del Nacional Socialismo de Hitler. Aún viviendo con una "inseguridad profunda", B. Mantiene firme en ese año su compromiso eclesial de manera pública y colabora en lo que después se llamaría la "*Bekennende Kirche*". De sobra es conocido su actuar político contra el régimen hitleriano. Pero es curioso, cuando muchos luteranos no se daban cuenta de la amenaza que significaba el Nacional Socialismo, B. Intuye enseguida su profunda raíz demoniaca y ya en este año lo manifiesta de manera solemne y sin ambages. Esta postura de compromiso humano-evangélico viene a ser consecuencia de su profunda convicción teológica manifestada ya en su tesis doctoral de 1927 *Sanctorum Communio*: vincular la Iglesia querida por Idos a la Iglesia inserta en la historia de los hombres, asociando la utopía del Reino de Dios con la realidad temporal del momento.

Entre la producción literaria de este año hay que resaltar al menos los siguientes trabajos: *Der Führer und der Einzelne in der jungern Generation* (242-260), y *Die Kirche vor der Judenfrage*; sin olvidar los apuntes de las clases dadas en ese año sobre Antropología teológica y *Christologie* (279-349). Hay que alabar el gigantesco esfuerzo de los editores por recoger y recomponer muchos de los textos y cartas de este año crítico en la vida de B. Y de la Iglesia alemana, aportando texto nuevos y curiosas novedades a las obras completas del mártir luterano. -A. GARRIDO SANZ.

SAN BERNARDO, *En la escuela del amor*. Edición preparada por Mariano Ballano, BAC, Madrid, 1999, 13,5 x 20,5, 224 pp.

San Bernardo, el Doctor Melíflujo, como se le llama entre los Doctores de la Iglesia, el último Padre de la Iglesia, según algunos, uno de los hombres más influyentes de su tiempo en Europa, consejero y mentor de papas, obispos y príncipes, aunque no iniciador de la reforma cisterciense, sí promotor extraordinario de la misma, hasta el extremo que se le considera como fundador, es un teólogo, es un poeta y es, sobre todo, un santo. Un santo que posee una experiencia de Dios sublime. Bernardo es un místico en el más puro significado del término. "Bernardo es, sobre todo, un hombre de Dios. Con las miserias y grandezas de cualquier hombre, y entregado y poseído por Dios, vive el misterio de Jesús en la Iglesia. Por eso el mensaje de este enamorado de Cristo y de la Iglesia es universal, válido para todos los tiempos y personas que se acercan con sinceridad y perseverancia a sus escritos" (Prólogo, XIV).



Si extraordinaria es la persona del autor, extraordinario es el tema que trata. El amor, lógicamente, dada la personalidad religiosa del autor, el amor a Dios, sin olvidar su necesaria derivación al amor humano, es un tema universal. Un tema universal en el tiempo, en el espacio y en las personas. De ahí que el tema interesa a todos, incluso a las personas que puedan tener una configuración un tanto agnóstica. Interesa, de forma especial, al cristiano, pues aquí se nos habla del amor cristiano. “El lema de esta escuela, (se refiere a la escuela del Císter), es la breve frase de san Juan: <Dios es amor>, que tenía un valor incalculable para los autores cistercienses. Si Dios es amor y lo que se intenta únicamente en la vida monástica es buscar a Dios hasta encontrarle y unirse a él, la escuela cisterciense será ante todo una escuela de amor a Dios. Esto es, de la caridad. El monasterio intentará ser una escuela de amor” (Prólogo, XV).

No me queda ya otra tarea que recomendar efusivamente la lectura de esta obra maestra de la literatura cristiana y hacerlo de forma universal. Su lectura y, sobre todo, su meditación es un instrumento fabuloso para encender el corazón en el amor a Dios y en el amor a los hermanos. -B. DOMÍNGUEZ

MORALEDA, D., *Influjo apocalíptico. En los orígenes y comprensión de la vida religiosa. Monografías*. Publicaciones claretianas. Madrid, 1999, 15,5 x 22,5, 593 pp.

Se trata de una Monografía, cuyo título es ya de suyo significativo. Por tratarse de una Monografía, el autor se ha permitido acompañar a la obra de un aparato crítico de gran volumen.

La tesis, defendida en la obra, está perfectamente expresada en el título: se trata del influjo que la Apocalíptica ha tenido en ese fenómeno eclesial que llamamos vida religiosa. La Apocalíptica es un estilo de teología muy concreto. Se puede calificar de teología de crisis. Ante la incapacidad del hombre por construir un mundo mejor, no queda otra alternativa que pensar en una intervención divina, que pasándolo todo por el fuego, crea unos cielos nuevos y una tierra nueva. La consecuencia más directa de este estilo de teología es el siguiente: no vale la pena perder el tiempo en mejorar el mundo. Huyamos al desierto y hagamos del desprecio del mundo y de la huida del mundo el soporte de una espiritualidad escapista. No interesa preocuparse por algo que pasa y pasa vertiginosamente. Un poco lo de Pablo: “Porque la apariencia de este mundo pasa” (1 Cor 7,31). Pablo en aquel entonces estaba convencido que la segunda venida de Cristo se iba a producir de la noche a la mañana y ello le lleva a dar una serie de consejos que hoy resultan extraños.

No hay que dudar que ese estilo de teología ha tenido gran influencia tanto en el nacimiento, como en la configuración de la vida religiosa. Y ahora surge una pregunta insoslayable: ¿Sigue siendo positivo hurgar en la apocalíptica como elemento renovador de la vida religiosa? El autor de esta Monografía apuesta por esta alternativa, siempre y cuando no se la desgaje de su otra alternativa que es la profética. Oigamos sus palabras: “Mi intento, desde un principio, fue el hacer una contribución positiva al proceso de renovación de la Vida Religiosa, desde la perspectiva teológica. Sentí que ella debía consistir en recuperar para la teología de la Vida Consagrada la dimensión apocalíptica, como uno de los elementos básicos, aunque no exclusivos, para su comprensión” (pág. 473)

Se trata de una de las conclusiones a las que llega su autor, tras un estudio amplio del tema. Personalmente creo que las cosas son más complicadas. Y hago esta observación con todo respeto. La teología apocalíptica es una teología de crisis y está cargada de condicionantes negativos muy fuertes. Lo que constituye un peligro para seguir con pertinaz fidelidad en el clásico pesimismo que acompaña al cristianismo. Para evitarlo, es preciso resaltar

el carácter profético de la vida religiosa que es mucho más positivo en sí mismo y tiene recursos teológicos más firmes para renovar la vida religiosa. Si a la teología apocalíptica se le insufla ese aire fresco que viene de la teología profética puede convertirse en instrumento de renovación. De lo contrario, será un instrumento triston de una realidad gozosa.

-B. DOMÍNGUEZ

ALVAREZ BOLADO, A., *Teología Política desde España. Del Nacional-Catolicismo y otros ensayos*, Desclée, Bilbao 1999, 14 x 23, 472 pp..

La teología política no es otra cosa que la experiencia consciente y crítica de las posiciones sociales que, acriticamente, han prevalecido, a veces, en la Iglesia y que por tanto exigen una nueva toma de conciencia para saber cómo se incultura el Evangelio en el mundo actual. Se trata, por tanto, de una dimensión básica de la teología fundamental. Después del Concilio autores, ahora ya clásicos, como Metz o Moltmann, encarnaron esta nueva conciencia frente a la más mortecina rutina eclesial tradicional. El autor, discípulo de Rahner, fundador del Instituto Fe y Secularidad, partícipe en los diálogos cristiano marxistas, ha asistido en España, con su generación, al surgir de la teología política y ha protagonizado también su nacimiento. El profesor Alvarez Bolado, aplicó su reflexión primero al nacional-catolicismo y al neogalicismo del régimen anterior. Y en la transición democrática elaboró al realidad de la secularización y la creación de una nueva mística capaz de dar respuesta a nuestro mundo con el nuevo valor político del amor cristiano. Sólo así será posible aportar a nuestra sociedad una nueva calidad de vida desde el impulso cristiano.

D.-NATAL

VV. AA. *El Vaticano contra Dios. Vía Col Vento In Vaticano*, ediciones B, Barcelona 1999, 15 x 22,5, 350 pp.

El título en castellano es grandemente sorpresivo. Parece insinuar que el Vaticano, cumbre institucional y baluarte de la ortodoxia de la iglesia católica, celoso guardián de los derechos del Dios cristiano, se halla en contra de ese mismo Dios. Para quitar de en medio tal impresión, me ha parecido necesario añadir el título original italiano, que en castellano puede sonar así: "*Fuera el Vaticano o rechazo al Vaticano*". Su contenido es mucho menos fuerte, puesto que lo que se intenta en el libro es el rechazo de todo ese mundo subterráneo vaticano por el que se mueven personas y modos de actuación en abierta oposición al evangelio. El libro es, para decirlo de una forma plástica, una crítica sin paliativos de los caminos que se siguen para hacer lo que los italianos llaman *La carriera*. En el libro también se recogen algunos de esos pactos que eclesiásticos de altos puestos vaticanos tienen con políticos, policía, masonería, etc.

Recordado todo esto, ¿qué se puede decir del libro? El libro es fruto de unos quince religiosos, no todos italianos. Los nombres de los autores no son desconocidos. La temática que se aborda en el libro no se centra sólo en husmear en esos fondos bajos del quehacer vaticano. Los autores intentan insistir en la necesidad que tiene la iglesia de una auténtica reforma. Reforma, por lo demás, reconocida y auspiciada por el concilio Vaticano II, pero que los autores ven todavía muy lejana. Y una de las manifestaciones de tal ausencia se halla en la cantidad de cosas incorrectas que tejen parte de la vida vaticana. La iglesia, que aparece tras todo ese mundo negro, está muy lejos de responder a las exigencias evangélicas.

En el tema los autores muestran buenas intenciones. Pero, a la hora de ofrecer caminos para llevar a cabo dicha reforma, me parece que optan por un camino un tanto tradicional. En el libro se halla presente una cierta postura negativa hacia la necesidad de que la iglesia se abra más al mundo, que su liturgia sea más dinámica y sus contenidos doctrinales se purifiquen a través del filtro de la cultura moderna. Si no interpreto mal el contenido doctrinal del libro, los autores quieren una iglesia más cerrada y menos flexible. Un caso típico de este modo de pensar es el que mira al Ministerio. Son en el tema un tanto Cristonomistas, como si Cristo hubiera dado una forma institucional acabada a su iglesia.

El libro tiene cosas muy interesantes. Los autores manifiestan un gran amor a la iglesia. Ofrecen salidas muy actuales a temas que hoy son espinosos, pero que hay que plantear sin tapujos. En el tema del celibato son partidarios de que sea opcional. Y en ello les asiste toda la razón. Otra idea digna de tenerse en cuenta es la necesidad de crear una especie de sindicato que defienda los derechos de los presbíteros y de los religiosos. Es claro que los altos dirigentes eclesíásticos de nuestro tiempo hablan por activa y por pasiva de los derechos del hombre y critican a aquellos estados que no respetan tales derechos, pero simultáneamente ellos actúan sin tener en cuenta tales derechos. En la iglesia católica no existe un organismo que sirva de contrapeso a una autoridad que se cree poseedora de la verdad y que juzga, sin que el juzgado tenga ninguna posibilidad de defenderse, por sí y ante sí. En este tema estoy en total acuerdo con lo que dicen los autores del libro. Finalmente, otra de las buenas intuiciones de los autores es la petición de una escuela para la formación de obispos. El método de elección de obispos actual no convence a nadie. Y, si se tiene en cuenta la importancia clave de este Ministerio en la iglesia, nada tiene de extraño que se pida una preparación inmediata.

Finalmente, se trata de un libro que, con sus más y sus menos, se puede y se debe leer. Al hacerlo, aconsejo que se haga con una buena dosis de crítica.- B. DOMÍNGUEZ.

GISEL, P., *La théologie face aux sciences religieuses. Differences et interactions*, Labor et Fides, Genève 1999, 14' 5 x 22, 299 pp

De hace unos años a esta parte han ido surgiendo en el mundo científico de lo religioso síntomas de una crisis de identidad en el ámbito religioso, que ha hecho que la teología haya tenido que replantear muchos de sus presupuestos en el quehacer científico de su campo. No otra cosa significa el gran boom religioso del budismo en Occidente, el redescubrimiento de la mística al contacto con las religiones orientales, la atracción en la actualidad por las religiones no monoteístas, el proliferar por doquier de todo tipo de sectas, todo ello como cuestionando la identidad de la cultura de occidente, junto con la crisis de la modernidad. A ello se puede unir también el resurgir del mundo de las ciencias sobre lo religioso a partir de la antropología cultural, la historia de las religiones, la fenomenología de la religión, la psicología y sociología de la religión y la filosofía de la religión entre otras. Ante esta realidad los interrogantes no se dejaron esperar en torno a la relación de complementariedad o de diferencia entre estas ciencias y la teología, su situación de prevalencia o su antagonismo. El autor afronta esta realidad con una categoría a la que nos tiene acostumbrados Gisel en otros trabajos suyos y orienta su investigación teniendo en cuenta tres planos que llevan a colocar el tema en sus justas soluciones: La mística, la relación cristianismo-modernidad, la cuestión del horizonte universal en la comprensión de los religiosos. Es consciente el autor que la teología desde estos supuestos y ante estas realidades debe cambiar de paradigma y replantear sus métodos reflexivos. Un estudio que nos debe servir de introducción y apertura de horizonte en todo el proceso actual del diálogo intercultural e

interreligioso con lo que supone de revitalización del quehacer teológico en el diálogo con las otras ciencias, especialmente las ciencias de la religión.- C. MORÁN

AA.VV., *Le religioni come esperienza e attesa della salvezza. Atti della XXXV sessione di formazione ecumenica*, Ancora, Milan 1999, 14' 5 x 21, 215 pp.

Se recogen en esta obra los estudios presentados en la 35 sesión de formación ecuménica realizada en La Mendola, los días del 25 de julio al 1 de agosto de 1998, bajo la guía del Secretariado de Actividades Ecuménicas. En la presentación de esta sesión se toma como horizonte de la reflexión *El ecumenismo frente al diálogo interreligioso*, conscientes sus promotores de la nueva fase en que se encuentra en la actualidad el movimiento ecuménico cristiano. Como indica el prof. Molari en la presentación de esta sesión "cuando cristianos de diversas denominaciones desarrollan juntos un diálogo con creyentes de otras religiones, ponen las bases para una forma de unidad más profunda entre ellos". Esta será la fórmula de fondo de todos los planteamientos doctrinales que se presentan en los estudios y diálogos habidos en esta sesión de formación ecuménica. En la presentación de las ponencias en las que participan creyentes cristianos de diferentes confesiones y creyentes de otras confesiones no cristianas, junto al telón de fondo indicado, prevalece el carácter experiencial, junto al laical, en el estudio del tema de la salvación como experiencia y espera de la misma. Con estos presupuestos las conclusiones a las que llegan los autores están cargadas de novedad en los planteamientos del ecumenismo, unido al diálogo interreligioso, que será enriquecedor para todos, cristianos y no cristianos, por lo que va a tener de búsqueda conjunta y clarificación de los propios objetivos y contenidos de la posición religiosa de cada cual. Bienvenidos sean estos esfuerzos en el diálogo ecuménico e interreligioso en un mundo cada vez más plural y a la vez preocupado por insistir más en lo que nos une que en lo que nos divide.- C. MORÁN

SÁNCHEZ RUBIO, D., *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, 15' 5 x 23, 311 pp.

Los estudiosos de los sistemas económicos, sociales y políticos de los diversos Estados han llegado al convencimiento de que todos ellos son de alguna forma imperfectos, especialmente en América latina, ya que todos ellos han producido de alguna manera la existencia real de víctimas, desigualdades sociales, instituciones sociales injustas etc. El autor del presente estudio analiza cómo a partir de los años sesenta se fueron creando teorías económicas, sociales y políticas que al mismo tiempo que detectaban las razones del por qué los diferentes sistemas creaban estas situaciones de marginación y pobreza fehaciente, intentaban dar razones y orientaciones para intentar superarlas dentro siempre de la constancia de la imperfección de las mismas. Entre estas teorías se han ido sucediendo la Filosofía de la Liberación, la Teología de la Liberación desde la perspectiva religiosa y teológica, viendo también las relaciones jurídicas en lo que se ha llamado el Derecho Alternativo. Quizás aunando todas ellas se pueda llegar a conseguir el que el pueblo mismo latinoamericano pueda llegar a encontrar la propia liberación, preocupándose de poder realizar su propio destino en libertad y justicia. Buen estudio del tema y en él encontrará el lector, preocupado de estos temas que tanta tinta han hecho derramar a través de las últimas décadas, las causas de la situaciones actuales de marginación y pobreza en que todavía hoy se hallan inmersos estos pueblos latinoamericanos y abrir caminos a posibles soluciones desde unas

bases serias tanto filosóficas como jurídicas y, en tantas circunstancias, teológicas. - C. MORÁN

ARANGUREN, J.,- BOROBA, J.J., -LLUCH, M., (ed.), *Fe y Razón, I Simposio internacional. Fe cristiana y Cultura contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1999, 16 x 25, 530 pp.

El Instituto de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra en colaboración con las Facultades de Teología y Filosofía y Letras de dicho Centro y con la presencia de ponentes de distintas latitudes, celebró durante los días 17 y 18 de mayo de 1999 este Congreso Internacional con motivo de la publicación de la encíclica del Papa Juan Pablo II *Fides et Ratio*. Se recogen en el volumen que presentamos las distintas ponencias y comunicaciones donde se hallan presentes diversidad de temas y preocupaciones, junto a aspectos teológicos y filosóficos, se tratan la pretensión del saber como tarea, aplicado todo ellos al tema de la fe y la razón en las ciencias particulares. La amplitud de la temática no resta calidad a las comunicaciones, teniendo como telón de fondo la preocupación por la unidad de saberes en el quehacer científico, intentando cambiar el modelo epistemológico heredado de la ilustración, con un pragmatismo y funcionalismo a ultranza, por el modelo antropológico, situando la fe y la razón como centro unificador de cualquier saber humano. La fidelidad al hombre exigirá fidelidad a todas sus dimensiones sin olvidar la dimensión religiosa. Esta es la preocupación presente en el documento pontificio desde una perspectiva integral e integradora. Saludamos encuentros de esta categoría, ya que de una forma u otra están todos ellos dedicados al proceso de evangelización de nuestro mundo, siguiendo la línea de encarnación de la fe en las culturas ambientes con lo que supone de fidelidad al hombre y fidelidad al mensaje de salvación. -C. MORÁN

ARANA, M<sup>a</sup>. J. (dir.), *Mujeres, Diálogo y Religiones*, DDB, Bilbao 1999, 14' 5 x 21.

El trabajo que presentamos se trata de un grupo de folletos, con un carácter de metodología interactiva y en la medida de lo posible grupal, donde varias autoras, especialistas en diferentes áreas teológicas, presentan los temas del ecumenismo y del diálogo interreligioso desde la perspectiva de la mujer en la reflexión teológica en la Iglesia. Junto a las nociones básicas de ecumenismo y del diálogo de las religiones se ofrecen reflexiones sobre temas ya concretos, donde se puede ver el alcance de la reflexión femenina en la preocupación por la búsqueda y encuentro de la unidad en la comunidad cristiana y del diálogo de las religiones. Dentro de la sencillez de la presentación de los temas, hay una categoría teológica y bíblica muy en consonancia con las implicaciones de la presencia de la mujer en el quehacer teológico y eclesial y las aportaciones nuevas que ello supone en el campo del diálogo de las diversas ciencias sobre lo religioso. Hay que reconocer sinceramente los cambios de perspectiva y de enriquecimiento teológico que está suponiendo en la Iglesia la perspectiva femenina en el análisis de los diversos temas presentes en la reflexión cristiana y religiosa. Bienvenidas una vez más obras de esta índole y agradecemos el que preocupaciones centrales en el hoy de la Iglesia se afronten desde las diferentes visiones del existir humano. -C. MORÁN

MOLTMANN, J., *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Kaiser, Gütersloh 1999, 16 x 23, 304 pp.

Se puede hacer una teología solo desde la cátedra o la teología fundamentalmente surge desde la experiencia de la fe vivida en comunidad y en contexto de Iglesia en el mundo? Moltmann centra su estudio de los fundamentos del quehacer teológico una vez más en esta obra, que quiere ser repensamiento crítico de los diferentes condicionamientos del ser y hacer teología. La fe se vive desde y en la historia como respuesta a la presencia histórica de Dios y ahí se necesita también el colocar el eje del quehacer de la teología. La vivencia de esta fe, unida al fundamento de una docta esperanza que se concreta en un amor inteligente recoge todo el marco del teólogo en situación eclesial. A estas reflexiones sobre los fundamentos une el autor el carácter hermenéutico de su hacer teológico, teniendo como tema central la lógica de la esperanza en una visión escatológica del ser cristiano en la historia y una interpretación trinitaria del texto inspirado. Desde esta implicación trinitario-cristológica pasa a analizar las diversas formas teológicas en la actualidad en conformidad con los contextos culturales, desde donde se reflexiona la experiencia de la fe: la teología negra, la teología de la liberación latinoamericana, una teología desde la vivencia del diálogo interreligioso, la teología feminista, teniendo todas ellas la praxis como criterio de la autenticidad de la fe y de la teología, reflexionada desde el Crucificado presente en los crucificados de este mundo en la esperanza de una resurrección liberadora desde una perspectiva integral. Y todo ello contemplado y vivido dentro del misterio trinitario, como principio y modelo de la posibilidad de vivir la unidad en la pluralidad en un contexto de existencia cristiana, proyectado en la praxis social. El autor como se puede ver nos da una explicación clarividente de su sistema teológico, ofrecido en orden a ir haciendo presente ese Reino de Dios que se acerca a la historia y que en ella se va haciendo cercano al hombre de todos los tiempos. -C. MORÁN

### Moral-Liturgia-Pastoral

VICO PEINADO, J., *Liberación sexual y ética cristiana* (=Magister 1), San Pablo, Madrid 1999, 13'5 x 21, 574

El autor escoge “*liberación*” porque le parece una categoría muy adecuada para desarrollar el potencial humano y evangélico del mensaje de Jesús, al mismo tiempo que sintoniza mejor con las aspiraciones de nuestra cultura, reivindicativa contra esclavitudes y represiones presentadas como humanas y cristianas.

La obra se divide en dos partes: Los 4 capítulos de la primera se dedican a la fundamentación mientras que los 8 restantes tratan problemas concretos. Se comienza reivindicando el carácter humano de la sexualidad (cap. 1º) para superar cualquier reduccionismo a fisiología, etología o a las ciencias positivas; cimentada en las fuentes ético-teológicas y abierta a la interdisciplinaridad y a la hermenéutica, la ética cristiana presenta una visión integral con un contenido humanizante y humanizador según el proyecto cristiano. El capítulo 2º, de marcado acento sociológico, nos sitúa en la comprensión actual de la sexualidad: el paso del tabú y la represión a la revolución sexual acaba por desembocar en la manipulación consumista y totalitaria, la superficialidad, el individualismo narcisista, la anarquía del capricho o la ambigüedad del deseo. De ahí la necesidad de encontrarle un sentido (3º) al don de la sexualidad (el “*pathos*”, lo dado) que lleva implícita la doble tarea (“*ethos*”) de

integrar la propia sexualidad (ámbito *intrapersonal*) y encontrarse con el otro (*interpersonal*). El proyecto bíblico de liberación sexual (4º) reconoce la sexualidad como un don divino capaz de revelar al Dios comunitario de la Alianza; la sexualidad en sus diferentes vivencias –matrimonio, familia, castidad...– no se absolutiza ni minusvalora, sino que se pone al servicio del Reino. En la etapa del noviazgo (5º) se comienza a proyectar el futuro en común y la sexualidad viene regulada por el crecimiento en la relación interpersonal; el lenguaje sexual –que no es el único lenguaje del amor– será auténtico y veraz en la medida en que exprese el grado correspondiente del amor. Cuando el amor es ya pleno, maduro, total y definitivo, ha llegado el momento del matrimonio como institución (6º), que no es suplencia de la carencia de amor sino la manifestación pública de su viveza y madurez. Se estudian también las uniones de hecho y el matrimonio meramente civil de los católicos. El matrimonio como comunidad de vida y amor (7º) encaja mejor en la comprensión antropológica-teológica-pastoral que en la jurídica-biológica. En el principio de la “paternidad responsable” (8º), se desarrollan las cuestiones conflictivas de la planificación familiar teniendo en cuenta al magisterio pontificio y otras alternativas. El amor conyugal es exclusivo –intimidad conyugal– pero no excluyente –cómodo egoísmo de dos– (9º); sin marginar los valores de la poligamia, la monogamia defiende mejor la igualdad y paridad de los cónyuges y concuerda mejor con el dinamismo del amor humano-cristiano. Este amor exige un compromiso fiel (10º), pero su fracaso es una realidad que impide soslayar las cuestiones del divorcio y la atención pastoral de los divorciados vueltos a casar. La homosexualidad y el autoerotismo (11-12), dos fenómenos humanos muy complejos tanto por sus raíces como por sus expresiones, exigen una profunda revisión ética-pastoral y menos prejuicios. En la homosexualidad –que no es equiparable a la heterosexualidad– es fundamental la distinción entre orientación y comportamiento; en casos realmente difíciles de quien no puede integrar su sexualidad en el celibato, es humanamente preferible la personalización de una relación estable a la promiscuidad descomprometida. Independientemente de los pros y los contras de su reconocimiento civil y eclesial, el contexto social debe ser más humano, humanizante y caritativo. En cuanto a la masturbación –no la única pero sí la más significativa expresión de autoerotismo– supone un repliegue sobre sí mismo de carácter regresivo y en sentido contrario al desarrollo normal de la sexualidad al faltarle la relación oblativa.

El material bibliográfico consultado es enorme, siendo patente en las abundantes y sugerentes citas y en el índice de autores. En este campo convendría revisar las citas de *DZ* –casi siempre corresponden a *DS*–, y las *o.c.* –no siempre aluden a la obra inmediata anterior–.

En todas sus páginas se palpa la cercanía pastoral y la práctica académica de José Vico Peinado, el cual, siendo fiel a una hermenéutica interdisciplinar, ha abordado todas las posibles fundamentaciones –antropológica, filosófica, bíblica-teológica, histórica, canónica...– para llegar al discernimiento ético final de la libertad y responsabilidad de unos sujetos puestos en la tensión entre sus posibilidades y los ideales a los que están llamados. Un trabajo excelente.–J. V. GONZÁLEZ OLEA

CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Moral conyugal y Sacramento de la Penitencia. Reflexiones sobre el Vademécum para los confesores* (=Libros Palabra 26), Palabra, Madrid 1999, 13'5 x 21'5, 282

Esta obra recoge el *Vademécum para los confesores sobre algunos temas de moral conyugal (12-II-1997)* y un conjunto de reflexiones sobre diversos aspectos del mismo. El Cardenal A. LÓPEZ TRUJILLO arranca de algunos textos neotestamentarios para reflexionar

sobre la penitencia como un sacramento en el que verdad y misericordia no están reñidas y donde el ministro ha de evitar cualquier relativismo e interpretación personal. A. MATTHEEUS, en lo que podemos considerar un minitratado sobre el matrimonio, nos presenta la vivencia matrimonial de la vocación universal a la santidad en el reconocimiento recíproco del hombre y de la mujer, convertidos en don el uno para el otro a la medida de Cristo y desde la propia masculinidad y feminidad. A. CHAPELLE, ante la realidad de los penitentes reincidentes en materia grave, nos recuerda la doctrina tradicional del pecado venial por falta de conocimiento o consentimiento –debida a la reincidencia de la costumbre, la monotonía de la concupiscencia...–, con la consiguiente limitación de la imputabilidad, la necesaria formación del juicio de conciencia y la confianza en la gracia divina. G. GRANDIS insiste en la imprescindible vinculación entre libertad-verdad-bien y en la doctrina tradicional sobre el respeto a la conciencia invenciblemente errónea, que no debe cerrar la puerta al reconocimiento de la verdad objetiva matrimonial. F. FERNÁNDEZ SÁNCHEZ distingue entre el penitente conocido y el “ocasional”, caso en el que la indagación para comunicar la verdad del Magisterio e invitarle a la santidad ha de ser prudente y respetuosa; de imprescindible ayuda sigue siendo la triple distinción entre integridad material, formal y completa. T. STYCZEN acepta la “fragilidad” de la persona humana, pero advirtiéndole que no se debe amoldar el ideal moral a la medida de la propia “debilidad” y menos ponerse “más allá del bien y del mal”. C. CAFFARRA contempla la especial particularidad de la cooperación al pecado por parte del cónyuge que voluntariamente hace infecundo el acto unitivo; lo fundamenta en la distinción entre cooperación formal y material –para evitar el rigorismo– y desarrolla unas aplicaciones prácticas. L. CICCONE se centra en la paternidad-maternidad responsables como colaboración con Dios en una procreación responsablemente generosa sin abandonar la tarea educativa, e insiste en que la doctrina sobre la maldad intrínseca de la contracepción es definitiva e irreformable. F. GIL HELLÍN muestra su aprecio por la vida conyugal como participación de los esposos en la llamada universal a la santidad y en el misterio esponsal y pascual de Cristo; las exigencias del amor no pueden ser trivializadas ni compatibilizadas con expresiones opuestas a la comunión esponsal. W. MAY expone el significado antropológico del acto conyugal como *comunión de personas* en la donación-recepción mutuas y en la revelación y conocimiento recíprocos; en su ausencia tendremos un adulterio con el propio cónyuge y un acto “anti-vida”; también el matrimonio cristiano anticipa la comunión escatológica. J. SUAUDEAU, con datos sociológicos y médicos, denuncia cómo la mentalidad contraceptiva acaba por desembocar en la abortista: el uso de la píldora y minipíldora ni es neutral –efectos abortivos, y no digamos la RU 486– ni ha logrado disminuir el número de abortos. R. BONETTI advierte del necesario intercambio pastoral entre el matrimonio y la reconciliación, con propuestas concretas de educación en la plenitud del amor y apertura a la vida e integrando los fracasos en la estrategia de la gradualidad y el apoyo penitencial. R. DI FELICE analiza diversos textos bíblicos, sobre todo neotestamentarios, en los que se puede ver la raíz de lo que la tradición va a entender por sacramento de la penitencia y su plasmación inicial en el rigorismo de la penitencia canónica.

La exposición es asequible y no hace falta ser un experto en la materia para comprenderla. Habría que cuidar más la corrección ortográfica o tipográfica –no escasean faltas del tipo de “porque” en vez de “por qué” y “como” por “cómo”, o un “conque” por “con que/con la que” (165)–, y lo mismo algunos términos o giros difíciles de digerir: “concur-rencia” (86, 105) –para nosotros no tiene la connotación italiana de competencia o rivalidad–, “postura que termina lo que termina humillando toda la esfera sexual” (144), “lenguaje nativo” (220) en vez de “natural”, “el dracma perdida” (269). No se comprende por qué en el texto unos párrafos no se traducen (16-17) y otros sí (228); tampoco es fácil com-



probar las citas del *Vademécum* (como muestra, varias en el artículo de Grandis y las de las pp. 121, 131 y 134).

El contenido se mueve dentro de la más estricta ortodoxia magisterial, integrando teoría (teología, antropología, ciencias sociales) y práctica sacramental-pastoral. Se percibe un sincero respeto a la conciencia y una constante llamada a la búsqueda de la verdad. La presentación de la conciencia inculpablemente errónea continúa en la tradición moral, aunque Styczen parece hallarse entre el probabiliorismo y el rigorismo: no perfecciona a la persona, quien se mantiene en el error es porque no quiere convertirse... (152-161; cf. 143-147); también conviene recordar a Ciccone (182-183) y a Suaudeau (249) que la información, por muy verdadera y científica que sea, no siempre es suficiente para salir del error. Los datos de Suaudeau son clarificadores y tumbativos, pero creo que es una extrapolación identificar al niño –ya es un ser humano– con lo que todavía no es –espermatozoide, óvulo sin fecundar– (225-226): tiene resonancias del “*homunculus*” precientífico y hace a la naturaleza la más enemiga del niño. En este contexto anticonceptivo, ¿viene a cuento Lc 18, 16? (May, 218-219). Por último, es de agradecer el reconocimiento del matrimonio como lugar de santidad, superando su inferioridad pasada ante los “estados de perfección” (en toda la obra y especialmente en Mattheus, 63-80), y del sacramento de la penitencia como sostén de la comunión esponsal.–J. V. GONZÁLEZ OLEA

FLECHA, J.R., *La fuente de la vida. Manual de bioética* (=Lux Mundi 78), Sígueme, Salamanca 1999, 13'5 x 21, 458 pp.

Desde hace algunos años el debate ético no cesa de buscar respuestas a las innumerables cuestiones que los avances técnicos plantean en el campo de la vida, el don más preciado del que podemos gozar, pero frecuentemente frivolidado y devaluado.

La obra consta de 16 capítulos distribuidos en 4 secciones. La 1ª, *Cuestiones introductorias*, trata la presencia contradictoria –en todas las religiones y culturas, pasadas y presentes– de la *defensa de la vida humana* (1) y su violación constante; el compromiso cristiano de respeto a la vida humana tendrá presente tanto su principio como su fin y desmantelará toda forma de muerte, incluidos el racismo y la xenofobia. El *estatuto de la bioética* (2) queda situado en un horizonte personalista cristiano donde se aplican los principios de valoración y discernimiento de la ética en general, tanto los tradicionales –doble efecto, totalidad, confidencialidad y tuciorismo– como los de la “trinidad bioética” –autonomía, beneficencia y justicia–. La *manipulación de la vida humana* (3) no es condenada “a priori” ni aprobada incondicionalmente, dada la ambigüedad ética de la experimentación: puede servir a la salud, vida y dignidad de la persona humana, o puede tener fines ajenos al interés de la persona, incluso a costa de su integridad o identidad. Los *problemas éticos de la biotecnología* (4) giran en torno a las enormes posibilidades y beneficios reportados por la ciencia juntamente con los riesgos y efectos negativos: no todo lo *técnicamente* posible se puede hacer *moralmente*.

La 2ª parte está dedicada al *comienzo de la vida*, iniciando con la *reproducción humana asistida* (5): en los diversos tipos de “fecundación in vitro” así como en la maternidad subrogada o en la selección de sexo, se siguen las pautas marcadas por la *Donum vitae* sobre todo, poniendo el acento en la separación de los aspectos unitivo y procreativo, en la destrucción de los óvulos fecundados no implantados o en los riesgos de su crío-conservación, y en el menosprecio de los intereses del futuro niño. En la *clonación humana* (6) se aplican, además de los argumentos anteriores, los principios de individualidad, biodiversidad e imprevisibilidad en el comportamiento de las células. En el problema del *aborto* (7) es cen-

tral la cuestión del "estatuto antropológico del embrión", reconociendo el comienzo de la vida humana ya desde el momento de la fecundación; además de la responsabilidad política, es de suma importancia la distinción entre moralidad objetiva y subjetiva, prefiriendo la instancia "conflicto de valores" o de deberes a la antigua metodología de la distinción entre directo-indirecto.

Cuatro son los temas estudiados en *salud y enfermedad* (3ª parte). Los *trasplantes de órganos* (8) son un ejemplo de cambio en la moral: de la condenación a la aceptación global y entusiasta; se pide prudencia, discernimiento y también clarificación de lo que entendemos por vida plenamente humana. También las drogas (9) tienen su ambivalencia ética, pues no todas se pueden demonizar –uso terapéutico, por ejemplo–; habrá que tener en cuenta su uso concreto, los valores en juego, los efectos, las dosis empleadas..., ayudando a que el individuo comprenda que la droga es un camino de autodestrucción que no resuelve ningún problema. En el *tratamiento de los enfermos mentales* (10) se vuelven a aplicar los principios ya citados, siendo conscientes de lo difícil que es delimitar la frontera entre salud-enfermedad mental, y más cuando el riesgo de manipulación es enorme. El *tratamiento del SIDA* (11) ha de hacer frente tanto a la enfermedad en sí misma como a las múltiples reacciones suscitadas –social, cultural, económica y política–; los medios preventivos propuestos –cambio de conducta sexual, análisis, aislamiento de afectados– provocan numerosos conflictos éticos; los principios de responsabilización y no discriminación son ineludibles.

Por último, la 4ª parte se centra en el tema de la *muerte*. En el *suicidio* (12), acto humano complejo y polivalente, vemos un caso típico de conflicto entre el valor de la vida y otros como la libertad personal, la fe, la integridad corporal o el honor; también se percibe la ausencia de valores e ideales en una sociedad supertecnificada, donde la presión social o el miedo al dolor acaban por hacer apetecible la muerte. Se recurre una vez más a la distinción entre moralidad objetiva y subjetiva, a la acción y su significado y a los valores implicados. Tras seculares silencios contemporizadores con el pensamiento propio de cada momento histórico, encontramos un pronunciamiento profético del *Catecismo de la Iglesia Católica* en favor de la abolición de la *tortura* (13), imposible de ser justificada desde el argumento tradicional (legitimación de la pena de muerte), además de lesionar la dignidad de la persona y fomentar el abuso de poder. La *pena de muerte* (14), práctica históricamente tolerada en todos los países, también está presente en la historia de la Iglesia; a pesar de las restricciones puestas en la última década, sigue sin haber una condena más explícita de este derecho a matar –excepción hecha de alguna Conferencia Episcopal–, con la cual ganaría en coherencia y credibilidad la doctrina católica sobre la sacralidad e inviolabilidad de la vida humana. Los argumentos para su defensa no se sostienen: su vinculación a la "tradicción" no puede remontarse ni a Jesús ni a las enseñanzas apostólicas, la comparación con la legítima defensa frente al agresor injusto está llena de ambigüedades y en la determinación del presunto culpable se han dado precipitaciones y equivocaciones irremediabiles. A la ya de por sí compleja cuestión de la muerte se le ha añadido, en la *eutanasia* (15), el conflicto de valores entre la vida humana y el morir con dignidad, siendo necesario evitar la ambigüedad tanto en el uso equívoco de los términos como en cierta "compasión" y actitudes de presión sobre ancianos y enfermos; nadie puede disponer de un poder absoluto sobre el don de la existencia, cuyo sentido ha de ser buscado; las implicaciones políticas, sociales y económicas plantean de nuevo la relación entre moral y legislación-derecho. La preocupación por el medio ambiente –*ecología y ecoética* (16)– ha hecho espabilar a una fe mal comprendida y peor practicada que se admiraba acriticamente de los logros técnicos y era insensible a la dimensión social; desde las virtudes cardinales y teológicas podemos recuperar nuestra tarea de con-creadores y administradores en una "ecología de rostro

humano", solidaria con los más pobres e incompatible con la agresividad del consumo y de la competencia.

En la exposición, José Román Flecha comienza por precisar y definir científicamente cada fenómeno tratado, sigue con un recorrido histórico-bíblico que llega hasta la actualidad de la doctrina eclesial, ética civil y normatividad legal, y culmina con el planteamiento ético que clarifica los valores o antivalores en juego. La investigación es interdisciplinar, con abundante bibliografía y citas, entre las que destacan las del magisterio, pero sin caer en la metodología preconiliar de hacer una especie de "*paráfrasis endogámica*", porque son citas bien centradas en el núcleo de la cuestión y, cuando hay carencias, se apuntan sin acritud: lamenta el no haber sido más proféticos y valientes en la pena de muerte y no haber abandonado la distinción inocente-culpable (49, 52, 327-328); matiza el argumento tradicional de "Dios como dueño y señor de la vida" porque no se debe "utilizar" a Dios y al hombre en sentido unívoco sino análogo (321-322); prefiere el "conflicto de valores" al "directo-indirecto", debido a su nominalismo excesivo (318); constata el entusiasmo optimista del Concilio ante la cultura industrial y tecnológica, cuando ya en ambientes seculares se manifestaban sus reservas (449). Alguna vez parece que nuestro autor tiene si no miedo, sí una cierta "prudencia" de las que hacen echar el freno al discurso: en el caso alemán de los consultorios, admitida su importancia para la formación de la responsabilidad personal en el caso del aborto (196; cf. 190-193), y el no aludir para nada –también en el tema del aborto– a la importancia de las primeras semanas, repitiendo algo que científicamente ya no es sostenible: que la información genética del cigoto sea la misma que la del niño que va a nacer o la del adulto que se desarrollará. Esto último no obsta para admirar y agradecer a José Román Flecha el regalo de una obra imprescindible para todo aquel, profesional o aficionado, que quiera hacerse un juicio ético bien fundamentado sobre estos problemas y se sienta llamado al compromiso en defensa de la vida y en apoyo de las personas envueltas en decisiones tan complejas.–J. V. GONZÁLEZ OLEA

ALDAZABAL, J., *La eucaristía*, (=Biblioteca Litúrgica 12), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1999, 15,5 x 21,5, 474 pp.

Al presentar el nº 12 de la colección "Biblioteca Litúrgica" hay que comenzar afirmando que estamos ante un estudio de teología litúrgica, tema del que el autor es especialista y sobre el que ha escrito varios otros trabajos.

Este "tratado" de Eucaristía apareció ya hace años en la obra colectiva que los profesores de liturgia españoles publicaron en la Editorial Sígueme de Salamanca con el título *La celebración de la Iglesia* (Vol. II, p. 179-437). Pero ahora (después de doce años), el autor ha considerado útil rehacerla y ponerla al día en varios aspectos.

El estudio es fruto de largos años de docencia en el Teologado Salesiano y en la Facultad Teológica de Cataluña, así como de la docencia en numerosos cursos de formación permanente impartida al clero de muchas diócesis, a los religiosos y a muchos laicos.

La finalidad de la obra es conocer el sentido teológico de la eucaristía, su puesto en la historia de la salvación, su estructura, la dinámica de su celebración, su proyección en la vida espiritual, su dimensión catequética y pastoral.

Se parte del dato revelado analizando el sentido que Cristo dio a la eucaristía según reflejan las fuentes del Nuevo Testamento.

Se estudian a continuación los datos de la tradición eclesial de los primeros siglos, las decisiones magisteriales y los intentos de comprensión sistemática y de celebración de las diversas generaciones.

Atención particular se dedica a la plegaria eucarística, como lugar en el que, de un modo privilegiado, se vive la fe.

Amplio espacio ocupa la reflexión teológica. Partiendo de la eucaristía como sacramento de la pascua de Cristo, se pasa a analizar primero su aspecto de "signo", después la presencia real del Señor resucitado y el tema del sacrificio eucarístico. Se concluye esta parte con una reflexión sobre el culto a la eucaristía y lecturas complementarias.

La última etapa del estudio es el análisis de la celebración litúrgica de la eucaristía, desde el rito de entrada y liturgia de la palabra, hasta el ofertorio, plegarias eucarísticas y comunión.

La obra es, sin duda alguna, un buen manual o "libro de texto" para los estudiantes de Teología Litúrgica, así como para los laicos que quieran profundizar en este inefable sacramento, que es el centro de la vida cristiana. -B. SIERRA DE LA CALLE.

*Grupo "Pascal Thomas", Dinámicas de Pastoral. Un arte que se renueva (=Pastoral60), Sal Terrae, Santander 1999, 21 x 12, 264 pp.*

El título de este libro podría despistar a simple vista, pues podría pensarse que lo que ofrece es un conjunto de "dinámicas psicológicas", como ejercicios auxiliares de la pedagogía pastoral. Pero, no.

El Grupo "Pascal Thomas", recordando a S. Gregorio Magno que en el s. VI llamó al ejercicio de la pastoral "el arte de las artes", intenta expresar a lo largo de su obra su pensamiento (fruto de su diálogo, reflexión y experiencia) sobre lo que es en sí misma la pastoral, su significado, sus concepciones diferentes, su campo amplísimo (conciérne no sólo a los Pastores, o a unos pocos, sino a todos), sus dificultades.

También este libro es un mensaje de optimismo y de imaginación, una llamada a trabajar incansablemente, aunque con dificultades, pero con esperanza. Es una obra bien pensada y bien trabajada, que ayudará mucho al lector a "comprender" en verdad lo que hoy es realmente la pastoral.

Es un libro práctico, pues parte de experiencias y de realidades como el acompañamiento personal, la catequesis, la acogida en la Parroquia, etc. etc.

Esta obra está dirigida, en general, a cuantos trabajan en Parroquias, movimientos cristianos, comunidades etc. pero muy especialmente a los sacerdotes y animadores laicos.- L. CASADO.

*MEYER-BLANCK, M., B. WEYEL, Arbeitsbuch Praktische Theologie, Ein Begleitbuch zu Studium und Examen in 25 Einheiten. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 1999, 15 x 21, 240 pp..*

Se trata de un manual de teología práctica, en el que se analizan con detalle y sentido pedagógico cada uno de los temas, se dan orientaciones de lecturas complementarias, y se ofrecen preguntas y sugerencias importantes para el trabajo en grupo. Así se diseña acertadamente el campo de la teología práctica, las orientaciones sobre la relación entre la teología práctica y la teología sistemática, el mundo de las religiones y de la vida concreta actual. Se hace una introducción muy adecuada en el mundo de la predicación, la celebración litúrgica, el mundo de la cura de almas, de psicología y la pedagogía de la religión. Finalmente se ofrecen apoyos para el estudio de los problemas y la presentación de los temas que preocupan hoy al creyente. Una obra muy práctica que ofrece al lector, al catequista y a los pastoralistas materiales, orientaciones y sabiduría concreta para animar la

vida diaria de la comunidades cristianas en nuestro mundo, cambiante y difícil por definición.- D.NATAL

*Basic human communication vol. 1. Communication, culture and community vol. 2, y Communication in the church and society*, Social Communication Departments AMECEA and IMBISA, Paulines Publications Africa, Nairobi 1999, 21 x 14,5, 70, 125 y 175 pp.

Estos tres textos giran en torno a la comunicación para la formación pastoral. Juntos consolidan el curso "Comunicación para la educación pastoral", diseñado especialmente para la situación pastoral africana, y formulado específicamente para la formación filosófico-teológica. Por esta razón se entiende el efectivo desarrollo práctico de los distintos temas que integran el curso, tratando siempre de fomentar la motivación, el diálogo y el trabajo conjunto en algo tan básico como es la comunicación hoy en día.

Mientras que en el primer volumen los contenidos se describen a nivel introductorio, en el segundo y tercer volúmenes se centran más en la sociedad africana y en la aplicación pastoral de lo estudiado. Es de destacar la gran cantidad de material catequético-formativo que se puede obtener del curso.

Así pues, el curso "Comunicación para la educación pastoral" propone distintos enfoques a la hora de comunicar cualquier tipo de contenido, aunque la orientación está principalmente dirigida a la comunicación de la experiencia de la fe. -F. SÁEZ COMET.

### Filosofía-Sociología

POPPER, K. R., *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. (Paidós Básica 103). Trad. de Carlos Solís. Paidós, Barcelona 1999, 22 x 15,5, 429 pp.

Karl Popper (1902-1994) siempre fue un entusiasta de la filosofía griega. Era algo más que un hobby para él. A la historia del pensamiento ha pasado el estudio, y sobre todo la crítica, que hace del pensamiento político de Platón en la primera parte de la *Sociedad abierta y sus enemigos* (1945). Popper nos mostró un Platón reaccionario y dogmático ajeno al mínimo atisbo democrático. Polémico fue su estudio, ahora bien, para Popper no sólo las raíces del totalitarismo están en fuentes griegas, también las liberales y racionalistas, -el racionalismo crítico-, hay que verlas en trasfondo griego. En una serie de artículos, escritos en diferentes momentos de su vida, Popper pasa revista a los pensadores presocráticos con especial devoción a Parménides, mucho más cosmólogo que metafísico, Jenófanes y Heráclito. Arne F. Petersen ha realizado la compilación de todos los ensayos. Conjeturas audaces y crítica libre de las mismas supieron hacer aquellos primeros científicos y filósofos. Popper se siente heredero de ellos.- F. JOVEN.

ARAOS SAN MARTIN, J., *La filosofía aristotélica del lenguaje*, (=Filosofía 142), Eunsa, Pamplona 1999, 24 x 17, 292 pp.

El núcleo del libro lo constituye la tesis doctoral defendida en 1990 en la Universidad de Navarra. De dicha tesis el autor, profesor en Chile, ha modificado algunos aspectos con el paso del tiempo. El trabajo se divide en dos partes. La primera viene titulada: *El orden*

*del lenguaje*. En tres capítulos el autor recorre los diferentes niveles que considera Aristóteles en el lenguaje, del animal al humano. Así se estudia la *voz (foné)* como forma primaria del lenguaje animal. De ella dice Aristóteles que es sonido dotado de significado (*De anima* 2,8). Funciona como señal, signo motivado por la propia naturaleza. La contrapone a palabra (*lógos*). La *voz* es signo del dolor y del placer por esto se encuentra no sólo en el hombre, sino también en muchos animales. Sin embargo la percepción de las cualidades éticas racionales es algo privativo de los seres humanos y se expresa por la palabra. El capítulo segundo analiza el *dialekto* como forma límite del lenguaje animal. No es sinónimo de *lógos* pues hay animales, algunas aves, que tienen *dialekto*. En él hay cierto grado de indeterminación, innovación y aprendizaje. Estos dos capítulos, en realidad toda la obra, son un estudio pormenorizado de los textos biológicos de Aristóteles. Curiosamente Aristóteles define lo que es la *palabra* en su obra política: la *palabra* existe para revelar lo provechoso y lo nocivo así como lo justo y lo injusto, la comunidad de estas cosas constituye la casa y la ciudad. La *palabra* expresa de modo convencional nociones universales, difiere de la *voz* como lo racional de lo irracional. En la segunda parte del libro: *Los fundamentos de la palabra*, el autor realiza una analítica del habla (cap. cuarto), un estudio de la palabra como símbolo del ser y del pensar (cap. quinto, central del libro) y, finalmente, un último capítulo dedicado a los temas de equivocidad, sinonimia y analogía. La obra resulta ser una excelente monografía sobre la concepción del lenguaje de Aristóteles. Una completa bibliografía cierra el libro. En alguna ocasión se ha deslizado alguna errata, por ejemplo en el cuadro de la página 43.- F. JOVEN.

TOMAS DE AQUINO, Sto., *Cuestiones disputadas sobre el alma*. (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 3), Trad. y notas de Ezequiel Téllez. Estudio preliminar y revisión de Juan Cruz Cruz. Eunsa, Pamplona 1999, 24 x 17, lxxii-281 pp.

Las *Cuestiones disputadas sobre el alma* posiblemente sean la obra más importante de la psicología filosófica tomista. La primera edición crítica que tenemos es reciente, fue preparada por J. H. Robb (Toronto 1968). La edición que ahora presentamos es traducción de la misma. Estas cuestiones, tradicionalmente conocidas como *Cuestión única sobre el alma*, fueron disputadas probablemente en la primavera de 1269 durante la segunda estancia de Santo Tomás en París, universidad a dónde fue enviado por el Superior de la Orden, Juan el Teutónico, para combatir las enseñanzas averroístas. Es razonable suponer que en Santo Tomás tratara una serie de preguntas contra los errores principales del averroísmo. El traductor en su prólogo analiza la cronología de las diferentes cuestiones disputadas por Santo Tomás y su autenticidad. Son 21 artículos que podemos dividir en dos grandes partes. La primera (qq. 1-14) considera el alma como forma espiritual, principio que otorga la vida y forma de un cuerpo. Esta primera serie culmina con la cuestión 14 que trata de la inmortalidad del alma. La segunda parte (qq. 15-21) vendría a responder a lo que se puede decir del alma humana subsistente cuando se produce la muerte. La amplia introducción de J. Cruz contextualiza históricamente la obra y remarca la novedad de las ideas en ella expuestas dentro del ambiente filosófico del siglo XIII. Evidentemente estamos ante una obra importante de la historia de la filosofía y aunque hoy nos movamos en filosofía de la mente por otros derroteros, no por ello deja de ser esta obra de Santo Tomás un trabajo de obligada referencia. -F. JOVEN.

TOMAS DE AQUINO, Sto., *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*. (=Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 5), Trad. e introd. de Mirko Skarica. Estudio preliminar y notas de Juan Cruz Cruz. Eunsa, Pamplona 1999, 24 x 17, li-202 pp.

El comentario de Santo Tomás al *Peri hermeneias* de Aristóteles fue escrito en París hacia 1270-1271 a petición de Guillermo de Berthaut y quedó inacabado, alcanza sólo hasta 19b24. Sto. Tomás usa la traducción latina de la obra de Aristóteles hecha por Boecio. La edición crítica más reciente que tenemos es la de 1989, realizada por Gauthier formando parte de la edición *Leonina* de la obras de Sto. Sobre ella se realiza la traducción. El libro que presentamos viene enmarcado por un trabajo de Juan Cruz: *La ontología de la palabra*, en el que expone los aspectos principales de la filosofía del lenguaje de Santo Tomás y una rica introducción de Mirko Skarika. Hay que agradecer a la editorial Eunsa que haga accesible a un gran número de lectores este comentario de Santo Tomás, importante para conocer su pensamiento en temas de lógica y filosofía del lenguaje. Especialmente interesantes son las afirmaciones que realiza sobre los futuros contingentes al hilo del texto aristotélico. -F. JOVEN.

DAMIATA, M., *I Problemi di G. d'Ockham. IV. L'uomo*. Ed. Studi Francescani, Firenze 1999, 24 x 17, 176 pp.

Con este volumen se completa el estudio que el autor ha hecho en cuatro tomos del pensamiento de Guillermo de Ockham. Sucesivamente ha tratado la teoría del conocimiento, el problema de Dios, la naturaleza y, ahora, finalmente la antropología. En el volumen se analiza el tenaz antiplatonismo de Ockham, la relación alma-cuerpo, las actividades del alma que, en cuanto piensa y quiere, producen hábitos indispensables tanto para las potencias naturales (facultad sensible) como para las espirituales (entendimiento, voluntad y memoria). Dichos hábitos no tienen en absoluto carácter innato. El autor se detiene en los hábitos de la voluntad, buenos o malos, es decir, en las virtudes y vicios, entrando así en el campo de la ética. Ockham distingue entre moral positiva, que no es ciencia pues se fundamenta en normas puestas que tienen fuerza por el valor del que las promulga y, en segundo lugar, la doctrina moral no positiva que sí es ciencia pues deduce sus conclusiones de principios que se imponen por su evidencia o que provienen de la experiencia. El autor dedica además capítulos al tratamiento que hace Ockham de la prudencia, la memoria, la voluntad y la resurrección entre otros temas. En un breve apéndice expone la interpretación que tiene Ockham de la noción de *ratio seminalis* de San Agustín. Ockham está en desacuerdo explícito con la interpretación de Duns Escoto, según el cual se utiliza la idea de *ratio seminalis* para evitar recurrir a una nueva creación cada vez que nace un ser vivo y poder salvar la naturalidad de la generación. Según Ockham, San Agustín no utiliza así la noción de *ratio seminalis* pues aunque existiera en la naturaleza una materia *nuda*, es decir, privada de toda forma sustancial o accidental, ésta estaría todavía en situación de acoger la forma sustancial del nuevo viviente sin tener necesidad de una *ratio seminalis*. San Agustín introduce dicha noción porque quiere explicar cómo los seres vivos no nacen *ex quolibet*, sino sólo de otros seres vivos bien determinados en sus características específicas: *quia non quilibet generatur ex quolibet, sed determinatum ex determinato*. Esto, según la concepción de la época, no ocurre con los elementos naturales pues, por ejemplo, el fuego puede derivar del fuego pero también de la tierra, del aire o del agua. El libro termina con algunos textos autobiográficos de Ockham y una amplia bibliografía. -F. JOVEN.

FABRO, C., *Introducción al Tomismo*, Rialp, Madrid 1999, 20 x 13,4, 174 pp.

Quien esté al tanto de la filosofía pura se habrá dado cuenta de lo que ésta ha significado para el desarrollo del pensamiento, de sus logros y deficiencias, cosa muy natural para que, por un lado, no la condenemos sin más, ni por otro, la elevemos a la categoría de saber apodíctico, en todo su contenido. Desde el momento en que el SER sobrepasa los alcances de una facultad limitado como lo es el entendimiento humano, habrá que estar atentos a la posibilidad de las sombras que, sin duda acompañarán a sus elucubraciones. A Sto. Tomás le debemos el haberse enfrentado con esos aspectos sombríos a base de un conocimiento profundo sobre todo de Aristóteles y, por medio de éste, de Platón, a los que enjuiciará a la luz de la verdad revelada. Al Ps. Dionisio, a Boecio y a Avicena les debe la sugerencia para la distinción real entre la esencia y el acto de ser en los seres creados. Tomás no será el copista de otros filósofo sino el comentarista con espíritu crítico. Bajo esta perspectiva el Autor trata de temas fundamentales como la estructura del conocer, señalando las relaciones entre la razón y la fe, tema que se trata en el capítulo IV. En el cap. V se recuerdan las líneas del desarrollo histórico del tomismo con sus vaivenes en cuanto a su aceptación, o menos, entre los filósofos católicos hasta la declaración de St. Tomás como doctr4o de la Iglesia, sobre todo en la consideración de los papas desde León XIII hasta Pío XIII en la *Humani Generis*, (cap. V y VI). La íntima y extensa relación entre el tomismo y la escolástica se expone en el cap. VII, recordando que no hay que identificarlos sin más, eso sí, con sus mutuas dependencias al través de su desarrollo en los últimos tiempos. Finalmente en el último capítulo, se hace alusión al comportamiento entre el tomismo y el pensamiento moderno, representado por el noetomismo, el racionalismo de Rougier, la oposición al tomismo, de R. Eucken y Saitta y, en el campo católico, de IB. Hessen, sin olvidar, por otra parte, algunos acercamientos positivo a este respecto. El autor de este libro, el filósofo Cornelio Fabro, muerto en 1995, garantiza esta especie de síntesis de una introducción al tomismo. -F. CASADO.

RUIZ-DOMENEC, J. E., *El despertar de las mujeres. La mirada femenina en la Edad Media* (=Atalaya 27), Península, Barcelona 1999, 22,5 x 15, 369 pp.

El autor, catedrático de historia medieval en la Universitat Autònoma de Barcelona, se propone en este ensayo exponer qué hicieron y qué dijeron las mujeres de ellas mismas a lo largo de la Edad Media y del Renacimiento. En ocho capítulos analiza diferentes textos, medievales en su mayoría. Los suele agrupar de tres en tres por capítulo. En el epílogo da razón de ello: tríada de lo femenino, tríada de belleza, amor y memoria. Se nos exponen reflexiones femeninas desde Duoda (primera mitad del siglo IX, por cierto su obra está traducida en Eunata 1995) hasta llegar a mujeres del siglo XV. Salvo la excepción de Murasaki Shikibu, escritora japonesa de principios del XI, son todas europeas y, con la excepción de la historiadora griega Ana Comneno de la primera mitad del XII y autora de la *Alexiada*, el resto son europeas occidentales. Eloisa, Leonor de Aquitania, Juana de Arco, la leyenda de Iseo, Berenguela de Barcelona, Isabel de Guimerà y otras más, se nos revelan mostrando su mirada del mundo, de la sociedad, la naturaleza o el amor. Mirada misteriosa y enigmática que, gracias a los comentarios del autor y al enmarque que realiza de los diferentes textos, adquiere claridad y cercanía. El libro está ágilmente escrito, se lee con facilidad y nos descubre páginas y rostros frecuentemente desconocidos de la historia medieval. Al final hay un índice de personas que es de agradecer. Para terminar un breve apunte crítico: la afirmación sobre el Génesis que inicia la página 14 no es correcta. - F. JOVEN



NIETZSCHE, F., *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*, Alba, Barcelona 1999, 21 x 13, 366 pp.

Aurora lleva el subtítulo: *Pensamiento sobre los prejuicios morales*. Su mensaje central: la moral es crueldad sublimada. Crueldad sobre uno mismo, escisión interior entre una parte de uno que agrede sádicamente y otra parte que es agredida y se excita masoquistamente. La interioridad del santo consiste en este espacio, escenario de un juicio permanente, laboratorio de la mala conciencia en la que el sujeto se autotortura permanentemente. Con ello ha sucedido la interiorización de la figura del sacerdote, la constitución interna de una instancia policial (análisis que tanto recuerda al concepto freudiano de superyó): el individuo se vigila a sí mismo, se odia cuanto más moral se vuelve. Ahora bien la moral se presenta camuflada bajo piel de cordero. Tiene el porte de lo grandioso y santo, de lo sagrado. Sólo un ejercicio de historificación puede desenmascararla. La historia nos muestra la contingencia de lo sagrado, su origen en la casualidad, en el prejuicio, en lo útil, en la imposición del fuerte o en la estrategia del débil. Sólo el paso del tiempo ha convertido a la moral en respetable. Pero la memoria histórica restituye el escenario, el paisaje en el que nació el mandato ético deshaciendo con ello la fe en un Origen trascendente. En esto consiste el método genealógico, arte de descifrar y desenmascarar hasta que el sentido ascético de todos los ideales morales queda en evidencia. Este ideal representa el modo de realizar la muerte en el seno de la vida. La autoacusación se convierte en autodestrucción. El hombre se inmola al más allá religioso por medio de las privaciones de la existencia ascética. La única posibilidad es el ateísmo realización del ideal de verdad a toda costa: muestra que hasta ahora solo el dolor, el sacrificio, la autodestrucción han dado sentido a la vida del hombre, no ha habido otro ideal. Por ello los ateos son los más piadosos de los hombres.

Libro importante en la obra nitzscheana, invitación irrecusable a pensar y provocación permanente como todas las obras del autor. Para el creyente es casi un honor el tiempo y espacio que un genio como Nietzsche dedica a pensar el cristianismo. Hay enemigos que honran como hay amigos que asustan.- P. MAZA.

FOUCAULT, M., *Estética, ética y hermenéutica*. Introducción, traducción y edición a cargo de Angel Gabilondo. Obras Esenciales, Vol. IIIº, Paidós Ibérica, Barcelona 1999, 15 x 21, 474 pp.

Se trata de una nueva edición de las obras de Foucault, el famoso pensador paraestructuralista francés. Se trata una vez más del tema del sujeto humano, condicionado por tantas cosas y liberado de tantas obras. Precisamente en este volumen se recogen gran parte de los escritos relativos a la formación del sujeto, al cuidado de sí mismo y a las técnicas de sí. A este respecto conviene destacar la entrevista: *La ética del cuidado de sí como práctica de libertad*. En ella se insiste en la necesidad de la ética y la moral como punto de partida y de llegada de la libertad y de toda liberación. En palabras de G. Friedmann que Foucault seguramente suscribiría: Son muchos los que gastan su vida preparando la revolución, pocos los que quieren hacerse dignos de ella. Se trata de un planteamiento relativamente nuevo, explícito sólo en los últimos años del autor, pero que estaba ya implicado en el resto de su obra. Basta ver sus estudios sobre la filosofía antigua como terapéutica del alma y como camino importante a la actividad social en Platón, Séneca, Marco Aurelio y los pensadores cristianos. Se trata de la lucha por el poder que se encuentra en todas partes, en la alcoba y en la plaza, pues para ser rey del mundo hay que ser rey de sí mismo. Así la lectura de esta obra es una verdadera delicia, por la dimensión personal y por el sentido libera-

dor y social. Un escrito extraordinario, enormemente sugerente, y de una actualidad fascinante.- D.NATAL

CABADA CASTRO, M., *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, BAC, Madrid 1999, 20 x 12,5, xxxv-586 pp.

El título del libro sugiere que es el mismo "Dios" que hace que pensemos en él, la misma divinidad provoca en nosotros la pregunta y nos da que pensar. Somos nosotros en realidad los cuestionados por Dios que opera en el mismo fundamento del ser humano. Este es el punto de partida del P. Cabada en su argumentación. El problema de Dios es más un problema antropológico que estrictamente teológico. Por eso, en el subtítulo dice: *el acceso filosófico-antropológico a la divinidad*. No habla del Dios cristiano, sino el acceso a la divinidad en general, aunque en sus afirmaciones siga autores de la tradición cristiana. La cuestión de Dios se enraza en el mismo ser y vivir del hombre. El problema de Dios no es una investigación sobre algo que está fuera del mundo, sino de algo que está precisamente en la realidad que nos circunda, en nuestra misma realidad personal, Dios no es ajeno a la existencia humana.

El libro sigue el siguiente itinerario, después de una introducción general (cap. I), hace una reflexión sobre la fe y la razón, la posibilidad del conocimiento natural de Dios y la discusión entre la filosofía y la teología, concluyendo con la afirmación de Rahner de que no puede haber teología sin filosofía (cap. II); en definitiva que la fe no puede ser algo externo al hombre o una superestructura de la realidad humana, sino debe responder a las experiencias internas del hombre. En el cap. III describe al ser humano como alguien que no se contenta con percibir o conocer cosas, sino que también busca o intenta conocer la última estructura o se pregunta por la totalidad, la razón de ser, su definitivo porqué, etc. El cap. IV lo dedica a la pregunta del hombre por el mundo exterior o realidad cósmica, lo que se ha conocido como argumento cosmológico para acceder a Dios. Aunque la ciencia parece explicar todas las cosas del universo, siempre el universo es una realidad finita y limitada y es difícil que se pueda explicar la existencia o el fundamento último de la realidad en cuanto tal. Llegamos al cap. V el central del libro (pp. 114-344): *La pregunta del hombre por sí mismo*, donde a través del análisis de las experiencias más profundas e interiores del modo de ser del hombre: la verdad que tiene el hombre, la búsqueda insaciable de felicidad, el poder de la conciencia, la exigencia y búsqueda de sentido, la libertad humana, la actividad y la recepción del amor. Estas experiencias o estructuras humanas describen todo el misterio del hombre y le llevan a concluir que sólo puede ser entendido desde el ámbito del que surgen y le da sentido: la divinidad. A través del análisis del hombre interior, en esta investigación o introspección del hombre mismo se descubren rasgos que sólo se explican desde el mismo Dios, es decir, desde la realidad humana se accede al mismo Dios. El cap. VI. estudia la íntima relación entre la finitud humana y la infinitud divina, es decir, el hombre en cuanto afectado por una serie de vivencias profundas que constituyen la estructura humana unitaria, en la que lo infinito se hace inevitablemente presente en la conciencia finita. La persona humana está más "en" Dios que con él, dado que la realidad divina es íntimo presupuesto y condición de posibilidad del ser y del actuar del hombre. Es Dios que se nos hace presente, nos sobrecoge con su misterio, la religión es la respuesta a esa iniciativa divina. La razón de la existencia de la religión a nivel fenomenológico es lo que explica que el hombre puede acercarse a la divinidad. En el cap. VII estudia el problema del mal y del dolor frente a la divinidad, es el problema tradicional de la Teodicea y concluye con el cap. VIII: El difícil ateísmo, en el que hace un planteamiento teórico del problema del ateísmo, sin

tener en cuenta el ateísmo práctico. El autor dice que no existe un ateísmo básico o de fondo, porque Dios esta presente en lo más íntimo del hombre.

En definitiva desde el llamado planteamiento antropológico se accede a la divinidad. El autor sigue a autores como s. Agustín, Sibiuda, Rahner, Zubirí, etc. El libro está bien pensado y se nota que en fruto de una larga trayectoria docente y puede servir como buen instrumento pedagógico. Tiene también una abundante bibliografía.- J. ANTOLÍN.

NISHITANI, K., *La religión y la nada*, Siruela, Madrid 1999, 14 x 21, 380 pp.

El texto intenta hacer comprensible la experiencia oriental budista y zen al mundo occidental. Se trata de un texto clave para superar la separación entre religión y ciencia, tan frecuente en occidente. A partir de las nociones de *nada* y *vacío* el autor, último gran representante de la escuela de Kioto, discípulo de Nishida en Japón y de Heidegger en Alemania, indaga en el cristianismo y la tradición occidental, los elementos próximos al nihilismo budista. Critica el nihilismo de la filosofía europea moderna por su falta de radicalidad en la afirmación de la nada como manantial y fuente de toda realidad. Se trata de una obra de madurez, de una de las mentes más privilegiadas de este siglo, de una síntesis del pensamiento japonés actual que proporciona las bases fundamentales para establecer un diálogo profundo entre Occidente y Asia con la mirada puesta en una filosofía mundial. El pensamiento de Nishitani ha despertado el interés de los estudiosos americanos y europeos hasta el punto de que se ha dicho que la filosofía de la escuela de Kioto es, en conjunto, la más importante del siglo XX. El autor que conoce muy bien el pensamiento europeo, incluida la mística cristiana, tradujo a Schelling, Kant, y a Bergson buscando la experiencia religiosa radical en la sintonía de la tradición budista.- D.NATAL

HARNECKER, M., *La izquierda en el umbral del siglo XXI. Haciendo posible lo imposible*, Siglo XXI, Madrid 1999, 13 x 20, 410 pp.

Se trata de una obra necesaria e incluso insustituible para orientarse en el mundo actual. Se puede aventurar, aun sin ser ningún profeta, que, con toda seguridad, este escrito se convertirá en un clásico. La primera parte es una síntesis de los acontecimientos más relevantes ocurridos en América Latina desde la revolución cubana. Este recorrido da a conocer la carga de experiencias con las que la izquierda entra en el tercer milenio. En la segunda parte se analiza el cambio global ocurrido en el mundo actual. Con un lenguaje sencillo nos hace comprender los efectos nefastos de la revolución tecnológica en el mundo del trabajo y de la comunicaciones tal como han sido impulsados por el neoliberalismo. Así es fácil comprender, que lo que parece neutro resultado, de la ciencia y la tecnología, es, una vez más, consecuencia vital de todo un mundo de intereses y de las tramas del dinero. La tercera parte de la obra se dedica a presentar la tarea de la propia izquierda dentro del mundo actual. Aunque se reconoce la crisis teórica, programática y orgánica que le afecta su enfoque es claramente optimista. Reivindica las aportaciones fundamentales de Marx y la necesidad de elaborar una alternativa al neoliberalismo a partir de una mayor cercanía a la realidad y a la constitución de la gente como centro de la nueva utopía. Esta experiencia ya se ha ido realizando en algunos ayuntamientos de izquierda, en muy diversos lugares, y es necesario recoger esa experiencia práctica y sus valiosas enseñanzas. Se trata de un proyecto socialista donde la utopía es la gente y el pueblo el protagonista. Se trata también de sumar en vez de restar, de sintonizar con los nuevos movimientos sociales y de formar nue-

vas mayorías sociales para que sea posible llevar a la práctica las ideas en que se cree sin que queden reducidas a meras pláticas piadosas, magistralmente muy convincentes pero políticamente inútiles. Esto no es mero pragmatismo sino ataque a la *realpolitik*. Para nuestra autora la política no es el arte de lo posible sino el arte de lo imposible. Porque se trata de cambiar la realidad, no de teorizar sobre la cosa. Sólo así los desheredados de la tierra podrán participar de la vida concreta de la sociedad y del mundo actual con todos sus plenos derechos. Una obra para reflexionar que interesa a todos los ciudadanos y también a los políticos. -D.NATAL

RESCHER, N., *Razón y valores en la Era científico-tecnológica* (=Pensamiento contemporáneo 59), Paidós, Barcelona- Buenos Aires -México 1999, 20 x 13, 220 pp.

El presente libro es el resultado de una serie de trabajos que Rescher había preparado para su exposición oral ante el público de habla castellana en diferentes congresos. Por la buena acogida que tuvieron Wenceslao J. González les ha compilado y aparecen en español, siendo su primera obra en este idioma.

Toda la producción de Rescher ha estado relacionada con la racionalidad científica y la actividad humana. Que se puede resumir en los tres planos temáticos que constituyen las tres partes de libro: 1) las bases teóricas de la relación entre razón y valores, 2) los límites cognitivos de la ciencia en cuanto capacidad humana; y 3) las limitaciones éticas del quehacer científico y tecnológico como actividad humana. Aquí estudia la incidencia de la racionalidad tecnológica para la felicidad y el sentido de la vida, ante la primacía del quehacer científico-tecnológico.

Nuestro autor aboga por la razón, las líneas de investigación son marcadamente intelectualistas, con la consiguiente preferencia por los componentes internos a la ciencia. Es evidente que la ciencia y la tecnología han cambiado el mundo de muchas formas. La tarea de la filosofía es comprender este fenómeno e interpretar el sentido que tiene para nosotros. Se aprecia una preocupación por la dimensión humanística de la tecnología que nos enfrenta a una paradoja. Por una parte, sólo ella nos proporciona los requisitos para hacer posible la vida humana del mundo moderno. Por otra parte, la tecnología misma hace que, la vida sea más complicada, menos agradable y más peligrosa. Es una de las grandes ironías de nuestra época que la tecnología, con un enorme potencial para mejorar las condiciones de vida, sea también un instrumento que ha contribuido al incremento del sufrimiento humano.

Rechner está convencido de que nuestro mundo moderno necesita la relación entre la racionalidad, la tecnología y los valores humanos. El progreso científico y tecnológico no sólo impacta sobre el modo en que gestionamos los asuntos de la vida sino también sobre la forma en que nos conducimos en las cuestiones del pensamiento, reorganizando el modo en que nosotros, los humanos, vemos el mundo y nuestro lugar dentro de él.

Acaba la obra con un índice de nombres y otro analítico. En la introducción W. J. González presenta la amplia bibliografía de Rechner, así como libros sobre su extensa obra.- J. ANTOLÍN.

ADOMEIT, K., y HERMIDA DEL LLANO, C., *Filosofía del derecho y del Estado. De Sócrates a Séneca*, Trotta, Madrid 1999, 23 x 14,7, 157 pp.

El presente libro quiere ser una introducción a la filosofía del Estado y del derecho por la senda de la historia. Nos presenta las personalidades más sobresalientes y las ideas elementales de los autores de la época clásica, de los pensadores de Atenas y Roma y pretende servir de puente entre aquella época y la actual. Nos sitúa a los principales filósofos en su época: Sofistas, Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón y Séneca y nos ayuda a la reflexión con abundantes textos antiguos. Los autores reconocen la actualidad política del pensamiento antiguo y al tiempo que lo exponen van buscando comparaciones con el mundo actual. Así, descubren en Sócrates al fundador de los derechos humanos; en Platón indicios sobre la diferencia entre la democracia burguesa y la democracia socialista, en Aristóteles, un luchador contra el fascismo y contra el comunismo; en Cicerón, un analista del problema de la “derecha” y la “izquierda”. Finalmente, Séneca al fracasar en la educación de Nerón nos ilustra lo triste que resulta la impotencia del individuo bajo un régimen de terror y fracaso en todo lo que hace o dice, aun con las palabras mejor intencionadas.- J. ANTOLÍN.

ALVIRA, F., *Filosofía de la vida cotidiana*, Rialp, Madrid 1999, 20 x 14, 112 pp.

Hoy se habla constantemente de la filosofía hasta del andar a gatas; y tiene su razón de ser. La filosofía se ocupa del porqué, y nada hay sin una razón suficiente tanto intrínseca como extrínseca. Y una de las realidades existentes es la vida cotidiana en la que hay tantos aspectos distintos, positivos y negativos, como el suicidio. No cabe duda de que el ser humano despliega su existencia según una forma de vida característica suya que le distingue de otras realidades. La vida se desarrolla a base de actuaciones y costumbres, posturas humanas, relaciones con los otros en tiempos y lugares distintos; esto constituye la cotidianidad de nuestra vida. Todo nos invita a reflexionar sobre el punto justo que constituye la realidad cotidiana de nuestra existencia y que puede llevarnos a un bienestar y a un poder ofrecer a los demás lo que somos como seres humanos y espirituales. Este reflexionar sobre estos aspectos de la vida es lo que constituye la filosofía expuesta por el autor de esta obra. Los temas vitales que aquí se consideran son: habitar, invitar, la pasión de jugar y el deporte (1ª parte). En la segunda parte reflexiona el autor sobre el aburrimiento, la felicidad y el sufrimiento, la finura del espíritu, el concepto de corazón. Rafael Alvira es catedrático en la Universidad de Navarra y ha sido titular en otras universidades en Argentina y Uruguay.- F. CASADO

BERGSON, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca 1999, 13 x 20, 166 pp.

Bergson ha sido uno de los autores más influyentes de la filosofía contemporánea. En él se funde el mundo antiguo con el nuevo y nace una nueva vida. Él hizo que la materia no fuera materialista y que el espíritu no se quedase congelado en una espiritualidad vacía sino que bajase a tierra. Es el filósofo de la intuición vital y el pensador de la evolución creadora. En esta obra se nos presentan tres de sus ensayos que son aportaciones decisivas al pensamiento actual. Con su estudio sobre la intensidad de los estados psicológicos se nos describe la relación entre la sensibilidad y la espiritualidad humana, así comenzará a surgir una nueva idea de *corporalidad*, antiplatónica, que se plasmará años más tarde en la filosofía de Marcel, Merleau Ponty y Ricoeur. El segundo estudio sobre la multiplicidad de los estados de la conciencia nos ofrece la idea de *duración*. Se comienza así una teoría del tiempo, auténticamente nueva, alejada del idealismo kantiano, que desembocará en las teorías exis-

tencialistas del hombre y la libertad como en *Ser y tiempo* o en *Tiempo y Ser* de Heidegger. Como dice Bergson: "Obrar libremente es recobrar la posesión de sí, es situarse de nuevo en la pura duración" (161). Finalmente, en la organización de los estados de conciencia y la libertad, se nos presenta la polémica permanente del mecanicismo y el vitalismo, acerca de la *libertad* humana. Este ensayo conserva todavía una frescura que entusiasmará al lector, mientras que los dos primeros ensayos requieren una mayor atención del lector no especializado. Estamos ante una obra que rescata un actor fundamental para el pensamiento actual. -D.NATAL

MARITAIN, J., *Humanismo integral*, Palabra, Madrid 1999, 13 x 20, 374 pp.

Se reedita la famosa obra de Maritain que recoge las conferencias pronunciadas en la Universidad Internacional de Santander en 1934. Una obra polémica siempre, pero siempre también fecunda. Para unos demasiado conservadora, para otros demasiado progresista. Así fue también la figura del autor, hombre de grandes empresas políticas y filosóficas. Embajador en el Vaticano, defensor de Mounier, tomista profundo e impulsor de los derechos humanos. Si tenemos en cuenta que una de las causas más relevantes de la 'guerra incivil' española ha sido la falta de una democracia cristiana importante que hubiera obligado al catolicismo español a recobrar, al menos en parte, su memoria social, suavizando el capitalismo desalmado y por tanto el problema obrero, nos daremos cuenta lo que significaron las charlas de Maritain, y por qué fue calumniado por los ultramontanos y denostado por los radicales como muy conservador. Esta obra maestra hace un análisis brillante y lúcido del mundo moderno y sus instituciones, su cultura y su historia, y desarrolla también una propuesta ambiciosa y concreta de cómo vivir el cristianismo en nuestra época. Y para que se vea que los libros clásicos, como este que presentamos, no solamente lo son porque son antiguos sino, y sobre todo, porque nos hablan de los problemas actuales, bastará recordar que todavía hoy se sigue discutiendo sobre la alternativa o la conciliación entre cristianos de presencia y cristianos de mediación. -D.NATAL

MARION, J-L., *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*. Sígueme, Salamanca 1999, 14 x 21, 247 pp.

El impacto de la *muerte de Dios*, ya proclamada por Nietzsche, ha conmocionado profundamente la cultura occidental. El autor desea aclarar qué es lo que se nos anunciaba realmente en esta famosa muerte. Para él, la metafísica, cuando intenta probar la muerte de Dios, lo que realmente afirma es el ocaso del ídolo creado por ella misma. Pero el abismo que provoca este ídolo derrumbado, lejos de zanjar la cuestión de Dios, le abre las puertas de par en par, pues el Absoluto llega retirando a sus ídolos. De Nietzsche a Hölderlin, pasando por Dionisio Areopagita, la muerte de Dios se convierte constantemente en el rostro actual de la fidelidad eterna al Dios Padre del Amor. Heidegger, Levinas, Derrida y Urs von Balthasar son pasos en esa lucha para la nueva situación de lo divino en nuestro mundo. Se trata de un escrito en el que la filosofía y la teología se replantean de nuevo una cuestión decisiva. Y el autor avanza con paso seguro hacia un nuevo horizonte en el que el silencio de Dios no es la confirmación final de su muerte decisiva sino, más bien, la manifestación más poderosa del respeto del Dios del amor a la autonomía del mundo y a la libertad del hombre, como hijo muy amado, frente al Dios de los vampiros. -D.NATAL

ENZENSBERGER, H.M., *Conversaciones con Marx y Engels*, Crónicas Anagrama, Barcelona 1999, 14 x 21, 585 pp.

El problema de la verdad no es la simple coincidencia entre el conocimiento y el objeto, como pretendía cierta tradición escolástica. Por el contrario, la verdad es siempre el resultado de una lucha permanente entre las diversas fuerzas de la vida y sus más profundos poderes. Así, la verdad, auténtica, surge más bien como el resultado de un dramático campo de batalla que como la conclusión de un frío silogismo obtenido en el gabinete de una sabiduría aislada del mundo. Por eso, incluso en la metafísica, se trasluce el rumor de la batalla, según ha sugerido acertadamente M. Foucault. Todo esto hace que cuando se trata de obras o personas que han tenido un influjo decisivo en los combates de la historia, las afirmaciones y las refutaciones se sucedan sin descanso, de modo que un día se dice una cosa, al día siguiente se dice todo lo contrario, y es el cuento de nunca acabar. Entonces, M. Enzensberger ha optado por el método de contarlos todo de una vez, especialmente cuando se trata de personajes tan decisivos en la historia reciente de la sociedad humana como han sido Marx y Engels. Para ello ha reunido las opiniones más variadas de personajes que conocieron personalmente a Marx y Engels, y tenían las claves más diversas como es el caso de Bakunin, Hess, Kautsky, Lafargue, el español Anselmo Lorenzo y otros muchos familiares, amigos, enemigos y conocidos que presentan las perspectivas más variadas que uno imaginarse pueda, tanto sobre los dos autores más destacados como sobre los puntos de vista que ellos mantenían de sus amigos y enemigos o conocidos. De este modo tenemos una visión muy pluralista que impide mantener los tópicos de siempre como si nada hubiera ocurrido. Así cuando se dice, vulgarmente, que lo importante es la praxis, se olvida casi siempre que Marx hablaba y escribía muy bien inglés, francés y alemán, y conocía otras tres lenguas bastante bien, incluido el español y las lenguas clásicas, se burlaba de los 'cabezas huecas' que pretenden actuar sin saber qué es lo que hacen, y por eso era muy exigente en el estudio (p.174-175). Del mismo modo Engels conocía bien casi doce idiomas, incluido el español, idioma en el que escribía a los militantes españoles de la Internacional. En fin, el autor nos propone un mosaico muy hermoso que nos ayuda a descifrar la gran personalidad de Marx y Engels, llena de contradicciones, como todas las cosas humanas que valen la pena, pero que por eso mismo marcaron de forma decisiva la trayectoria de su época y del movimiento obrero internacional.- D.NATAL

LEHNING, A., *Conversaciones con Bakunin*, Anagrama, Barcelona 1999, 14 x 21, 412 pp.

Si alguien ha encarnado el mito de la revolución, en la historia de la humanidad, este ha sido precisamente M. Bakunin. Esto hace que su figura haya quedado afectada por las contracturas del poder establecido y el salvajismo de la calumnia y la falsificación, con frecuencia establecida en el túnel de la lucha por la liberación humana. Pero además Bakunin ha encarnado el mito de la libertad, incluso frente a otros revolucionarios, con una mayor consistencia estructural, en la historia reciente de los dos últimos siglos. Es conocido el durísimo enfrentamiento con Marx y Engels, en el origen y la marcha revolucionaria de todo el movimiento obrero. Este choque despiadado ha roto, en muy buena parte, la figura de nuestro héroe. Hoy la lucha se mantiene y siempre será discutible si tienen más razón los líderes libertarios o los estructuralistas estatalistas. Esto ha llevado a A. Lehnig, el máximo especialista de Bakunin, y compilador de sus obras completas, a ofrecer una documentación exhaustiva basada en cartas, artículos, memorias, documentos, informes policiales, etc., relacionados con la persona de Bakunin. Muchos de estos textos son de contemporáneos suyos

como Herzen, Turguenev, Engels, Ruge, G.Sand, Wagner, Proudhon, Marx, Michelet, Malatesta, Kropotkin, y también aporta algunos textos en los que el mismo Bakunin habla acerca de sí mismo. Nos hallamos, pues, ante una obra indispensable tanto para recuperar la figura de Bakunin como para el análisis de su imagen histórica, de la leyenda tejida en torno suyo, y también para valorar certeramente aspectos decisivos de la vida de todo el movimiento obrero.- D.NATAL.

VARIOS, *El perdón en la vida pública* (=Serie Etica 6), ed. Universidad de Deusto, Bilbao 1999, 22 x 15, 233 pp.

En los últimos veinticinco años el perdón ha hecho su aparición en la escena pública saliendo definitivamente de su confinamiento secular en el ámbito privado. Y quizás hoy más que nunca se deja sentir la presencia de dinámicas públicas de perdón prácticamente en todo el mundo y en toda su ambigüedad (leyes de punto final, peticiones de perdón de instituciones y poderes públicos, etc).

El Aula de Ética de la Universidad de Deusto ofrece en este volumen un interesante panorama interdisciplinar sobre la cuestión desde cuatro perspectivas: filosófica, política, jurídico-penal y teológica. El enfoque ético de G. Bilbao comienza analizando el término y sus posibles usos lingüísticos para desvelar la realidad que se trata de designar con él. A continuación aborda la compleja temática del fundamento, el sujeto y el ámbito de aplicación del perdón. Concluye mostrando como el trayecto que va de la psicología a la política introduce de lleno el perdón en la esfera pública.

La contribución de X. Etxeberria versa sobre las múltiples estrategias políticas de perdón y reconciliación. Contiene un análisis crítico de las actuales políticas de perdón que ocultan una impunidad sacralizadora de la violencia o la injusticia, que victimiza de nuevo a las víctimas. Pasa después a sentar las bases de una "ética política del perdón", en diálogo con la verdad y la justicia, que conlleva el reconocimiento y la justa reparación de las víctimas.

J. Echano presenta la incidencia que, de forma excepcional, tiene el perdón en la vigente legislación penal. La figura del "perdón del ofendido" (art.130.4 del Código Penal) puede mediar en algunos delitos perseguibles a instancia de parte (p.e. injurias, calumnias) y en determinados casos extinguir la responsabilidad criminal, incluso cuando hay sentencia firme. Seguidamente pone de relieve una nueva perspectiva que se va abriendo paso cada vez más en los sistemas modernos de Derecho Penal y que introduce una notable disminución del recurso a la pena: la conciliación-reparación entre la víctima y el autor del delito en atención a los intereses de la víctima. Considera finalmente el derecho de gracia (art. 62 i de la Constitución), el mal llamado "perdón de los poderes públicos" (amnistía e indulto), estableciendo criterios para su ejercicio que no frustren las expectativas de las víctimas ni generen un clima social de impunidad.

La primera parte del trabajo de R. Aguirre estudia el perdón desde la perspectiva neotestamentaria. Después desarrolla las implicaciones del perdón en relación con la verdad y la justicia. En el ámbito público el perdón requiere necesariamente el esclarecimiento de la verdad y, aunque no es exigible en justicia, tampoco es alternativo a la misma. Termina ofreciendo atinadas sugerencias sobre la reconciliación como meta del perdón en la vida de la Iglesia.

Siendo la reconciliación y el perdón no sólo una temática de evidente actualidad, sino también uno de los objetivos del Año Santo, me parece una lectura obligada para ganar el Jubileo.- R. SALA



BEAUVOIR, S., *Cartas a Nelson Algren*, Lumen, Barcelona 1999, 15 x 22, 672 pp.

Desde 1947 a 1964, Simone de Beauvoir dirigió cientos de cartas de amor al escritor norteamericano Nelson Algren. Tras la segunda guerra mundial, este 'amor transatlántico' arrastró a la autora a una aventura arriesgada que supone el redescubrimiento de los Estados Unidos, por parte de la autora, y la irrupción en su vida de una pasión muy ardiente. Deseosa de que su nuevo amor entrase en su universo europeo, la autora nos ofrece un reportaje único de la vida intelectual, literaria y política de aquellos años. Las discusiones con los comunistas y el gaullismo, el compromiso contra la guerra del Vietnam, el perfil del mundo artístico y la vida cotidiana en Francia, de Sartre, Camus, y de los escritores de la revista *Tiempos Modernos*. La autora de *El segundo sexo*, *Los mandarines* y *la Sangre de los otros*, nos ofrece aquí una nueva imagen de sí misma, inédita e insospechada, de una mujer profundamente enamorada que hace que estas cartas sean tan interesantes como las dirigidas a Sartre, publicadas también en esta misma colección.- D.NATAL.

NKAFU NKEMNKIA, M., *African vitalogy, a step forward in african thinking*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1999, 21 x 14,2, 239 pp.

Este libro es una aproximación al pensamiento humano africano, análogo pero a la vez distinto al pensamiento occidental.

El autor aborda distintos temas en conexión con el pensamiento filosófico africano: La búsqueda de identidad, influencias y contribución de los diferentes autores en la composición del pensamiento africano, perspectiva antropológica del hombre, visión cosmológica del mundo, Dios, vitalidad africana, conocimiento, ontología, metafísica y persona.

Vitalidad significa una visión conceptual de la realidad, donde no hay espacio para dicotomías irreductibles entre materia y espíritu, compromiso religioso y vida diaria, alma y cuerpo, mundo de vivos y de muertos. Hace referencia al todo, el uno o la unidad. La fuerza vital del alma africana, algo que no puede ser separado del ser, la fuerza vital es ser, ser es fuerza. La vitalidad, como la visión principal de la filosofía africana, se proyecta sobre cuatro campos: Ideología (nacionalismos, socialismos y humanismos), filosofía étnica, tradición y relación con el mundo occidental.

Destaca la influencia de los acontecimientos históricos en el pensamiento africano que, en palabras del autor, ha supuesto el empujón definitivo para el despertar filosófico del continente africano.- F. SÁEZ COMET.

NAHIM, P. J., *An Imaginary Tale. The Story of  $\sqrt{-1}$* . Princeton, Princeton University Press 1998, 24 x 16, xvi-261 pp.

El autor realiza una historia de los números complejos y un análisis de sus aplicaciones más importantes. Ya desde antiguo se había planteado el problema de resolver ecuaciones del tipo  $x^2+1=0$ . El autor pasa revista a las consideraciones que hicieron griegos, renacentistas, Descartes y Wallis entre otros. Euler afirmará en su *Algebra* de 1770 que las expresiones del tipo raíz cuadrada de menos 1 son números imaginarios o imposibles, y que de tales números podemos asegurar que ni son menos que nada, ni más grandes que nada, por lo que necesariamente se constituyen en números imaginarios o imposibles. Será Euler en 1777 quien introduzca el símbolo  $i$ . Caspar Wessel publica un artículo en 1799 que resuelve el problema de representar geoméricamente a los números complejos, inventa la for-

mulación binomial  $a+bi$  y da la idea de representar a los números imaginarios en un eje perpendicular al eje real horizontal, igualmente introduce la formulación polar de los complejos. Una vez que se establece en matemáticas el plano complejo, se expande el concepto de número. El autor continúa con las contribuciones de Argand y de Buée, ambas en 1806, así como las de Hamilton y Gauss entre otros. Tras una amplia exposición de la historia, el autor continúa en los capítulos cuatro y cinco aduciendo ejemplos y casos de aplicación de los números complejos a la solución de problemas en matemáticas y ciencias experimentales. Los dos últimos capítulos se detienen especialmente en las contribuciones de Euler y de Cauchy así como en la teoría de funciones complejas.- F. JOVEN.

COMISION INDEPENDIENTE SOBRE LA POBLACION Y LA CALIDAD DE VIDA, *Elegir el futuro. Un programa radical para la mejora de la calidad de la vida*, IEPALA, Madrid 1999, 24 x 17, 332 pp.

La Comisión responsable de este informe sobre demografía y planificación de nacimientos está constituida por varias organizaciones interesadas en el tema (organizaciones internacionales, organismos bilaterales de desarrollo, ministerios de Asuntos Exteriores, ONGs y expertos internacionales), lideradas por la Fundación Rockefeller. Esta Comisión está básicamente interesada en establecer las relaciones que existen entre sexualidad, relaciones de dominación entre los sexos, discriminación y violencia hacia las mujeres, dinámica de la evolución de la población y ética de la relación entre persona individual y colectividad.

El espacio intelectual y "político" en el que se mueve este estudio es el mismo que el de las grandes Conferencias mundiales de la Década de los 90, como Río '92 "Medio Ambiente y Desarrollo"; Viena '93 "Derechos Humanos"; El Cairo '94 "Población y Desarrollo"; Bejín '95 "Mujeres"; y Kioto '98 "Clima", por sólo citar algunas. Intenta proporcionar un material que, bien discernido, pueda constituir el "cuerpo doctrinal" para superar el estado de "máxima gravedad" en que se encuentra la "especie y condición humana" en el siglo que acabamos de finalizar, y así entrar, con buen pie, en el siglo XXI.

El método de trabajo seleccionado ha sido conocer y reflejar la experiencia y las opiniones de grupos y de individuos pertenecientes a organizaciones gubernamentales, multinacionales y no gubernamentales, mediante "sesiones públicas intensivas en diversos lugares de países representativos", como Sesiones Públicas en Harare (Zimbabue), en Bamako (Mali), en Washington, en Nueva Delhi, en Río, en Manila y en Moscú, todas ellas llevadas a cabo entre diciembre de 1993 y octubre de 1994.

Si existe alguna novedad en "*El programa radical*" sobre una cuestión tan debatida ya en las Conferencias antes anotadas, ésta pudiera ser que no solamente se analiza y se critica, sino que se atreve a "elaborar y difundir una nueva visión de las cuestiones de población que pueda ser aceptada y conducir a acciones concretas en el mundo entero" (pág. 325) ante estos "dos imposibles actuales": el crecimiento demográfico y la calidad de vida. El objetivo final de este trabajo, que sobrepasa todos los demás, "es la mejora durable de la calidad de vida y la supervivencia del planeta". La hipótesis principal que se plantea es que "la alta tasa de fecundidad está vinculada a dos factores: la ausencia de servicios de planificación y las disparidades socio-económicas subyacentes". La supervivencia del mundo —se afirma— "exige hoy una colaboración sin precedentes de todas las naciones para llegar al compromiso mutuo de adoptar modos de producción y de consumo, que teniendo en cuenta a la vez los problemas de población, favorezcan el desarrollo económico en la equi-

dad y respeto de los derechos de cada uno" (pág. 326). Derechos que apelan "inevitablemente a un equilibrio entre derechos (personales) y responsabilidades" (sociales).

Como ha escrito Gro Brundtland, ex-primer ministro noruega, en el prólogo de "Our Common Future" (1987): "La cuestión de población -presión de la población y derechos humanos- y los vínculos entre estas cuestiones y la pobreza, el medio ambiente y el desarrollo se presentan entre los asuntos más difíciles que nunca hayamos tenido que afrontar".

El libro no es de fácil lectura por el enorme cúmulo de datos aportados y por la metodología elegida (conocer y reflejar la experiencia y las opiniones de grupos y de individuos), que lleva a frecuentes repeticiones. Por otra parte, se parte de la presunción de que todo el mundo está de acuerdo en la planificación familiar por la simple eliminación del "intruso" no deseado, eso sí, dentro de las mejores condiciones económico-sanitarias. Parecería que la Comisión se hubiera adelantado al movimiento "Catholics for a Free Choice" para privar al Vaticano de voz y voto. Un capítulo donde se plantearan las diversas opciones cultural-religiosas ante esta problemática hubiera proporcionado un cuadro más completo de una realidad tan compleja. Incluso, en alguna ocasión se hace referencia a "una visión dogmática basada en una filosofía neo-conservadora contra los llamados abusos" (pág. 216). El aspecto trascendente de la realidad no se puede despachar con el silencio o con alguna referencia nebulosa e, incluso, despectiva.- F. RUBIO C.

PRESTON, P., (Ed.), *La República asediada. Hostilidad internacional y conflictos internos durante la Guerra Civil*, Península, Barcelona 1999, 22,5 x 15, 326 pp.

Paul Preston, premio Príncipe de Asturias, es profesor de historia española contemporánea y director del Centro de estudios españoles contemporáneos Vicente Cañada Blanch de la "London School of Economics and Political Science". Sus publicaciones, como *La política de la venganza: El fascismo, el militarismo en la España del siglo XX*, le han convertido en uno de los más prestigiosos hispanistas. Los estudios que recoge este volumen han sido escritos por diez especialistas y editados por Preston.

*La República asediada* resalta la importancia de dos factores fundamentales en el conflicto español. En primer lugar, este conflicto tuvo origen en una serie de enfrentamientos sociales, cuya incompleta solución generó muchos de los problemas que surgieron en la zona republicana. En segundo lugar, plantea que la Guerra española constituyó un episodio más en la Guerra Civil europea que acabó en 1945. La Guerra Civil española fue "la última gran causa", y, a la vez, "un momento definitorio en el camino hacia la II Guerra Mundial". La crisis española ofrecía a Hitler y a Mussolini una oportunidad para "alterar el equilibrio de poderes europeos en detrimento de Gran Bretaña y Francia".

Los conflictos internos de poder (las contradicciones entre el individualismo y el colectivismo de anarquismo español, entre otros) impidieron a la Segunda República llevar a cabo un esfuerzo bélico eficaz, y, por otro, las fuerzas del fascismo internacional (el Eje Roma-Berlín), que colaboraron con la "zona nacional", encontraron en los estados democráticos (el general apacible, imagen oficial británica del general Franco), y no democráticos (la "solidaridad" soviética) a sus cómplices inconscientes. Los conflictos internos y la hostilidad internacional asediaron a la República durante tres años (de ahí el título), hasta conducirla a la derrota.

Quizá algunas afirmaciones no parecen estar en plena sintonía. Mientras se afirma que "de hecho, sin las armas rusas y las Brigadas Internacionales, Madrid habría caído sin duda en noviembre de 1936 y Franco habría vencido" (pág. 17); en la página siguiente se dice que "Franco estaba empeñado en ganar la guerra lenta y concienzudamente (...) consiguió cum-

plir parte de su proyecto gracias a una lenta guerra de desgaste en la que mató a miles de republicanos y aniquiló comunidades enteras".

Los autores creen poder romper con esta publicación, al menos en parte, el "pacto de olvido" que se estableció tácitamente durante la transición democrática española, debido al deseo general de la gran mayoría del pueblo español de evitar un ajuste de cuentas tras la muerte de Franco y "asegurar una transición pacífica hacia la democracia". Esta determinación colectiva tenía sus valedores entre los historiadores nativos, aunque no tanto entre los catalanes. De todas formas, "la inestable tregua con el pasado se rompió en menos de cinco años, con la aparición de varias obras importantes sobre la represión en la zona nacional durante la guerra y la posguerra" (pág. 11).

Si bien el señor Preston y los demás investigadores pudieran gozar de un mayor espacio de objetividad en el examen de los hechos históricos por su condición, excepto Enrique Moradiellos, de extranjeros, quizá esa misma condición les impida captar la "memoria colectiva" de una realidad tan compleja como es la historia de España. Sin negar la valía a los diez amplios capítulos en los que se examinan los diferentes componentes de la Guerra Civil española, creo, que tendríamos que reconocer que, no sería "políticamente correcto" ponerse, hoy en día, al lado de una dictadura.- F. RUBIO C.

SIMON RODRIGUEZ, M<sup>a</sup> E., *Democracia vital. Mujeres y hombres hacia la plena ciudadanía*. Narcea, Madrid 1999, 22 x 15,5, 222 pp.

Elena Simón es profesora de Instituto y "desarrolla áreas de formación en análisis de género desde la Fundación del Feminario de Alicante".

Aunque la redacción y, por tanto, el orden de las ideas y palabras, es de la autora, esta obra es fruto las sesiones de trabajo (charlas, mesas redondas, seminarios, conferencias, jornadas, coloquios, cursos y debates), realizadas con grupos muy diversos en interés, preparación, edad y actitudes: profesorado, amas de casa, estudiantes de institutos y universidad, jóvenes (chicas y chicos), asistentes a Escuelas de Adultos o usuarios de Servicios sociales.

Ciertamente que desde la obtención de los derechos individuales por las mujeres, la mayoría de las sociedades occidentales han modificado sustancialmente su legislación, organización y funcionamiento en el ámbito cívico. Puede afirmarse, sin temor a equivocarse que, en lo que toca a la condición femenina, cualquier tiempo pasado fue peor. Lo que está pasando es una revolución social, no por discreta y latente (pues se produce muy despacio y casi a la chita callando) menos trascendental e irreversible: colonización femenina de todas y cada una de las titulaciones superiores (en el curso 1986-1987, el número de mujeres españolas en educación universitaria superó al de los hombres (490.033 mujeres frente a 479.475 hombres), algo que venía dándose de antiguo en Norteamérica y en buena parte de Europa; ingreso de la mujer en el empresariado (615.000 empresarias, (24,3%) del empresariado total español en 1990); en el campo de la política, las mujeres están obteniendo éxitos, hasta hace poco insospechados: además de la ex-primer ministra de Israel, Margaret Thatcher y Gro Brundtland, en junio de 1993, dos mujeres, una canadiense, Kim Campbell, y otra turca, Tansu Ciller, se convirtieron en primeras ministras de sus respectivas naciones. Todo esto no es óbice para poder también afirmar que, la mayor parte de los roles sociales han cambiado poco y las discriminaciones y desigualdades entre sexos persisten en nuestra sociedad, sino de derecho sí de hecho: mayor tasa de desempleo, peores salarios por el mismo trabajo, etc. Como afirman algunos sociólogos, la cultura para asentarse, requiere un proceso de al menos tres generaciones.

No obstante, las mujeres en los países no autoritarios, ya están en la actualidad en disposición efectiva de poder negociar, porque las leyes las amparan como ciudadanas de pleno derecho, y las costumbres, cada vez menos coactivas, les facilitan el acceso a otro tipo de espacios en los que pueden desenvolverse más como personas que como simples hembras humanas. Por ello la autora afirma que " es necesario que hombre y mujeres puedan entrar en una nueva era informada por la cultura del pacto" (p. 13). Los conflictos, que no son en sí mismos negativos, no se resuelven si se silencian o minusvaloran, pues volverán a resurgir recrudescidos.

La nueva cultura del pacto exige que, tanto hombres como mujeres, sepan cómo abordar el problema. Aún, en el momento presente, los varones sienten la hierba segada bajo sus pies, y las mujeres se ven dando palos de ciego. Para poder superar esta situación "esta obra aborda aspectos de la vida civil, social y política y de la vida personal, relacional y afectivo-familiar, desde la perspectiva de género y desde los principios democráticos" (p. 14). Tras un análisis de las realidades que se viven: pactos cívicos y proyectos biográficos de género, se pasa a proponer una alternativa ética desde una nueva cultura de pactos, en los que los hombres y mujeres se reconozcan como individuos-sujeto y "como personas hechas desde una identidad elegida, que estamos en disposición de dar un giro cualitativo a nuestras vidas, desde y dentro de la *democracia vital*".

Otra de las finalidades del libro es acuñar nuevas palabras que sirvan para describir o designar nuevas realidades; cuando aparecen por primera vez en el texto, se explican y definen dentro del mismo párrafo. No aparecen notas ni citas, consideradas al modo académico, "para no hacer tediosa su lectura", pero sí numerosos fragmentos reveladores de lo que ha supuesto la inspiración y consulta biográfica previa a la redacción del texto. -F. RUBIO C.

FALCON, L., *Memorias políticas (1959-1999)*, Planeta, Barcelona 1999, 23 x 15, 265 pp.

Lidia Falcón es abogada, escritora y, sobre todo, feminista y activista política, como indican algunos de los títulos de sus publicaciones: *Mujer y poder político*, *La razón feminista*; y el hecho de haber participado en la fundación del Partido Feminista de España y la Confederación de Organizaciones Feministas COFEM-FEME.

Militó en el Partido Socialista Unificat de Cataluña (PSUC) (1959) primero y más tarde en otra escisión del Partido Comunista, de los que se separó poco tiempo después por razones ideológicas. Como ella misma afirma: "Sostuve mis principios (feministas) en conferencias, artículos, debates, y sufrí numerosos tropiezos por ello, no sólo con los gerifaltes y policías del régimen, sino más tristemente con mis camaradas de partido" (pág. 9).

Vivió más tarde los episodios de la transición democrática, sobre todo a través de organizaciones y revistas feministas que creó.

*Memorias políticas*, como indica el título, es una auténtica autobiografía ubicada dentro de su "historial político" en constante combate contra la dictadura franquista, por el cual fue procesada y encarcelada durante casi dos años. A través de su lectura pueden conocerse (o repasarse) los avatares sufridos por nuestro país durante esos largos cuarenta años, desde la perspectiva del feminismo y desde la militancia de una izquierda radical: "El relato de mis actividades políticas y feministas durante los treinta años capitales de la historia del último medio siglo de mi país, -afirma-, se desarrolla a partir de esta página".

Lo mejor que puede destacarse de este libro es su estilo ágil y fácil lectura que despierta la atención del lector ya desde el prólogo. No deja de llamar la atención la descripción detallada de todo tipo de artimañas que, como "buena" abogada, emplea en la búsqueda de soluciones a la problemática personal y familiar. Otro asunto bien diferente es la

autojustificación que busca en todo momento, producto, sin duda, de la fácil tendencia a reconocer la miopía en los demás y muy poco la ceguera propia; y el alto índice de subjetividad en el enjuiciamiento de los sucesos.- F. RUBIO C.

ARENDDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, Madrid 1999, 15 x 23, 618 pp.

Con esta obra H. Arendt alertaba a todo el mundo del proceso totalitarista que ha embargado al siglo XX. Para eso ha buceado en los orígenes del proceso que para ella son el antisemitismo y el imperialismo. El estudio se gestó con el convencimiento de que sería posible señalar los elementos fundamentales de nuestro mundo político y cultural que llevan invariablemente a la destrucción de la persona humana y a la lucha a muerte por el dominio del mundo y de los pueblos. Uno de esos elementos fue el antisemitismo que se convirtió, inesperadamente, en el catalizador del movimiento nazi, y a través de él, de la segunda Guerra Mundial con la 'solución final' en las genocidas 'cámaras de la muerte'. Otra causa muy importante sería la megalomanía imperialista que no deja títere con cabeza ni del sentido común más elemental ni de la racionalidad humana. Finalmente el totalitarismo pretende imponerse con todos sus dogmas solamente por que sí y porque ese es el sentido de la naturaleza y de la historia contada por los totalitarios con toda su burocracia, con un ansia insaciable de poder y de dogmática autovalidada. Así se marcha hacia un mundo en el que la persona humana se pierde, envuelta en la bruma de las ideologías, de los intereses, y con la disculpa de la identidad de los pueblos se destruye al hombre alegremente o se crea una mitología justificante de la irracionalidad y la violencia de poder nacionalista. Estamos ante un libro ya clásico y esta última edición recoge las revisiones de la 'nueva edición' de 1966 y los prefacios de 1968.- D. NATAL

LOPEZ AZPITARTE, E., *Envejecer: destino y misión*, San Pablo, Madrid 1999, 13 x 21, 211 pp.

La población de la tercera edad comprende un abanico cada vez más amplio de personas y por eso es necesario saber afrontar la situación tanto a nivel personal como en el marco social. El autor se enfrenta el problema desde un punto de vista histórico, biológico, psicológico, moral y teológico. Como es sabido muchas personas se encuentra casi en plenitud de capacidades, físicas e intelectuales, durante un período largo de esta etapa de la vida que, por suerte, cada vez se amplía más. Eso supone una nueva respuesta desde una perspectiva sociológica, sanitaria, económica, ambiental, familiar y antropológica. Pero con frecuencia esto no se hace ni a nivel personal ni a nivel social. Nos preparamos muy bien para la actividad y las responsabilidades de la madurez pero descuidamos este espacio de la vida que crece constantemente. El autor, profesor de Moral en la Facultad de Teología de Granada, nos adentra en el tema con gran maestría y sencillez, por lo que el libro resultará útil a muchísimas personas. -D. NATAL.

## Historia

CLAUSS, M., *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, B.G. Teubner, Stuttgart - Leipzig 1999, 24 x 16, 597 pp.

El culto al emperador es uno de los temas más fascinantes de la historia antigua. No existía ningún conflicto entre el culto al emperador y a otras divinidades del panteón romano. El culto a los soberanos fue concebido y presentado a imagen del culto a los dioses. Así se dedicaron y ofrecieron a los emperadores sacrificios, procesiones, templos, sacerdotes, fiestas, por lo que no se diferenciaban de otras divinidades. Los dioses y los dioses del estado (emperadores) se diferencian sólo en que los primeros fueron siempre dioses y los segundos a partir de un momento determinado. Se diferenciaba por su presencia terrena (los otros están lejanos), así se conseguirá lo que se buscaba en los cultos místicos: experimentar la presencia de la divinidad. Esta nueva divinidad fue la más aceptada de todo el panteón romano.

Fundamentalmente en este culto era el aspecto político. Era un lazo de unión entre los distintos pueblos que componían el Imperio romano, así como entre los distintos cargos administrativos; era a su vez expresión de lealtad hacia el Imperio; expresión de gratitud de los súbditos por los bienes recibidos del emperador (el mayor bienhechor del Imperio). La institucionalización de ese agradecimiento fue el culto, y será una *res publica* y privada.

El emperador poseía como persona dos naturalezas, una divina y otra humana (cfr. la influencia que tuvo en el cristianismo) por tanto era un mediador entre los dos mundos. La muerte no cambiaba su divinidad, sino que la llevaba simplemente a un estado superior. Especial atención dedica el autor al conflicto del cristianismo con el culto al emperador.

El estudio se centra en la parte occidental del Imperio para poner en entredicho los prejuicios de la investigación, según la cual se podría reconocer una actitud retraída por parte de los emperadores vivientes respecto al fenómeno de la divinización. La adoración de un ser viviente como divinidad fue para la religiosidad romana una consecuencia lógica, y en parte porque cada vez más personas dependían de la benevolencia y favor del emperador, por eso el autor no entiende por qué la deificación lógica posterior tenía que contradecir la religión romana.

Este amplio estudio viene presentado en dos partes fundamentales. En la primera, de tipo cronológico, analiza los dichos y expresiones de las antiguas fuentes referentes al culto al emperador como divinidad viviente. Las fuentes que ha analizado van desde el tiempo de César hasta el siglo V d.C.: fuentes literarias, papiros, inscripciones, monedas y material arqueológico. La segunda parte del libro está dedicada a las posibles formas de expresar dicho culto: adoración del *genius* y la fuerza divina (*numen*), significado de los bustos y estatuas de los emperadores como divinidades. Posteriormente trata la adoración del soberano en el pueblo, de su papel como salvador de enfermedades y ayuda en la vida cotidiana, características estas que se difundieron mediante narraciones maravillosas. El libro concluye con una serie de apéndices: lista de ciudades en las que se han encontrado inscripciones consagradas para cada emperador; divinización y consagración en Eutropo; divinidades como *divi*; ¿quiénes son los *augusti*?; promesas para el César; lista de divinidades augustas; lista de dioses del estado...

El autor, consciente de la inmensidad de literatura secundaria sobre el tema, opta por no usarla directamente. Dada la amplitud del tema y del tiempo que comprende, no puede ser un estudio muy exhaustivo de cada emperador tratado, pero al menos presenta una visión global bastante buena sobre el tema, que siempre se puede completar con libros monográficos más concretos (cfr. C. Habit, Price).- D.A. CINEIRA

ALBERIGO, G., dir., *Historia del Concilio Vaticano II*. Vol. I: *El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación (enero 1959 - septiembre 1962)*. Ed. española de E. Vilanova, trad. A. Ortiz, L. Iglesias y C. Ruiz (=El peso de los días 26), Sígueme, Salamanca 1999, 25 x 17, 493 pp.

El Concilio Vaticano II es indudablemente el acontecimiento eclesial más importante del s. XX. Con la perspectiva del tiempo ya transcurrido desde su clausura, cuando va desapareciendo la generación de sus protagonistas y superada la fase inicial de recepción y estudio de sus documentos, hoy se está en mejores condiciones de reconocer el hondo significado de la asamblea conciliar y la prioridad del acontecimiento mismo del Concilio incluso respecto a sus propias decisiones. Esta convicción es la que ha movido a G. Alberigo y sus colaboradores a emprender la tarea de escribir la historia del Vaticano II. Se trata de un ambicioso proyecto de investigación iniciado en 1988 por un equipo internacional de especialistas. El plan de la obra comprende cinco volúmenes. A este primero le siguen otros cuatro, dedicados a cada uno de los períodos conciliares y que van a ser publicados en las principales lenguas modernas.

El presente volumen vio la luz en 1995. Trata de la génesis del Concilio y ha sido redactado por G. Alberigo (*Premisa* y caps. 1 y 6), E. Fouilloux (cap. 2), J. Komonchak (cap. 3), O. Beozzo (cap. 4) y K. Wittstadt (cap. 5). En esta prehistoria del Vaticano II los temas estudiados son por riguroso orden cronológico: el anuncio y la sorprendente convocatoria del Concilio por Juan XXIII antes de los cien días de su acceso a la cátedra de Pedro, la consulta y las respuestas de la fase antepreparatoria (1959-1960), la constitución y los trabajos de las Comisiones preparatorias, las reacciones eclesiales durante la fase preparatoria y la organización inmediata del Concilio (envío de los esquemas, nombramiento de peritos y observadores, disposición del aula conciliar, etc.). En el cap. conclusivo, "Preparación, ¿para qué Concilio?", el director del volumen trata de descifrar el clima y las expectativas previas, tanto internas como externas, en vísperas de la Sesión inaugural. El libro contiene un índice analítico y de autores.- R. SALA

CROEGAERT, L., *The African continent an insight into its earliest history*, Paulinas Publications of Africa, Nairobi, 1999, 21 x 14,5, 336 pp. & illus.

The present book of Luc Croegaert is the summit of his thirty two years of personal contact with Africa as a missionary, professor of various subjects (among them the history of Africa), etc. The author using all the documents that he has at hand try to give us a comprehensive history of Africa. For example, to speak of the Africa of the pre-history he has the rock paintings. Notwithstanding, he puts all these data into vigorous test through present day archaeological, phenomenological and critical historical study. Thus we have a text that gives us all the possible information, almost exhaustively about Africa. However, the lack of sources limits this history, at least until middle Ages, to the major part as a history of North Africa or to the maximum that of central Africa. There was also known a little about the south-west Africa probably through the Arab traders. But from the Portuguese expeditions onwards the things change. Together with other motives like slaves, gold mines, a curiosity to know the secrets of inner Africa also grow up slowly. Subsequently, parting from the discoveries of south-western coastal areas, within the run of centuries the hidden secrets of Africa is exposed. But the toll paid from both part: western expedition and the african people was too heavy to imagine.



Without any doubt, the vast information supported by an unequalled bibliography that the book contains, makes it a masterpiece on african history. It is true that the book is not a complete, exhaustive history of Africa, but it has a totality of all possible information available about Africa. And that is of a great merit to Luc Croegaert. -A. PALLIPARAMBIL

KIENAST, D., *Augustus. Prinzeps und Monarch*, 3., durchges. und erw. Aufl., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999, 22,5 x 16, 608pp.

La figura de Augusto ha sido analizada en profundidad en los últimos años (cfr. R. Symes, X CAH, Galinsky...). Los nuevos hallazgos de inscripciones, papiros y descubrimientos arqueológicos han arrojado nueva luz para configurar un cuadro más nítido y preciso del aspecto político del emperador Augusto. El estado actual de la investigación ha llevado a D. Kienast a revisar y actualizar su libro en esta tercera edición teniendo en cuenta las aportaciones de la nueva investigación. El libro tiene por tanto como objetivo presentar la contribución de la investigación moderna (interpretación de los hechos y de las tradiciones) unido a los conocimientos propios del autor sobre el primer emperador. Se ha cambiado en algunos lugares el texto de la primera edición con correcciones y añadidos. Donde ha sido posible, Kienast ha sustituido la vieja bibliografía por nueva. Pero la bibliografía es tan amplia sobre el tema que no se puede incluir toda, por lo que al autor le parece mejor presentar una sinopsis de la política augustea, aun sabiendo que siempre se deja algo importante en el tintero. Se ha aumentado el texto y las notas, y se ha suprimido el índice de autores modernos. Los conceptos geográficos han sido recogidos en los índices. La concepción de conjunto que subyace en el libro sobre el principado de Augusto como una nueva forma de monarquía, que quiso y anheló Augusto y en parte organizada conscientemente, viene corroborada según el autor por la nueva investigación.

El libro no pretende ser una monografía sobre Augusto, por lo que no trata todas las facetas de su personalidad, sino su actuación como político y hombre de estado, como fundador de una nueva monarquía. Por lo que el arte y la literatura no serán analizados, y si a veces se tocan esos aspectos, es en cuanto tienen una función política.

El estudio está organizado en una parte cronológica y en otra sistemática. Esta división hará que no sea fácil evitar repeticiones y coincidencias. El hilo conductor del libro muestra cómo de elementos clásicos, helenistas y tradiciones romanas, se formó un todo que aúna tradición e innovación de una forma muy fructífera. Augusto se entendió a sí mismo, en primer lugar, no como seguidor de sus predecesores, sino sobre todo como dirigente y administrador del estado. Se consideró como representante y garante de la *res publica*. Su reinado aportó al Imperio bienestar, paz, seguridad, aunque por supuesto su principado también tuvo algún aspecto negativo (no supo integrar el senado en su estado). Sus dotes de buen político y la importancia de su actitud política se constatan en que Augusto se convirtió en modelo para emperadores posteriores (Tiberius, Claudius...).

El libro, que ya era un clásico para la figura de Augusto en el mundo alemán, ha ganado con esta puesta al día. Pero en sustancia, las nuevas aportaciones y estudios incorporados no cambian la tesis y ni la imagen del primer príncipe presentada por su autor en la primera edición. Toda reelaboración es bien venida, pero podía haber reducido muchas notas a pie de página, las cuales tienen una función informativa, pero hacen que la lectura sea un poco pesada. - D.A.CINEIRA

*Europa y Africa Austral. Definiendo una nueva relación* (=Africa Internacional 20), IEPA-LA, Madrid 1997, 19,6 x 13,5, 314 pp.

El nº 20 de la colección "Africa internacional" se centra en Africa Austral que para muchos analistas pudiera ser motor para el desarrollo futuro del Africa Negra; pero sin olvidar el pasado que hondamente condiciona los procesos por-venir. Por eso estudia primero el apartheid. Lo hacen dos jóvenes investigadoras de la Universidad de Valladolid. En el capítulo segundo se hace una amplia reseña de la Conferencia Internacional "*Europa y Africa Austral: Definiendo una nueva relación*" que centró la atención y diálogo de un grupo de representantes de los pueblos y gobiernos de Angola, Namibia, Zimbabwe, Sudáfrica y Mozambique, junto a otros europeos y miembros de las ONGs y la administración española que durante tres apretados días (29 Nov.-1 dic. 1995), reunieron sus pensamientos en torno a los viejos temas y los mil nuevos problemas del Desarrollo, la Democracia y los Derechos Humanos no sólo en el Africa Austral, sino en la Cooperación europea, y más en concreto, española. Por último el cap. 3 ofrece unos documentos que tienen que ver con la situación actual y con los años que vienen desde la configuración que va cuajándose en la República Sudafricana y su entorno regional.

El intento del estudio es dar a conocer el continente africano y provocar la pasión por Africa y sus gentes. Los procesos africanos en toda su complejidad han de ser preocupación intelectual, ética y política de muchas personas en este siglo. Africa no puede esperar y no va a esperar. Se debe pasar de la asistencia a la cooperación sin caer en la dependencia agresiva, sino buscar un desarrollo sostenible contando con las comunidades de base locales que deben identificar los proyectos y participar en la planificación, gestión y evaluación. Es necesario por ello que haya una colaboración entre las ONGs europeas y las locales, respetando que estas últimas asuman el papel de recomponer el tejido social y cuadros que se hagan responsables de los demás.- J. ANTOLÍN.

ZOVATTO, P., *Cultura cattolica rosminiana tra '800 e '900*. Edizioni Parnaso-Trieste-1999, 24 x 16, 684 pp.

Conocemos ya, de otros libros, de modo especial poéticos, a Pietro Zovatto, profesor de la Universidad de Trieste, perteneciente al Departamento de Ciencias Geográficas e Históricas. Poeta lírico, amante de la naturaleza, de su tierra y de su ciudad, alterna la poesía con el ensayo y libros de historia.

En esta ocasión, nos envía un nuevo libro, extenso y profundo, sobre la cultura católica rosminiana.

Conocemos al buen sacerdote y filósofo italiano, Antonio Rosmini, nacido a finales del siglo XVIII y muerto ya en la segunda mitad del XIX.

El celoso párroco de Rovereto -su patria chica-, canónigo que fue de la catedral de Milán, decano de Domodossola y fundador del Instituto de la Caridad, es autor de muchas y valiosas obras filosóficas, entre las que sobresalen Filosofía del Derecho, Filosofía de la política, y Renovación de la filosofía en Italia.

Pietro Zovatto, pensando en el "Jubileo del 2000" y recordando a Mons. Paolo Lino Zovatto, en un alarde de conocimiento superior sobre el filósofo roveretano, se atreve con la gran riqueza recogida en esta colección que oculta casi una treintena de estudios, remirando al filósofo Rosmini, al escritor conocido sobre todo del gran público como el autor de Cinco plagas de la Sana Iglesia, que publicó en 1848.

Antonio Rosmini -dice el autor de este libro- puede ser considerado como el vértice del pensamiento cristiano en el amplio panorama de la cultura europea del ochocientos. Amigo y "maestro" de Manzoni, de Tomasio, de Bhonghi, de Gustavo Cavour, ha seguido las vicisitudes y el quehacer del siglo XIX, sin perder de vista la herencia griega, "zócalo sólido de la tradición cultural occidental".

Se puede afirmar que la filosofía de Rosmini enlaza con la de Suárez, Wolff, Malebranche y Vico, pues puso todo su empeño en la tentativa de construir una *summa* de inspiración cristiana en la continuidad con el pensamiento moderno y, a la vez, con el clásico, no ignorando las aportaciones de la literatura patristica.

Pietro Zovatto piensa que el interés de los estudios sobre Rosminio radica en el evento del Concilio Vaticano II, que ha reconocido amplios márgenes de libertad para la investigación científica de la cultura eclesiástica y, consiguientemente, también, para los cultivadores del rosminianismo.

Una prueba fehaciente de esto es la obra que estamos reseñando. Una obra en la que su autor estudia, con tanta devoción como entusiasmo y conocimiento de causa, el amor, el conocimiento y el saber de Rosmini; su rica personalidad; sus nobles ideas sobre la perfección religiosa; su espiritualidad "como caridad infinita"; la apología del papa Pío VII, y "Las cinco plagas de la Santa Iglesia y el modernismo; la falta de preparación en el clero, etc.

Por todo ello, el autor de este interesante libro puede estar seguro de que el presente estudio ha de contribuir eficazmente -como él lo desea- a alcanzar en los lectores una presencia mayor y más significativa de Rosmini. Con lo cual, habría conseguido la finalidad que se propuso al tiempo de escribirlo. -T. APARICIO LÓPEZ

LEGORBURU FAUS, E., AYERBE IRIBAR, M. R., *El Monasterio de San Bartolomé de San Sebastián en Astigarraga. Adaptación de una Comunidad femenina de clausura en la Edad Contemporánea*, Edita Ayuntamiento de Astigarraga, Astigarraga, 1999, 23 x 16, 712 pp.

Si, como dicen, "el orden es el principio de la sabiduría", sinceramente nos hubiera gustado que este libro -tan interesante, por otra parte- hubiera sido estructurado de otro modo: con más método y rigor histórico, más ordenado, teniendo en cuenta que muchos documentos -la mayor parte de ellos- están escritos en euskera y que, tanto autoras, como prologuistas, han echado su cuarto a espadas para ofrecernos su palabra en bilingüe.

Dicho esto, con el historiador J. Ignacio Tellechea, sostengo que "nos hemos de conformar mirando, no sin provecho, el dedo de la joven historiadora (Elena Legorburu). Pero ¡ay!, quisiéramos contemplar la luna, esto es, qué hacían, cómo vivían, qué sentían, cómo acogían a Dios y se entregaban a El, qué vetas agustinianas conservaban sus espíritus, qué incidencia era la suya en las familias de donde procedían, etc..."

La otra autora, M<sup>a</sup>. Rosa Ayerbe, nos ofrece en sus primeras páginas el motivo y como una síntesis del por qué de este libro. Se trata del convento de MM. Agustinas de Astigarraga, con motivo del 150 aniversario de la llegada de éstas a la histórica y rica villa guipuzcoana.

Invitada a hacerlo, "el impulso de su corazón" le dijo que la persona más indicada era la mencionada Elena Logorburu, pues venía avalada por sus conocimientos de historia contemporánea, época en la que se inscribe la base fundamental del libro.

Puso manos a la obra, para lo que tuvo que hacer muchos viajes y moverse por archivos -aparte el principal del monasterio historiado-. Trabajó duro y con mucho entusiasmo. Fruto de esta asidua labor, es esta obra histórica y a la vez humana, "donde la vida de la

Comunidad de Agustinas de San Bartolomé se ve inmersa en los acontecimientos históricos que viven San Sebastián y la provincia, a lo largo de toda la época Moderna, especialmente, durante los graves hechos históricos y cambios profundos del siglo XIX; pero donde también se sumerge en el seno de la propia comunidad, como una más de las religiosas que van a sufrir en sus propias carnes esos acontecimientos históricos que a lo largo de los siglos les van a tocar vivir, así como los cambios económico-sociales y religiosos que conocerá la Iglesia en su conjunto a partir del Concilio Vaticano II".

Es así como las Agustinas de Astigarraga, que debieran llamarse "Canónigas Regulares Lateranenses de San Agustín", cuentan con una hermosa y bien documentada historia de su monasterio.

El libro va discurrendo –dentro de una mezcolanza que no nos agrada–, por los caminos de lo que fue el antiguo monasterio de San Bartolomé desde el Renacimiento, al siglo de las luces. Y narra el gran incendio que sufrió mediado el siglo XVI; su esplendor y poderío en el citado siglo XVIII; los avatares durante la invasión napoleónica, guerras carlistas y desamortización de Mendizábal; la pérdida del monasterio, el posterior asentamiento de la comunidad en Astigarraga..., en fin, una cantidad de datos que –insisto–, mejor ordenados y entrelazados entre sí, hubieran hecho más amena su lectura.- T. APARICIO LÓPEZ.

CAMPOS, J., *Lux Hispaniarum. Estudios sobre las Ordenes Militares*. Edita Real Consejo de las Ordenes Militares, Madrid 1999, 24 x 17, 525 p.

En principio y de entrada, choca un poco el título de este libro –además, en latín–, con lo que luego va a constituir su contenido. Más adelante, se aclara un poco el asunto, cuando lees: "Luz de las Españas", que es la traducción del título latino al castellano. Y sigues leyendo: "porque no se puede entender el nacimiento y la configuración de la España Moderna sin la presencia de las Ordenes Militares".

Dichas Ordenes son –como sabemos– la de Santiago, Calatrava, Alcántara y Montesa. Formadas por hombres de frontera y tesón, siempre en la raya del peligro, "soldados de Dios y monjes del rey", tomaron por insignia de sus estandartes y pendones la Cruz salvadora de Cristo.

Manejaron la cruz y la espada. Lucharon y rezaron. Ayudaron a los reyes a conquistar reinos o recuperar los perdidos. Defendieron fronteras y caminos. Fundaron conventos y hospitales. Quizá algunas de ellas se enriquecieron más de lo debido. Por lo que fueron castigadas por los mismos monarcas, sus bienhechores... ¿Será por todo eso por lo que son "Lux et decus Hispaniarum?".

El presente libro, en realidad, es obra de varios autores. Por lo que el agustino Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla es, a la vez que colaborador, coordinador general del mismo.

Por cuenta del infatigable historiador agustino escurialense corre –podríamos decir– el primer gran apartado, en el que estudia "el esplendor del Reino de Dios en Occidente", aportando datos sobre las antiguas Ordenes y Congregaciones Religiosas, desde la Camaldulense, fundada en 1023 por san Romualdo, hasta la Orden Militar de Montesa, creación del rey Jaime II, como heredera de los bienes y dominios de la extinta Orden del Temple en 1317.

En el segundo gran apartado, que se titula precisamente *Lux Hispaniarum: Pasado, presente y futuro de la Ordenes Militares*, colaboran varios autores, todos ellos miembros de dichas Ordenes, los cuales van estudiando la Caballería en la Edad Media, su evolución a lo largo de los siglos, el Real Consejo de las Ordenes Militares, creado como consecuencia

de la unión de las coronas de Castilla y Aragón, con los Reyes Católicos, las Ordenes Militares en la actualidad y de cara al tercer milenio...

Los siguientes apartados lo forman la Corona y las Ordenes Militares Castellano-Leonesas, la Iglesia y las Ordenes Militares, las Ordenes Militares en la Mar, en la Economía, en la Literatura, etc...

Como puede observar el lector, la presente obra es algo y mucho más de cuanto pre-sagiaba el título aludido arriba, pues es una historia completa de las cuatro grandes Ordenes Militares en España y la vida que le ha correspondido en ese "acontecer del hombre" que a ellas perteneció, con las consecuencias que tuvo en la historia general de España y de América.

Unos "Apéndices" nos presentan -como añadidura y broche de oro- el pensamiento de hombres famosos -Alfonso X el Sabio, Erasmo de Rotterdam, Fray Luis de León, unas loas de Calderón de la Barca..., que guardan relación con el tema amplio y central del libro.-  
T. APARICIO LÓPEZ

KERSHAW, I., *HITLER 1889-1936*, Península, Barcelona 1999, 23 x 15, 773 pp.

El día 14 de marzo del año 1936, Adolfo Hitler pronunció las siguientes y significativas palabras: " Voy siguiendo con la seguridad de un sonámbulo el camino que me trazó la providencia".

Hoy, al cabo de más de medio siglo, en que terminó fatalmente con su vida, Hitler "sigue asediando la conciencia moderna hasta un grado completamente excepcional". Hasta el punto de que se ha podido afirmar que el ataque nazi a las raíces de la civilización ha sido un rasgo definitorio del siglo XX. Y Hitler fue -no hay duda- el epicentro de ese ataque. Pero también habrá que decir que, si bien fue su principal exponente, no fue su causa primordial.

Porque Hitler -habrá que reconocerlo- no fue un tirano impuesto a Alemania. Aunque nunca alcanzó un apoyo mayoritario en unas elecciones libres, fue sin embargo nombrado legítimamente Canciller del Tercer Reich, lo mismo que lo había sido su predecesor, convirtiéndose entre 1933 y 1940 en el Jefe de Estado más popular del mundo.

Pues bien, esto es lo que intenta demostrarnos con su grueso volumen -de 773 páginas-, el profesor Ian Kershaw, autoridad acaso única en temas sobre el Führer.

Como acertadamente ha sido escrito, basado no en nuevos hallazgos de materiales, sino en una utilización exhaustiva de las fuentes disponibles -que son muchas-, este libro reconstruye minuciosamente la trayectoria vital del mayor genocida del siglo XX.

Ian Kershaw, que nunca había pensado fuera a escribir una biografía de tal calibre, y que confiesa que acabó escribiéndola "por una dirección equivocada", decidido a hacerla, ha intentado -y lo ha conseguido- unir los elementos personales y los impersonales del protagonista en el desarrollo y marco de algunos de los pasajes más importantes de toda la historia humana.

Sin duda que esta obra nos permite aproximarnos más que nunca a una interpretación seria del hombre y de la catastrófica sucesión de acontecimientos que permitieron que un inadaptable singular ascendiese desde un albergue vienes para pobres, hasta la jefatura de uno de los países más prósperos de Europa.

El libro termina justamente con la ocupación de Renania, es decir, el año 1936, momento en que Hitler alcanzó un dominio excepcional sobre el pueblo y la milicia alemanas. El hombre fuerte de Europa se recrea en sus propios triunfos, se cree ya dueño -como Napoleón- de medio mundo, y ya no habrá quien lo detenga ni quien se le resista. Con

Alemania firme (y voluntariamente) bajo su bota, Hitler, a partir de este momento, volverá la vista hacia el resto del mundo.

No en vano Hitler y el nazismo constituyen un trauma perdurable para la sociedad alemana y, por supuesto, aunque de forma muy distinta, para los millones de víctimas del régimen.

Mas, como escribe el propio Kershaw, el legado nos pertenece a todos. "Parte de ese legado es el deber constante que tenemos de llegar a entender cómo fue posible HITLER. Sólo a través de la historia podemos aprender para el futuro. Y ninguna parte de la historia es más importante en ese sentido que el período que dominó Adolf Hitler". -T. APARICIO LÓPEZ

HOWARD M., y ROGER LOUIS, W., *Historia Oxford del siglo XX*, Planeta, Barcelona 1999, 23 x 15, 720 p.

Al frente de esta obra -obra histórica, extensa, de más de setecientas páginas- aparecen los profesores Michael Howard, coordinador general, y W. Roger Louis, catedrático de historia de la Universidad de Oxford y de otros centros universitarios americanos; pero en realidad son nada menos que veinticuatro los colaboradores de la misma.

La Universidad de Oxford -como sabemos-, fundada en 1163, con su origen en las escuelas establecidas en esta ciudad para la educación de la juventud, y en la que enseñaron teología Duns Escoto y Wiclif, entre otros, es sin duda uno de los centros de estudios más famosos y más antiguos de toda Europa, con un rico historial a lo largo de su vida, hasta los tiempos modernos.

Pero el título del libro puede llevarnos a engaño, pues es mucho más y contiene cinco partes. La primera viene dedicada a las causas y síntomas subyacentes en este proceso de cambio en todo el mundo, que se opera desde el comienzo del siglo. Un cambio que se reflejó en la demografía y urbanización, en el aumento del crecimiento científico, en el arte y la cultura, así como en el desarrollo de una economía global.

La segunda parte se ocupa de los acontecimientos más destacados, hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, cuando parecía que Europa controlaba todavía el mundo. Los imperios coloniales, el imperio ruso y los Estados Unidos son sin duda los capítulos más importantes.

La tercera parte es continuación de la anterior y llega hasta el año 1990. En este período sobresale la guerra fría que se hacen las dos grandes potencias: Estados Unidos y Rusia.

La cuarta intenta corregir cualquier visión eurocéntrica de la historia, examinando las cambiantes estructuras y los principales acontecimientos de Asia, el Próximo Oriente, África y América Latina.

La quinta parte viene a ser como un resumen del último decenio del siglo, junto con una reflexión final sobre el legado del siglo que acaba de terminar a su sucesor. "Ahora que el siglo XX se acaba -escribe el autor de este capítulo-, una fuerza al parecer irresistible ha llegado a dominar la vida, las esperanzas y los miedos de todos los individuos: la globalización".

Una obra, pues, como damos a entender al principio de esta recensión, que casi me atrevo a llamar exhaustiva, y que va mucho más lejos de los que su título sugiere, toda vez que combina admirablemente los grandes temas como la demografía, la ciencia, la economía, la cultura y el arte con los principales hitos cronológicos; todo ello a cargo de un extraordinario plantel de escritores, que va desde Dahrendorf a Weinber, pasando por Skidelski y MacNeill.- T. APARICIO LÓPEZ

ALVAREZ, M. T., *La pasión última de Carlos V*, Martínez Roca, Barcelona 1999, 23 x 16, 190 pp.

Todos conocemos –o presumimos conocer– la agitada vida de Carlos V, uno de los hombres más fascinantes y más grandes de la Humanidad.

Dueño de medio mundo, árbitro de Europa, con una influencia capital en los asuntos de Roma, en amistad y enemistad con los distintos papas renacentistas que conoció, llegó a dominar hasta el corazón de la mujeres.

Carlos I de España y V de Alemania, nacido en Gante el año 1500 y muerto en Yuste en 1558, hijo de Felipe el Hermoso y de Juana la Loca, nieto de los Reyes Católicos, que lo tuvo todo en sus manos, llegó a tener hasta dos hijos bastardos, que habían de ser renombrados en la historia: doña Margarita de Parma, habida de una dama respetable de la familia de Oudernade, y don Juan de Austria, el héroe de Lepanto, nacido de Bárbara Blomberg, su último amor.

María Teresa Álvarez, licenciada en Ciencias de la Información, colaboradora en varios programas de TVE, nos regala ahora su primera novela, precisamente con este interesante y sugestivo tema.

Tema sugestivo y, también, histórico, pues es un poco "historia novelada". El eje central del libro son unas supuestas cartas que recibe doña Ana de Austria, hija bastarda de don Juan de Austria, abadesa perpetua que fue de las Huelgas de Burgos, escritas por su abuela, la citada Bárbara Blomberg.

Pero en la novela se mezclan, igualmente, asuntos históricos tan graves y delicados como el de Gabriel de Espinosa, el supuesto "Pastelero de Madrigal", un impostor de tomo y lomo, el cual en 1590 aparece ejerciendo el oficio de pastelero en la villa abulense, y que fue nada menos que protagonista de una trama urdida por el agustino portugués Fray Miguel de los Santos, quien intentó poner fin a la recién lograda unión personal de España con Portugal.

Para ello, consiguió que Gabriel de Espinosa se hiciera pasar por el fallecido rey don Sebastián, sobrino de Felipe II, haciendo que en la conjura entrara doña Ana de Austria –la protagonista de nuestra novela–, la cual le reconoció como tal y estuvo dispuesta a casarse con él.

Descubierta la trama en 1594 –esto ya no lo cuenta María Teresa–, Felipe II mandó decapitar al agustino y al pastelero. Doña Ana, además de perder el título de excelencia, estuvo recluida durante cuatro años en el convento de agustinas de Ntra. Sra. de Gracia a pan y agua.

Hasta aquí, la historia. Historia un tanto negra del reinado de Felipe II. La gracia, la alegría, el sentimiento y el amor le pone la autora de este libro. Como pone de manifiesto, también, el amor frustrado de unas mujeres recluidas en un convento, sin tener vocación de monjas.

Y esto más: a través de las cartas de la abuela a la nieta, conocemos un poco mejor los sentimientos de Carlos V, con los claroscuros de su vida y de la época retratada en el libro.-  
T. APARICIO LÓPEZ

FERNANDEZ ALVAREZ, M., *Carlos V, el César y el hombre*, Espasa Calpe, Madrid 1999<sup>3</sup>, 22 x 16, 887 pp.

A partir de la biografía que escribiera, todavía en el siglo XVIII (1769), sobre Carlos V el historiador escocés W. Robertson, hasta la última publicada por el hispanista Joseph Pérez, han sido muchos los libros que se han escrito sobre el César de las Españas.

Pero habrá que confesar que estos trabajos han brotado casi siempre de plumas extranjeras: alemanas (Brandi, Rassow); anglosajonas (Prescott, Lewis, Tyler, Rady); francesas (Lepeyre, Chaunu)...

Mas como no hay regla sin excepción –aparte el ensayo de Madariaga–, en España contamos con un gran historiador y un gran conocedor –acaso como ninguno de los citados– de nuestro personaje: es el académico Manuel Fernández Alvarez, profesor emérito de la Universidad de Salamanca, que tiene en su haber obras tan importantes como *La sociedad española del Renacimiento*, *Felipe II y su tiempo* y *Corpus documental de Carlos V*.

Se podrá estar de acuerdo o no en algunas apreciaciones del autor sobre la figura universal de Carlos V –como lo hace Ricardo García Cárcel–, pero lo que nadie puede negar es que nos encontramos ante un gran libro que versa no sólo sobre Carlos V, sino también sobre la historia general de la Europa de su tiempo y de la historia particular de la monarquía española, heredada de sus abuelos los Reyes Católicos.

Una frase, quizá, podría resumir la vida del César: “la pugna constante por convertir la Europa recibida en la Europa soñada”. Lo cual hace que le veamos más cercano a nosotros, por cuanto soñamos con una Europa unida.

Al final, uno se queda con la frase del autor: “De aquel Carlos de Gante que se acabó convirtiendo en Carlos de Yuste, queremos hablar”.

Pero también habla y escribe Manuel Fernández Alvarez de una España que en 1517 era una tierra extraña, desconocida para el hijo de Juana la Loca y Felipe el Hermoso, que se acaba convirtiendo en su último y bien amado hogar.

El libro –dicho queda– ex extenso. Aparte de una larga introducción, contiene seis partes: la primera trata de la Europa recibida –de Conde Flandes a Emperador–; la segunda se adentra en la personalidad de Carlos y su idea imperial; la tercera trata de la hispanización del César; la cuarta nos presenta al “Gran Cruzado”; la quinta nos enfrenta con las guerras con Francia y la sexta –como cabe suponer– nos hace ver el declive del emperador, su abdicación y posterior retirada en Yuste.- T. APARICIO LÓPEZ

MARTINEZ SAURA, S., *Memorias del secretario de Azaña*, Planeta, Barcelona 1999, 16 x 24, 800 pp.

Como es bien sabido la figura de Azaña permanecía desvaída entre las nieblas de la propaganda oficial y la prensa, con demasiada frecuencia, venal, sobre todo en el momento de las gran tempestad ideológica, política y humana, que se desarrolla en España entorno a la guerra incivil. Así cada vez que alguien cercano al personaje nos relata la verdadera historia de su vida, la figura se agranda y cobra vivacidad ante nuestros ojos. El autor de esta obra, secretario de Azaña entre 1935 y 1939, deshace en ella algunas de las mentiras y calumnias que dentro y fuera de España se han vertido contra Azaña y la República. En el escrito se hace un balance final de la guerra, se analiza del exilio del rey, la ilegalidad del alzamiento nacional, la reforma militar, el papel de Sanjurjo y los africanistas, el mito de la crueldad de Azaña, el bienio negro y la persecución de Azaña, la llegada de Azaña al poder y el pacto con Prieto, la imposible cohabitación de Alcalá-Zamora con la izquierda, la sublevación del 18 de julio y la supuesta responsabilidad de Casares Quiroga, la guerra y la vergüenza de la no intervención de Europa, por el pacto germano soviético, mientras Alemania e Italia participaron constantemente en la lucha con sus armas. También se recuerda el



exilio y la muerte de Azaña. Finalmente se reúnen abundantes declaraciones sobre Azaña de personajes que le conocieron directamente. Estamos ante una obra consistente cuyo mejor elogio sería decir que para quien haya tenido la paciencia de leerse los cuatro voluminosos tomos de las *Memorias* de Azaña, publicadas por Juan Marichal, no encontrará diferencias sustanciales de interpretación, aunque aquí se den más detalles y se enjuicie con más fuerza a muchos personajes, especialmente militares y políticos, responsables de la guerra. Otro mérito de esta obra es que aclara mucho mejor, que otras obras anteriores, la problemática relación entre Azaña y los comunistas no siempre fácil de entender ni de explicar.- D. NATAL

### **Espiritualidad**

GAFO, J., *Jesús, alegría de los hombres. Homilias para el ciclo B*, Mensajero, Bilbao 1999, 22 x 15, 293 pp.

Cristo, que es el Camino, la Verdad y la Vida, es lo que inspiró al P. Gafo a escribir estas homilias. Es la persona de Cristo lo que se debe reflejar en la vida del que le anuncia para que esa presentación de Jesús sea más que un mensaje, aunque esto también debe serlo, para que la persona de Jesús llegue a constituir una fuente, un motor de una vivencia íntima y personal en el corazón de los cristianos. La exposición de la homilía debe llevarlos a la convicción de que ha sido en la persona de Cristo donde el hombre nunca ha sido un anónimo para Dios, sino un elegido por El con un destino definitivo y eterno. Y si, a causa de nuestra realidad pecadora, nos sentimos lejos del ideal al que sin duda aspiramos, la vivencia de que “en la persona de Cristo hemos recibido la redención y el perdón de nuestros pecados” debe ser nuestras vivencias de pecadores y a la vez de salvados. Esto facilitará y abrirá el camino al amor, a la bondad de corazón, que pueden hacernos “irreprochables ante El por el amor”, y no por un perfeccionismo que no nos hiciera sentir la necesidad de ese estar enraizados en la persona de Cristo. En una palabra, diríamos que este tema fundamental constituye la característica dominante de la exposición de la palabra de Dios a través de JESÚS, ALEGRÍA DE LOS HOMBRES.- F. CASADO.

ORTEGA, JOAQUÍN, L., *Felicidades, Jesucristo. Villancico coral de la BAC en el bimilenario del nacimiento del Salvador*, BAC, Madrid 1999, 14 x 21, 313 pp.

El director de la BAC, Joaquín L. Ortega ha coordinado la publicación de esta obra, en la que invita a “cantar y danzar con los autores de la BAC la sinpar rueda-rueda de este villancico literario, editorial y colectivo”. Quiere ser una felicitación editorial a Jesucristo con el fausto motivo del bimilenario de su nacimiento según la carne.

Tras un texto del Papa Juan Pablo II –tomado de la Carta Apostólica *Tertio Millenio Adveniente*– siguen las felicitaciones de los participantes. Son todos ellos “de la casa”, es decir autores cuyos trabajos han aparecido en la BAC. Para no hacer feo a nadie se sigue un orden alfabético. Se comienza con el periodista Venancio-Luis Agudo y se concluye con el Consejero de Educación y Cultura de la Comunidad Autónoma de Madrid, Gustavo Villapalos. Entre ellos se encuentran las aportaciones de obispos y teólogos, poetas y periodistas, religiosos y abadesas, juristas y políticos, catedráticos de universidad y economistas.

El resultado es un villancico coral lleno de vida y de contrastes que reflejan las polifacéticas perspectivas de los múltiples autores.

Abundan las felicitaciones personales, íntimas, que se traducen en confesiones vibrantes y acendradas. Se detectan algunos núcleos temáticos en torno a los que rondan las mejores felicitaciones a Jesucristo: su encarnación en nuestra historia, su evangelio, la elección de María como su madre, el nacimiento de la Iglesia que brotó de su costado, la gloria perenne de la resurrección y la eternidad inmarcesible de su Pascua.

Hay testimonios de una gran calidad teológica, creyente y humana. Y hay también otros, de los que se esperaba más, por lo que representan los firmantes de los mismos. Pero, en conjunto, hay que reconocer que “esta felicitación a Jesucristo” mantiene un buen nivel y no dudamos que su lectura será enriquecedora humana y espiritualmente para muchas personas. -B. SIERRA DE LA CALLE.

COMITE CENTRAL PARA EL GRAN JUBILEO DEL AÑO 2000, Vol. I: *Peregrinos en Roma. Guía artístico espiritual*. Vol. II: *Peregrinos en oración para el Jubileo*, Madrid 1999, 13 x 19,5, Vol. I, 240 pp.; Vol II, 248 pp.

Estos dos volúmenes *Peregrinos en Roma* y *Peregrinos en oración*, presentados en un atractivo estuche, constituyen una obra única. Es la guía oficial artística y espiritual y el libro de oraciones realizados por el Comité Central para el Gran Jubileo del año 2000, de cara a los peregrinos.

El primer volumen *Peregrinos en Roma. Guía artístico espiritual*, tras la presentación del Card. Roger Etchegaray, siguen once capítulos. Casi todos ellos tienen un mismo esquema: introducción, reflexión histórico-artística, mensaje espiritual.

Comienza hablando de Roma, ciudad eterna, para seguir después con los principales templos: Basílicas de San Pedro y San Pablo, San Juan de Letrán, Sta. María la Mayor, la Sta. Cruz, San Lorenzo, Sta. Pudenciana, San Clemente y las Catacumbas. Siguen las iglesias históricas, las iglesias católicas nacionales y las casas de los santos.

Un capítulo especial está dedicado a los Museos Vaticanos que son mucho más que un conjunto de museos. Sus obras contienen muchos mensajes teológicos y espirituales.

Se concluye con la presentación de otras iglesias cristianas de Roma (ortodoxos, anglicanos, luteranos) y otros lugares de culto no cristianos, como la Sinagoga o el centro islámico. Con ello se da al conjunto una apertura ecuménica.

Cada uno de los lugares está indicado con su dirección, teléfono, horarios, y medios de transporte público para llegar.

A los textos –necesariamente resumidos pero muy cuidados y fiables–, acompañan estupendas fotografías en color, lo que hace a la obra extraordinariamente atractiva.

El segundo volumen *Peregrinos en Oración para el Jubileo*, se inicia también con una introducción del Card. Etchegaray. El primer capítulo está dedicado al significado del jubileo. El segundo presenta las “Estaciones de oración”, formado cada uno de ellos por una reflexión tomando como punto de partida un texto bíblico. Posteriormente se ofrece un esquema de lo que pudiera llamarse una “celebración de la Palabra”, con salmos, oraciones, lecturas bíblicas, oración de los fieles, cantos, etc.,

Las principales “Estaciones de oración” propuestas son: S. Pedro, S. Pablo Extramuros, S. Juan de Letrán, Sta. Cruz de Jerusalén, San Lorenzo, las Catacumbas, Sta. Pudenciana y S. Clemente.

El tercer capítulo está dedicado a las "Celebraciones, oraciones y cantos". Se proponen distintas bendiciones, misas particulares, sacramento de la penitencia, algunos salmos de laudes y vísperas, vía crucis, rosario,... y otros textos para la oración común y personal.

Todo ello va ilustrado con hermosas imágenes en color relacionadas con el tema expuesto.

Es una obra útil, atractiva; en definitiva, un trabajo bien hecho, cuya vigencia no será simplemente el año 2000 sino que podrá seguir sirviendo de guía a todos los que se acerquen a Roma en los años futuros con un espíritu de peregrinación. -B. SIERRA DE LA CALLE.

QUOIST, M., *Construir al hombre*, Sígueme, Salamanca 1999, 21 x 13,5, 203 pp.

El título ya es de por sí sugerente y atractivo, máxime conociendo al autor. Michel Quoist es ya una garantía por sí mismo, por su larga experiencia en el campo pastoral, en el trato con toda clase de personas de todas las edades y muy especialmente con los jóvenes.

Este libro viene a ser como el broche de oro, como el testamento del autor, pues dedicó todo el año 1997 a redactarlo y el 18 de diciembre de ese mismo año falleció. Es, pues, una obra madura y un poco, a su vez, compendio del pensamiento de su otro exitoso libro "*Triunfo*", así como de otras muchas charlas dadas en tantas jornadas, fines de semana y sesiones dirigidas al gran público.

Este es el resumen: El hombre, por voluntad de Dios, es un ser que debe "hacerse"; es un ser "en relación" consigo mismo (cuerpo-corazón-espíritu), con la naturaleza, con todos los hombres (empezando por los más cercanos) y con Dios en Jesucristo. Si lo consigue, su vida será un éxito; de lo contrario, un lamentable fracaso.

Su lectura, reposada y reflexiva, ayudará al lector de cualquier edad y condición, pero muy especialmente a los adolescentes y jóvenes que están echando los cimientos de su personalidad y futuro, de su edificio humano y de su fe.- L. CASADO.

FERNÁNDEZ, S., *Salmos del caminante. Celebración y oración*, San Pablo, Madrid 1999, 20 x 12,5, 213 pp.

El autor de este libro, sacerdote vallisoletano, licenciado en Derecho canónico y en Teología, profesor de literatura en el Seminario Diocesano, es ya bien conocido por sus otras publicaciones de narrativa y poesía y por los premios literarios obtenidos.

De la lectura atenta de esta obra se desprende el deseo del autor de prestar un doble servicio, personal y comunitario, convirtiéndolo en instrumento de oración individual y de celebración litúrgica.

La obra está dividida en cuatro partes, las correspondientes a las cuatro semanas del oficio litúrgico. Cada día, de cada semana, tiene sus páginas dedicadas al oficio de Lecturas o Maitines, a las Laudes y a las Vísperas, con sus correspondientes Himnos (poema), reflexión para cada uno de los salmos (desde la vida y para la vida) y oración conclusiva en verso (en sustitución de la lectura y las oraciones ordinarias).

Puede ser provechoso para seminaristas, jóvenes de grupos cristianos y, en general, para cualquier laico que quiera orar en sintonía con la Iglesia.- L. CASADO

FORTÚN. F. X., *El sagrario y el Evangelio*, Rialp, Madrid<sup>2</sup> 1999, 14 x 18,5, 274 pp.

La eucaristía es el centro de la vida cristiana, al tiempo que la expresión más grande del amor que el Señor nos tiene. Su fuerza no radica sólo en la celebración litúrgica de la misma, con ser ello lo principal del tema. Su fuerza se extiende también a lo que bien se puede llamar piedad eucarística, que tiene como manifestación más firme y significativa el encuentro cotidiano con el Señor presente en el sagrario. Sabemos muy bien que el Señor se ha quedado en el sagrario para ser recibido por quienes, por una razón o por otra, no pueden asistir a la celebración eucarística. Mas ello no quita, ni tampoco descalifica, que haya otras formas de vivir la fuerza de la eucaristía, formas que yo recojo bajo la expresión de piedad eucarística. Entre ellas se encuentra con relevancia especial la llamada visita a Jesús sacramentado. Una visita que nace del amor que se debe al Señor y del reconocimiento de ese mismo amor. Quien se decide a pasar unos largos minutos junto al sagrario, y lo hace sin caer en la rutina, recibe un fuerte aire fresco de espiritualidad eucarística, que, como se sabe, está siempre impregnada del amor profundo al Señor y del amor intenso a los hermanos.

El libro, que presento, persigue la finalidad expresada en las líneas anteriores. “Trata de alentar en los lectores un amor más profundo a Jesús Sacramentado y una mayor devoción a la Eucaristía. Para crecer en este amor, cimiento de la vida espiritual, el autor propone profundizar en la verdad de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, y acercar al lector a la familiaridad con Jesús a través de la oración reposada ante el sagrario.

La luz del Evangelio –en una selección de 76 pasajes– guía al autor en su propósito de impulsar con fuerza esta devoción”.

Aunque el libro tiene como destinatarios principales a los ministros de altar, su lectura es aconsejable a todo creyente, que tiene que buscar siempre una espiritualidad dominada por el amor a Dios y al prójimo, para cuya finalidad nada mejor que exhortar a vivir la piedad eucarística. Se impone, pues, recomendar efusivamente la lectura de esta obra. - B. DOMÍNGUEZ.

MARTÍN. S., *Las confesiones del joven Dios*, Planeta, Barcelona, 1999, 12,5 x 20,5, 323 pp.

La editorial Planeta, bajo el añadido de Testimonio, está publicando libros que, por su estilo y temática, ayuden a la gente a vivir con gozo y ser testimonio de valores importantes de la vida. Los fines, pues, de esta sección son dignos de todo elogio.

Santiago Martín, algunos de cuyos datos personales se nos dan a conocer en este libro: sacerdote católico, se nos dice, nacido en Madrid en 1952, Licenciado en Biología, Teología Moral y Periodismo, crecido a la sombra de Martín Descalzo, sustituto de él en la sección religiosa del ABC y en el programa religioso de la TELE, ha emprendido en este libro una ardua tarea. Quiere llevar al gran público el retrato divino y humano de Jesús Nazaret, para que éste sea conocido y, sobre todo, sea amado. El intento, reflejado en el título “Confesiones del joven Dios” es, de entrada, arriesgado. Y se presta a proyectar sobre Cristo los propios sentimientos. Ya se sabe que éste ha sido el drama de quienes a lo largo de los últimos siglos se ha interesado por escribir una vida de Jesús. Lo que han hecho es un retrato de un Jesús acorde con las inquietudes de su tiempo o los sentimientos del autor.

Santiago Martín se embarca en una aventura bastante arriesgada. Dice que se trata de una novela. Y pide que nadie vea en el libro más que una novela. Con ello declara, y así se cura en salud, que no hay que buscar en el libro investigación científica. Al ser una novela, los aportes que el autor pueda reflejar dependen en gran medida de la intuición personal y,

al mismo tiempo, de su capacidad para expresarla. La respuesta a los interrogantes es también muy personal. “¿Qué experimentó Jesús de Nazaret, cuando de los diez leprosos curados sólo uno volvió a darle gracias? ¿Y cuando Magdalena bañó sus pies con sus lágrimas? ¿Y cuando vio a su madre en la calle de la amargura, mientras le llevaban a ser crucificado?”. Para responder a tales preguntas no hay medios técnicos. Tan sólo existe la capacidad de fabulación del autor. Técnicamente el libro tiene poco valor. Novelísticamente puede tener gran valor literario, pero lo testimonial depende de los sentimientos captativos del lector.

Quien se decida a leer el libro, debe tener en cuenta las matizaciones hechas.- B. DOMÍNGUEZ

PRONZATO. A., *La homilía del domingo. Ciclo B. Comentada por un cristiano*. Sígueme, Salamanca, 1999, 13,5 x 20,5, 311 pp.

Presentar un libro de homilías no es nada fácil. Y, si se trata, como es el caso, de un libro de homilías escrito por un seglar, el asunto todavía adquiere mayor dificultad. Es verdad que el seglar tiene una cierta ventaja sobre el ministro de la homilía, que normalmente es quien preside la eucaristía. Y tiene cierta ventaja, porque está metido en el ajo, en el mundo y, por ello, puede estar más al tanto de lo que sucede en el ambiente e iluminarlo por medio de la Palabra de Dios comentada en la homilía. Mas esa ventaja no es absoluta. Puede estar acompañada de ciertos puntos de vista que, a la larga o a la corta, impiden ver los problemas con la amplitud que siempre acompaña a la Palabra de Dios. En pocas palabras: la homilía debe ser prolongación de la Palabra de Dios y estar transida de la Palabra de Dios. Ciertamente que con ello no quiero defender el uso de una Palabra de Dios atemporal y aséptica, es decir, desprovista de toda relación con los problemas de la vida. La Palabra de Dios debe iluminar las cosas del mundo y debe dejarse iluminar por las cosas del mundo.

Si el sello personal del que hace la homilía está siempre presente, ello hay que decirlo en tono más subido en casos como el que este libro presenta. Pronzato es un escritor fecundo. Ha escrito más de 50 libros. Y es además un escritor con un estilo cercano, de fácil captación, cautivador. Cuenta, por lo mismo, con una gran capacidad para encontrar nuevas vetas y presentarlas con atractivo. Mas todo ello puede traducirse en un gran peligro: quedarse en lo anecdótico, en lo ocurrente. Quien lea la primera homilía de este libro, se trata del primer domingo de Adviento, ciclo B., notará de inmediato que las cosas discurren por ese camino. No creo que esta homilía ayude mucho a quienes tienen la obligación de llevar la Palabra de Dios al pueblo de Dios. Con ello no quiero descalificar la obra. Tan sólo quiero prevenir a los lectores, para sepan situarse correctamente, cuando intentan leer un libro. Y quiero también poner de relieve que actualizar el mensaje evangélico no es tarea nada fácil. Tarea que no se llena con estilos ligeros e intuiciones ocurrentes. La homilía, como decía, debe ser prolongación actualizada de la Palabra de Dios y quien la pronuncia tiene que dar la sensación de que lo que dice ha sido antes por él orado y vivido.- B. DOMÍNGUEZ

LÓPEZ QUINTÁS, A., *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Rialp, Madrid<sup>3</sup> 1999, 21,5 x 14,5, 271 pp.

Alfonso López Quintás nos lleva por las profundidades de la búsqueda de Dios a partir de cuatro filósofos inquietos en ese caminar. El libro consta de dos partes. Una primera

parte nos llevará a descubrir la riqueza insondable de la fe cristiana. En la segunda parte iremos guiados por la mano de cuatro filósofos en la búsqueda de Dios: Unamuno, que nos mostrará una lucha desgarradora en su alma entre razón y fe por encontrar a Dios. Edith Stein, que mediante el recogimiento interior encontrará a Dios. Manuel García Morente, que por medio de la música sacra se empapará de la riqueza de Dios; y Romano Guardini, que afirma que a través de la respuesta que demos a Dios dependerá nuestro sentido de la vida. Todos ellos nos acercarán al encuentro misterioso con Dios. -L. FERNÁNDEZ GARCÍA

SHORTER, A., *Religious Poverty in Africa*, Paulines, Nairobi 1999, 14 x 21, 36 pp.

El autor intenta desentrañar el significado actual del voto de pobreza para los religiosos que viven y trabajan en Africa. Para ello sitúa la pobreza religiosa dentro de la pobreza general de Africa y de la cultura tradicional africana. Luego pasa a estudiar el significado de la pobreza en la vida de Jesús y su opción por los pobres, el testimonio de pobreza en el Africa contemporánea, cómo dejarse evangelizar por los pobres, y finalmente explica el voto de pobreza como el voto fundamental de la vida religiosa. Según avanza la discusión, se ve que el voto de pobreza no se puede tratar como un problema simplemente material sino como una actitud de vida, una forma de vivir la fe como personas humanas. No se trata sólo de la credibilidad de la pobreza religiosa en la circunstancia africana sino de cómo vivir el compromiso religioso en solidaridad con los pobres de Africa. El autor ha estudiado en Oxford y en Roma, y ha trabajado en Tanzania y Uganda, como miembro de la sociedad misionera de los PP. Blancos, y ya antes había escrito también sobre el celibato y la cultura africana.- D. NATAL.

### Psicología-Pedagogía

SIMONS, H., *Evaluación democrática de instituciones escolares*, Morata, Madrid, 1999, 17 x 24, 289 pp.

Los autores son profesores de Educación en Universidades de Inglaterra y Estados Unidos. Comenzaron su estudio investigando sobre los efectos de los sistemas educativos descentralizados. Pero pronto se dieron cuenta de la imposibilidad de estudiar los sistemas escolares descentralizados con independencia de otras reformas y cambios de carácter más general de las sociedades modernas.

Destacan los autores el hecho de que, en muchos países, la delegación de poderes se relacionaba con los intentos de creación de mercados o "cuasimercados" de educación. De ahí le viene el título: "Delegación de poderes y elección en la educación", y el subtítulo: "La escuela, el estado y el mercado". Lo que ocurre es que en la versión española se ha sustituido el título por el subtítulo y viceversa, con el fin de aclarar mejor el contenido de la obra.

El libro analiza en profundidad las reformas educativas más recientes en Inglaterra y Gales, Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda y Suecia, y nos orienta por dónde van las tendencias que se están imponiendo en el mundo en educación.

Los autores nos ponen en guardia sobre el doble juego de algunas administraciones educativas, que por un lado parecen delegar poderes a los colegios y a las familias, pero por otro lado usan toda su capacidad para manejar a distancia el sistema.

Un libro interesante para todas las personas relacionadas con la educación, porque del estudio tan amplio que hacen de las reformas educativas de varios países, se pueden aprovechar muchos aspectos positivos aplicables a nuestra propia reforma educativa. -A. CASTRO

WHITTY, G., POWER, S. y HALPIN, D., *La escuela, el estado y el mercado*, Morata, Madrid, 1999, 17 x 24, 215 pp.

La autora del libro es catedrática de Universidad en el Reino Unido, aunque nació en Nueva Zelanda, donde ya trabajó como psicóloga escolar antes de emigrar a Inglaterra. Es una especialista reconocida en el campo de la educación, habiendo publicado varios estudios sobre su especialidad.

El libro forma parte de una colección que esta prestigiosa editorial viene publicando, con la finalidad de proporcionar guías autorizadas sobre cuestiones clave de la investigación educativa.

Constituye una descripción del desarrollo de la evaluación educativa en Gran Bretaña desde los años sesenta hasta hoy y responde al creciente interés por el tema de la evaluación en la escuela, promovido en gran medida por un movimiento a favor de la rendición de cuentas para ver si las escuelas dan de sí todo lo que pueden.

La preocupación principal que manifiesta la autora al escribir este libro consiste en descubrir formas para conocer mejor las escuelas, de manera que les permitan convertirse en instituciones más democráticas y que ofrezcan un servicio más educativo.

Es un libro que puede resultar muy interesante para las personas que se mueven en el ámbito de la escuela, y de manera especial para los interesados en el tema de la evaluación, pues es muy completo. Presenta una introducción a la teoría de la evaluación, prestando una atención especial a las consecuencias políticas de las formulaciones teóricas, basándose en la teoría democrática de la evaluación de Mc Donald. Muestra la evolución del enfoque del estudio de casos. También presenta con detalle evaluaciones que han llevado a cabo en diferentes momentos y con distintas ideas, sobre un transfondo cambiante de política curricular.

Es una descripción del proceso de realización de evaluaciones, de investigación de los problemas de esos procesos y de reflexión sobre la experiencia. Fundamentalmente, este libro estudia y trata de explicar un enfoque de la evaluación de los programas educativos que sea a la vez útil y justo para quien tienen un interés legítimo por lo que hacen las escuelas.

Por último, destacar que en la obra se constatan las implicaciones políticas y sociales de las evaluaciones, tanto en la forma de realizarlas como en los resultados obtenidos y en las consecuencias que de ellos se pueden derivar. -A. CASTRO

WILKS, F., *Emoción inteligente*, Planeta, Barcelona, 1999, 15 x 23, 320 pp.

Comienza la introducción con una reflexión sobre el fallecimiento en accidente de la Princesa Diana de Inglaterra para destacar las emociones que dicho acontecimiento suscitó en todo el mundo, incluso en aquellas personas que no la conocían. Dice que el fallecimiento de Diana supuso un momento de definición de nuestro inconsciente colectivo, ya que demostró la poderosa naturaleza de la emoción.

Este acontecimiento nos lo presenta la autora, para hacernos ver la necesidad de una sabiduría emocional. La sabiduría emocional requiere la unión de sentimientos y razón. Quizá sea uno de los proyectos más importantes y apasionantes a que nos enfrentamos ahora. Los seres humanos aprendimos a leer y contar y podemos aprender igualmente a "leer" nuestras emociones.

Es preciso ser sinceros y aprender a dar nombre a nuestras emociones, a experimentarlas al máximo, a reflexionar sobre lo que nos dice, a descubrir los acontecimientos que las han suscitado.

Recalca la autora que nuestras emociones son muy inteligentes y a nosotros nos compete absorber esa inteligencia y utilizarla de manera fructífera. Las emociones son "facilitadores" dinámicos de la vida. Si no se las entiende provocan estragos y dolor.

Los beneficios de la sabiduría emocional son considerables, tanto en el terreno privado como en el público. Gracias a ella no reaccionamos a las situaciones explosivas inmediatamente, sino que nos tomamos nuestro tiempo para darles una respuesta meditada. La sabiduría emocional nos facilita establecer relaciones más satisfactorias e íntimas.

Un libro muy interesante que puede ayudar al lector a entender y diferenciar distintos estados emocionales; a trabajar con las raíces y los impulsos que subyacen en cada emoción; a comprender la base racional e inteligente de las emociones; y sobre todo a ser su mentor emocional, consiguiendo así una vida plenamente satisfactoria personal y profesionalmente.- A. CASTRO

GARTNER, A., GREER, C. y RIESSMAN, F.(Comps), *Nuevo ataque contra la igualdad de oportunidades*, Morata, Madrid, 1999, 17 x 24, 169 pp.

Desde siempre se ha discutido en psicología el valor real de los tests dedicados a diagnosticar el cociente intelectual de la persona y sus posibilidades de éxito en el sistema educativo. Los compiladores de este libro reúnen las opiniones de nueve expertos de reconocido prestigio, quienes examinan el pasado y el presente de la controversia del cociente intelectual, y extraen conclusiones muy importantes sobre la función de esa medida en nuestra sociedad.

Dicen que en los últimos cincuenta años los tests de inteligencia han sido utilizados en Estados Unidos en refuerzo de la política pública que ha servido para limitar las oportunidades de los inmigrantes, los negros y las personas del tercer mundo. El que los tests de inteligencia se hayan alzado otra vez como un instrumento de la política conservadora, obliga a los autores a reexaminar los tests y los argumentos construidos en torno a ellos.

Varios experimentos han demostrado de manera concluyente que la puntuación de los tests de inteligencia es evidentemente modificable, como lo han demostrado los experimentos de HAGGARD hace casi veinte años. Decidió controlar cada uno de los factores, como motivación, falta de práctica, distanciamiento del examinador, etc. En estas condiciones, el CI de los niños desfavorecidos se elevó espectacularmente: de 15 a 20 puntos.

Una propuesta básica de las tesis del CI es que gran parte de la inteligencia que pretende medir es hereditaria y por tanto las diferencias no se superarán mejorando el ambiente de los desposeídos. Sin embargo los resultados de los estudios realizados con gemelos, dejan mucho espacio para la fuerza de los factores ambientales.

Los resultados de los tests de inteligencia a menudo no correlacionan bien con el pensamiento creativo. Por el contrario, como Eric Fromm señaló hace mucho tiempo, examinan la rapidez de la adaptabilidad mental, por lo que sería más apropiado denominarlos tests de "ajuste mental".



Por todo ello, los autores advierten a los que buscan asegurar la igualdad de oportunidades, que deben primero desmitologizar los tests de inteligencia, ya que pueden estar influenciados por los intereses políticos, económicos y sociales que subyacen de la utilización de los tests.

Una obra imprescindible para psicólogos, educadores y todas aquellas personas que utilicen los tests como instrumento de trabajo.- A. CASTRO

COLE, M., *Psicología cultural*, Morata, Madrid, 1999, 17 x 24, 334pp.

El autor es catedrático universitario de Comunicación y Psicología y director del Laboratorio de Cognición Humana Comparada de la Universidad de California, Estados Unidos. Sus proyectos de investigación y sus numerosas publicaciones, han tenido gran importancia para estimular el crecimiento de la psicología evolutiva en las tres últimas décadas. En el presente libro, explora los orígenes y posible futuro del campo de la psicología cultural.

Dice que es difícil para muchos psicólogos académicos asignar algo más que un papel secundario, a menudo superficial, a la cultura, en la constitución de nuestra vida mental. Por eso se plantea la pregunta: "¿Por qué los psicólogos encuentran tan difícil tener presente la cultura?". Él lo achaca a que en la historia de la psicología hubo momentos en que la cultura llegó a ser marginal.

Su meta es describir una manera ordenada de crear y utilizar una psicología que incluya la cultura, aunque reconoce que no es una idea en modo alguno original, pues en décadas recientes muchos eruditos han intentado presentar argumentos en favor de una psicología que incluyera la cultura.

Este argumento parece tan de sentido común que puede ser difícil comprender por qué un punto de vista tan manifiestamente correcto no tiene el efecto correspondiente sobre la disciplina. Se pregunta por qué no se integra plenamente la investigación transcultural en el proyecto de la psicología de establecer los principios básicos de la conducta humana.

Este libro trata de dar respuesta a ese interrogante. Pero una respuesta simple,- nos dice,-es que la psicología general no sabe qué hacer con buena parte de los datos que producen los psicólogos transculturales, debido a que la investigación no cumple con los requisitos metodológicos de la disciplina.

El mismo autor, en una actitud de excesiva humildad, no tiene muchas esperanzas de que sus ideas produzcan un choque en la psicología, ya que es una institución social fuertemente establecida que no consentirá ser despojada por un enfoque que mantiene que toda psicología es parte de la psicología cultural. De hecho este libro es una extraordinaria síntesis de teoría y trabajo empírico que da forma a este nuevo campo de especialización que denominamos psicología cultural.

Es un libro imprescindible para el estudio de esta disciplina que está afianzándose: la psicología cultural. Prueba de ello, son los dos importantes premios que esta obra ha recibido. -A. CASTRO

HOUGH, M., *Técnicas de orientación psicológica*, Narcea, Madrid, 1999, 17 x 24, 230pp.

Las relaciones humanas positivas y gratificantes no surgen como fruto de la improvisación, sino que requieren conocimiento, reflexión y técnica. Así es como surge la figura de la orientación y del orientador.

Durante estas últimas décadas, la orientación entendida como actividad de ayuda, ha ganado en popularidad y se ha puesto al alcance de todo el mundo. ¿Y qué entendemos por orientar? No es fácil definirlo, pues existen muchas definiciones de la palabra inglesa de origen "counselling". El verdadero "counselling" se produce cuando una persona recurre a otra para que le ayude a resolver mejor la situación problemática que está atravesando en ese momento.

Este libro trata sobre la orientación y las actividades de ayuda, y va dirigido a los orientadores y futuros orientadores. Está basado en el enfoque rogeriano (centrado en la persona). En cada capítulo se pone especial énfasis en identificar y describir las habilidades más convenientes en cada una de las diferentes etapas del proceso orientador. Se subraya además la trascendencia de las relaciones en la orientación y se insiste constantemente en la importancia de una adecuada formación y supervisión profesional de los orientadores.

Uno de los principales objetivos que se propone la autora del libro es ayudar a los lectores a entender la importancia de unas buenas técnicas de interacción y habilidades sociales en cualquier clase de relación y contexto. Por eso incluye en el libro un capítulo dedicado al trabajo con grupos.

El libro presenta en todos sus capítulos la siguiente estructura: exposición del tema, ejemplos, estudio de casos, palabras clave, ejercicios prácticos y bibliografía.

Es una obra de fácil lectura, y la considero de gran utilidad para los profesionales de la orientación, psicólogos y estudiantes de psicología, por el gran sentido práctico con que está escrita. -A. CASTRO

HILLMAN, J., *Re-imaginar la psicología*, Siruela, Madrid, 1999, 15 x 21, 493pp.

La obra de Hillman parte de las tres intuiciones mentales de Jung: la psique crea la realidad cada día; la psique es imagen; la psique es una pluralidad de arquetipos. Los libros de este polifacético psicoanalista americano, no son propiamente libros de psicología, sino libros psicológicos. Sus páginas son una invitación a la autoinmolación del psicoanálisis tradicional.

Para Hillman, como para los neoplatónicos y Jung, el alma no sólo es algo que no "tiene", sino un ámbito irreductible, una atmósfera proteica que todo lo envuelve y en la que uno "es".

Pero este libro no trata sobre el yo, como el autor nos deja bien claro. No es un manual de autoayuda, autoanálisis o desarrollo personal. Trata sobre la creación del alma (soul-making). Como nos dice el autor es un intento de fundar una psicología del alma, un ensayo que pretende re-imaginar la psicología desde el punto de vista del alma.

Nos aclara que no es un libro anticuado, sino radicalmente innovador porque se remonta a las nociones clásicas del alma, y al mismo tiempo anticipa ideas que la psicología actual no ha comenzado siquiera a tener en cuenta.

Y puesto que el alma no puede entenderse sólo a través de la psicología, en su análisis abandona incluso el campo de la psicología tradicional y se adentra en los de la historia, la filosofía y la religión. Se nutre de la acumulación de conceptos de la tradición occidental,

que se extiende desde los griegos hasta Freud y Jung, pasando por el Renacimiento y el Romanticismo.

El problema está en si esta otra vía que propone Hillman nos conduce a "una nueva psicología", a re-imaginar la psicología como él dice, o no. Creo que es un libro que creará polémica, no sólo en el campo de la psicología, sino en el de la filosofía, la literatura, la historia....etc. ¿Saldrá alguna luz de esta polémica?. – A. CASTRO

### Literatura y otros

DEÓDAT-KESSEDJIAN, M. F., *El silencio en el teatro de Calderón de la Barca*, Iberoamericana, Madrid, 1999, 15,5 x 23,7, 367 pp.

Aunque un estudio sobre el silencio en el teatro pueda resultar, cuando menos, llamativo, hemos de decir que está perfectamente imbricado en los estudios que hallan una relevancia del silencio en la literatura áurea.

Partiendo de la autoridad de Aurora Egido diremos que toda elusión es una alusión y, por tanto, goza de una capacidad expresiva tanto o mayor que las palabras. El discurso de Déodat-Kessedjian exhibe, de forma muy acertada, tanto los recursos y medios teatrales más recurrentes del silencio dramático, como sus funciones e intenciones.

En cuanto a recursos dramático-retóricos tenemos el aparte como medio de complicidad entre personaje-autor y público, y el monólogo donde el personaje suele aprovechar para "vaciar" ante un interlocutor mudo, cuando no lo hace ante uno escondido. Una estilística menor queda recogida por la autora, contemplando las exclamaciones, lýtotes, el oxímoron, la reticencia...

Pero si interesantes son los silencios como constituyentes escenográficos o de la acción, incluso, de la configuración del personaje, más resultan en cuanto a las funciones que realizan por lo que dejan de decir, o sea, por lo que dicen implícitamente. Así tenemos la inefabilidad ante lo sagrado-religioso ("*admiratio*") que se proyectará en el campo del amor humano; la plasmación del microcosmos interior de los personajes; el símbolo de la prudencia y la sabiduría, haciendo eco de *El discreto* de Gracián; la contraposición, es decir, los peligros del silencio por la insinceridad o infidelidad; pero más importantes por las circunstancias de la época resultan dos usos deliberados de la poética del silencio: a) por su relación con el honor y lo que hay que callar u ocultar para preservarlo (*El médico de su honra*, *El pintor de su deshonor*); b) el silencio sociopolítico por cuya autoridad se imponen o condicionan silencios (*El secreto a voces*) y por el entramado de ocultaciones producidas por la rivalidad amorosa, proyección de la política, (*De un castigo tres venganzas*) o entre caballero y criado (*Amigo, amante y leal*). En cuanto a la expresión solapada del choque ideológico, Calderón no suele ser maniqueo en su exposición y más que mostrar su ideología, expresa "conflicto de ideologías" según palabras de Ruiz Ramón. -P. TIRADO.

GABRIELE, J. P.(ed.), *Nuevas perspectivas sobre el 98*, Iberoamericana, Madrid, 1999, 15,2 x 22, 303 pp.

El centenario conmemorativo del tan polémico 98 desató un incontenible vendaval de manifestaciones culturales (congresos, simposia, conferencias, representaciones, exposicio-

nes,...) que evocaran, ensalzaran y, en ocasiones, precisaran qué aconteció y qué se produjo en aquella época.

Como fruto de 1998 tenemos libros como el editado por Gabriele, que resulta ser una variopinta compilación de las corrientes más novedosas en cuanto a crítica se refiere. Pero como ya es sabido popularmente, y si no, baste recordar el ejemplo dieciochesco de "La contienda de los mosquitos", ni lo nuevo ni lo antiguo es bueno o malo *per se*. Advertido esto, diremos que hay vertientes que gozan de plausabilidad y aceptación por la crítica, frente a otros planteamientos más arriesgados, incluso desafortunados y retrógrados.

De este modo, entre estos veintiséis artículos, encontramos un mayor arraigo en temas ya conocidos: oposición y complementación entre casticismo y europeísmo; el "yo", no sólo expresado como problema ni como "subterráneo hablar de la conciencia" (Unamuno), sino como estímulo que posibilita nuevos recursos expresivos (discurso indirecto libre) ya desde Galdós o Clarín; la vuelta a la Antigüedad Clásica y la añoranza por un régimen equilibrado y organizado, "un mundo de jerarquías naturales... regido por caridad y devoción" (Mainer).

No quisiera concluir dejando pasar por alto la discusión, aún no acabada, por el término *Generación del 98*. Aunque es un debate hoy día ampliamente superado, todavía hay quien no da su brazo a torcer, tal y como vemos en el libro. En él, vemos las dos posturas defendidas: así Orringer opina que el término "is a misnomer"; Ribbans es consciente de las circunstancias de su surgimiento y de la polémica que hoy día establece. Raley, por el contrario, parece no estar de acuerdo con la anulación del término y se propone preservarlo, así como la mayoría de los autores, si bien no hacen una apología argumentada del marbete, sí le otorgan aceptación al usarlo para referirse a dicha época y autores. Pues bien, creo que, tras el manifiesto firmado en Valladolid (1998), por avales como Mainer, en el que se pretendía erradicar tal término, es momento de desdeñar de nuestro uso indiscriminado tal concepto y hablar con mayor propiedad de *Crisis de fin de siglo*, aunque tal vez quede mucho que precisar. Esto no implica olvidar el uso histórico del término, que tuvo su origen y sentido en 1913 (Azorín en *ABC*, y Ortega). Más tarde la historiografía literaria, en vez de olvidarlo, lo revalidó a partir del *boom* de la teorías generacionales introducidas por Hans Jeschke y Pedro Salinas a partir de Julius Petersen en los inicios de los 30.

Con esto no se niega la argumentación de Raley, u otros, sobre las afinidades personales, nacimientos próximos, educaciones análogas,... de los autores que intentan vincular, sino que se pretende descartar, al menos académicamente, se falsee un concepto al aplicarle unas características que lo desvirtúan. -P. TIRADO.

SCHÜLZ, G., *Uricoechea y sus socios* (=minor XXXVIII), Instituto Caro y Cuervo. Santa-fé de Bogotá, 1998, 13 x 20, 116pp.

El autor recoge en esta obra un buen número de autores de la "*Sociedad de Naturalistas Neo-Granadinos*" - 1999. Uricoechea fue el fundador y el que más impulso dio a la sociedad, de la que él fue presidente. La sociedad se disolvió a consecuencia de la guerra de 1860. En 1959 la sociedad tenía ochenta y ocho socios, subdivididos en honorarios, numerarios y correspondientes, y en 1860 se admitían otros veintiuno, muchos de ellos extranjeros, algunos de fama internacional.

El autor divide la obra de esta manera: a) 54 "Socios honorarios y de número"; b) 13 "Correspondientes", y c) 19 "nombramientos posteriores". Añade, finalmente, dos nombramientos no registrados. El libro incluye también los Estatutos de la sociedad.

La obra, aunque pequeña, indica un gran esfuerzo para reunir todo este rico material disperso y un gran amor a la ciencia y a Colombia. El trabajo fue alentado constantemente por los doctores José Manuel Rivas Sacconi y Rafael Torres Quintero, y por el Dr. Ignacio Chaves Cuevas, actual director del prestigioso Instituto Caro y Cuervo de Santafé de Bogotá.- S. GONZÁLEZ.

BELLI, C. G., *Trechos del Itinerario (1958-1997)* (=La Granada Entreabierta 84), Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá, 1998, 13x20, 309 pp.

El trabajo abarca la obra literaria del peruano Germán Belli, desde su primer libro en 1958 y lo escrito sobre la misma obra hasta 1997.

La obra de Belli podríamos resumirla así: a) Con la aparición de *Poemas* en 1958, Belli introdujo una poesía nueva y un estilo en el que se mezclan lo tradicional y lo moderno; b) *Dentro y fuera* motivó en 1960 a José Miguel Oviedo a animar a Belli a abandonar el estilo antiguo y las influencias surrealistas; c) La publicación de *Oh Hada Cibernética*, produjo una grande reacción en los críticos. Eduardo Núñez, por ejemplo, la sitúa entre la mejor poesía peruana; d) *El pie sobre el cuello* también produjo una reacción favorable en los críticos en 1964; e) *Por el monte abajo* Julio Ortega coloca a Belli en 1966 entre los mejores poetas de América Latina; f) *Sixtinas y otros poemas* motivó reseñas variadas; g) A *Canciones y otros poemas* le siguió la publicación de *Boda de la pluma y la letra* en 1982; h) *En el restante tiempo terrenal* hace exclamar a Marco Martos en 1986: "Vivir el paraíso terrenal, aquí y ahora, es la divisa novísima de la poesía belliana".

A través de su carrera literaria, Belli ha recibido varios premios y reconocimientos, nacionales e internacionales. Sus poemas han sido publicados en periódicos y revistas y han sido traducidos a otros idiomas.

Belli combina el lenguaje clásico con expresiones coloquiales y temas contemporáneos.

Olga Espejo recoge, en un certero y apretado resumen, las obras de Belli (1958-1994): Traducciones, Grabaciones, Poemas en Antologías y Revistas, crítica a interpretación sobre Belli (pp. 243-301).

El índice del libro va al final de la obra. - S. GONZÁLEZ.

MORALES BENÍTEZ, O., *Obras Tomo I. Caminos del Hombre en la Literatura* (=Biblioteca Colombiana XLIII), prólogo por Vicente Landínez Castro, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1998, 21x14, 639 pp.

El autor, Otto Morales Benítez, ha cultivado especialmente el ensayo, un mensaje de poesía y de crítica, en el que se conjugan armoniosamente casi todos los géneros literarios.

El mestizaje se empieza a mostrar en Colombia ya desde los primeros Cronistas de Indias, que tuvieron que valerse de numerosos "americanismos" para nombrar las plantas, los animales, los lugares, los utensilios y los ricos paisajes que iban descubriendo. Ya *Rodríguez Freyle*, narra detalladamente en el *Carnero* las costumbres caseras, los modos de vivir los personajes etc. Del mismo modo la *Madre Francisca Josefa del Castillo* menciona en el libro de su *Vida* sucesos, ocupaciones, modos y costumbres de la vida conventual de su tiempo.

Los escritores de la *Expedición Botánica* se refieren pormenorizadamente a la fauna, la flora, las enfermedades tropicales etc. Los escritores de finales del siglo XIX y principios

del XX se preocupan de lo propio y de la identidad americana. Y así tenemos la *María* de Jorge Isaacs, prototipo de la novela romántica de América y la *Vorágine* de José Eustasio Rivera, narración casi épica de la lucha del hombre con la naturaleza y denuncia de las condiciones de vida de los caucheros.

Otto Morales Benítez se muestra en sus ensayos como un verdadero crítico literario. En su investigación crítica sobre las cosas de América, va de la colombiana a la continental y siempre elige, para interpretarlos, aquellos autores que se distinguen por su simpatía ideológica. En los *Caminos del hombre en la Literatura*, Morales Benítez se refiere a escritores de Colombia y del exterior.

El libro está dividido en dos partes: La primera analiza los autores de Colombia y del continente americano; la segunda se orienta a los Estados Unidos y a Europa. Al final de la obra van los *Índices: Onomástico, de Ilustraciones y el Índice general*. La presentación de la obra es buena.

Felicitemos al *Instituto Caro y Cuervo* y hacemos votos porque los volúmenes restantes de la obra de Morales Benítez sean pronto publicados. - S. GONZÁLEZ.

ZUBIRIA, R., *La Dignidad del Coraje. Textos de Ramón de Zubiría*, Edición de Camila y Hernando Cabarcas, Santafé de Bogotá 1998, 24 x 17, 292 pp.

El Instituto Caro y Cuervo y la Universidad de los Andes editan esta obra en homenaje a Ramón de Zubiría. El libro selecciona una serie de páginas de lo escrito por Ramón de Zubiría.

En esta antología se incluyen textos básicos que quieren aproximar al lector a la obra de Ramón de Zubiría. Las ilusiones e intereses de Ramón de Zubiría se expresaban preferentemente con palabras que manifestaban una correspondencia entre lo que comunicaba y lo que vivía. Don Ramón se proponía manifestar sus ideas acerca de la Literatura Colombiana, Española y Universal. Las palabras de don Ramón comunican una sabiduría no sólo meramente intelectual de diversos temas y materias, sino una *actitud humana*. Don Ramón defendía una *posición docente nueva*, orientada, más que a transferir conocimientos, a desarrollar el potencial intelectual del estudiante, para prepararlo a los rápidos avances de la ciencia actual. Por este motivo, en estas páginas se aprecia cómo él trató de enseñar más con el donaire que con la rigidez.

Aunque las páginas de don Ramón tienen un trasfondo cristiano, lo que más sobresale en él es una postura tolerante, pensando por ello que era necesaria la convivencia en el mundo de los *buenos* con los *malos*.

El libro recoge pasos de varios autores: De la Literatura Colombiana, Española y Universal, de Educación y Cultura en Colombia y América Latina, de Historia y Sociedad. Al final van los índices de la obra. -S. GONZÁLEZ

COCK HINCAPIÉ, O., *Historia del nombre de Colombia*, Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá, 1998, 23x14,5, 352 pp.

La autora, Olga Cock Hincapié, estudia en esta obra la historia del nombre de Colombia, que presenta una complejidad mayor que el nombre de las demás naciones que han sido estudiadas. La obra estudia: La historia del nombre de Colombia desde los anteceden-

tes en los siglos XVI XVII hasta la Constitución Colombiana de 1886, que llamó Colombia a la nación que hoy conocemos con este nombre; el nombre de Colombia en los Estados Unidos de América; en Francisco de Miranda; en algunos personajes europeos y americanos; en Venezuela y el Nuevo Reino de Granada en los primeros años de la Independencia (1811-1812); en Bolívar, con el significado de América o Hispanoamérica; en las Provincias Unidas del Río de La Plata; el intento de Bolívar de crear la República de Colombia; la República de Colombia o Gran Colombia (1818-1830); algunos usos del nombre de Colombia posteriores a la disolución de la República de Colombia; el nombre de la Confederación Colombiana propuesto por la Nueva Granada; el General Mosquera y los Estados Unidos de Colombia; el paso del nombre Estados Unidos de Colombia al de República de Colombia; la expresión Gran Colombia; nombres geográficos: Colón, Colombia etc., en Hispanoamérica; mirada de conjunto.

El estudio termina con una amplia Bibliografía y un Índice de nombres de personas, de nombres geográficos y el Índice general del libro.

La obra, de gran valor y escrita con amor a Colombia, abre amplios horizontes para realizar más estudios en el futuro.- S. GONZÁLEZ.

LAMUS OBREGON, M., *Bibliografía del Teatro Colombiano. Siglo XIX. Índice Analítico de Publicaciones Periódicas* (=Bibliográfica XVI), Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá, 1998, 23 x 15,5, 344pp.

En la primera parte de la obra, *Marina Lamus Obregón* hace una descripción geográfica y menciona al autor respectivo, si lo tiene. Mantiene la ortografía decimonónica. Señalo algunos aspectos más salientes:

1º) La autora hace un *breve resumen-comentario* de lo que trata la cita bibliográfica respectiva. A cada cita bibliográfica precede el número correspondiente (1874 en total), indicando la fecha y página o páginas y el número de la publicación a que se refiere. Los índices remiten a estos números. Este resumen, de paciencia e indudable valor, comprende las páginas 1-297. 2º) *El Índice temático* trata de los epígrafes organizados alfabéticamente. Los números de este índice se refieren a la bibliografía del tema respectivo (pp. 300 a 324). 3º) *El Índice de autor* en el que la autora reúne, alfabéticamente, por apellido o seudónimo, los artículos firmados (pp. 325-331). 4º) En el *Índice de periódicos* aparecen el periódico o periódicos donde se registró la noticia y la ciudad donde fue publicado (pp. 325-331). 5º) *El Índice de ilustraciones* dice referencia a cualquier figura que, eventualmente, ilustra algún artículo. Aparecen sólo nueve ilustraciones, porque son muy pocas las que se publicaban en la prensa del siglo diez y nueve (p. 345).

Esta obra contribuirá, sin duda, a un conocimiento mayor y a nuevas investigaciones sobre el Teatro Colombiano en el siglo XIX. - S. GONZÁLEZ.

RACIONERO, L., *La sonrisa de la Gioconda. Memorias de Leonardo*, Planeta, Barcelona 1999, 15 x 22, 301 pp.

Cuando cae en mis manos este libro –diciembre de 1999– la obra va ya por la cuarta edición con 33. 000 ejemplares vendidos. Y, la verdad, es que no me extraña, pues es un ensayo que, en cuanto se comienza a leer, engancha por la belleza del argumento y el modo de tratarlo.

Desde el retiro francés de Amboise –última etapa de su vida–, Leonardo escribe a su último amigo-amante Francesco Melci “sus memorias”.

Luis Racionero –gran maestro en el arte de narrar–, se mete dentro de la piel, la mente y la época de Leonardo y nos hace revivir con él, su vida y la de las grandes ciudades italianas que fueron escenario de la misma: primero la Florencia de los Medici en todo su esplendor; después la Milán de Ludovico el Moro, a cuyo servicio trabajó y donde realizó el famoso cenáculo; después Mantua y Venecia, para pasar de nuevo a Florencia y más tarde a Roma.

En los recuerdos de Leonardo vemos pasar las grandes figuras artísticas del renacimiento italiano de finales del S. XV y principios del S. XVI, desde Verrochio, Brunelleschi, hasta Botticelli, Rafael, Miguel Angel y tantos otros, con los que de alguna manera entró en relación el protagonista de esta historia, Leonardo.

La obra nos ayuda a comprender la génesis y desarrollo de algunas de las obras emblemáticas de Leonardo como su Cena, el Caballo Gigante, (obra nunca acabada) la Gioconda, El Precursor...

Pero estas “memorias” no son solo memorias histórico- artístico-culturales de Leonardo y su época, sino que también son una historia personal e íntima de Leonardo: sus amores y desamores, sus frustraciones y éxitos, sus sueños y temores, así como sus profundas reflexiones sobre los más variados campos del saber.

Luis Racionero se nos muestra como un gran conocedor del personaje y de la época y nos trasmite un retrato magistral de este gran artista del Renacimiento.

El sugestivo título *La sonrisa de la Gioconda* tiene un porqué: “La que sonrío para sí, como una montaña cruzada por una nube” es, según Racionero, la madre de Leonardo, un personaje del que el artista –hijo bastardo– fue separado, y del que sintió siempre un gran vacío y nostalgia.

Esta obra –que fue premio de novela Fernando de Lara en 1999– no dudo que pronto será traducida a varios idiomas y cosechará nuevos éxitos: ¡Se lo merece!. -B. SIERRA DE LA CALLE.

VIDAL, C., *Enciclopedia del Quijote*, Planeta, Barcelona 1999, 13 x 20, 682pp.

Tras los preámbulos, se da una breve biografía de Cervantes, necesaria por “la clara relación existente entre Cervantes y su obra y cómo la peripecia del primero determinó esencialmente la segunda” (p. 13). Sigue un resumen del contenido del *Quijote*, capítulo tras capítulo, que no creo que, interese a nadie. A los que lean la novela les sobra y a los que no la lean más. Interesante, en cambio, el estudio que a continuación se hace sobre la sociedad del *Quijote*, así como sobre la historia y ficción en el mismo. El autor identifica, como han hecho otros muchos, la aventura del traslado del cadáver de un caballero, de Baeza a Segovia, con el traslado de los restos de san Juan de la Cruz de Úbeda a Segovia. Cada vez que leo el episodio, menos me convence tal identificación. El traslado de cadáveres, en la forma en que lo relata Cervantes, no era raro en la España de entonces. Que el modelo de don Quijote fue un tal Alonso Quijada, natural de Esquivias, que acabó siendo agustino, fue un sueño de Astrana Marín, hombre de gran erudición, pero también muy fantasioso. Con frecuencia veía ejércitos donde solo había rebaños. De todos modos, como dice el autor, lo importante en el *Quijote* es la ficción, el mundo construido por Cervantes, no la historia. César Vidal cree, y estoy con él, que el *Quijote* se concibió como “invektiva contra los libros de caballerías”, como dice el mismo Cervantes, aunque a la postre resulte el más interesante libro de caballerías, y la crítica social, la clerical entre otras, aflore en todas sus páginas. Se



estudia, a continuación, el éxito del *Quijote* desde su publicación hasta nuestros días y su influencia en la cultura universal. El diccionario del *Quijote* abarca desde la p. 151 hasta la p. 494. Cada palabra está aclarada con citas, también los nombres propios. No sabría ponderar la importancia de este apartado y la del que le sigue, "los refranes del *Quijote*". El libro se cierra con la cronología de Cervantes y su época, una abundante bibliografía y los índices (de capítulos del *Quijote* aquí citados, con el número de las páginas en que aparece cada uno de ellos, y temático). Los lectores del *Quijote* tienen en este libro una excelente ayuda.- J. VEGA.

OTÁLORA DE FERNÁNDEZ, H. (Coord.), *Léxico del habla culta de Santafé de Bogotá* (Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo XCV), Santafé de Bogotá 1997, 15 x 23, 1022 pp.

El libro forma parte de un proyecto de estudio de la norma lingüística de Bogotá, parte, a su vez, de un vasto proyecto de estudio coordinado de la norma lingüística culta de las principales ciudades de Hispanoamérica y de España. El proyecto comprende los niveles fonológico, morfológico, sintáctico, léxico y las estructuras coloquiales y afectivas. En la investigación del léxico de Bogotá se utilizó un cuestionario de 4.452 ítems, clasificados en 21 temas: 1. El cuerpo humano; 2. La alimentación; 3. El vestuario; 4. La casa; 5. La familia. El ciclo de la vida. La salud; 6. La vida social. Diversiones; 7. La ciudad. El comercio; 8. Transportes y viajes; 9. Los medios de comunicación; 10. Prensa. Cine. Televisión. Radio. Teatro. Circo; 11. Comercio exterior. Política nacional; 12. Sindicatos. Cooperativas; 13. Profesiones y oficios; 14. Mundo financiero; 15. La enseñanza; 16. La iglesia; 17. Meteorología; 18. El tiempo cronológico; 19. El terreno; 20. Vegetales. Agricultura; 21. Animales. Ganadería.

En la introducción, se da cuenta del método y de los pasos seguidos en las encuestas, en la interpretación, organización de los materiales y tabulación de los datos. Se dan también las indicaciones precisas para interpretar correctamente los resultados, así como el nombre de los encuestadores. Sigue un cuadro con la simbología de la transcripción fonética y, a continuación, los datos necesarios sobre los 25 informantes. El libro está hecho con rigor. Es un arsenal para futuras investigaciones. El proyecto de estudio coordinado de la norma lingüística culta hispánica es ambicioso, está muy bien planteado y va dando frutos muy logrados. Lo que hasta ahora se ha publicado es ejemplar.- J. VEGA.

VALENCIA, G., *Teatro*, edición y estudio preliminar a cargo de Ernesto Porras Collantes (Biblioteca Colombiana XLII), Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1998, 14 x 21,5, 367pp.

Gerardo Valencia, sobrino del poeta Guillermo Valencia, fue también poeta y, además, dramaturgo, ensayista y articulista de periódicos. Todas estas facetas se analizan en el estudio preliminar. Lógicamente, el análisis de su teatro se lleva la mayor parte. Teatro en el que las mujeres son protagonistas y la parte sustancial de la trama es el enredo amoroso, dando lugar a triángulos y aun a polígonos amorosos, con desmedida afición al asesinato. Estas son las obras teatrales del autor, recogidas por primera vez en libro: *El hada imprecisa*, *Cuento de miedo*, *Chonta*, *Asedio*, *El poder de Jacinta*, *Lugares del sueño*, *Viaje a la tierra*. Los títulos dan ya idea de la carga poética y escapista de este teatro. Textos de excelente calidad literaria, pero el teatro, como su etimología dice, exige *verlo* representado. No creo que

estas piezas resistieran su puesta en escena. Demasiado endeble sus argumentos. Varias de ellas fueron escritas para ser radiodifundidas. Las demás adolecen de los mismos recursos utilizados en la radio. El teatro, la radio, el cine y la televisión exigen distinto tratamiento, aunque el argumento sea nuclearmente el mismo.- J. VEGA.

CACUA PRADA, A., *Félix Restrepo, S. J.*, (Filólogos Colombianos 10), Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá 1997, 15 x 22,5, 363 pp.

El jesuita colombiano P. Félix Restrepo fue filólogo, educador, humanista, escritor, fundador de la *Librería Voluntad*, especializada en altos estudios religiosos y humanísticos, Decano de Derecho y Rector de la Javeriana (durante su rectorado, se creó la Javeriana Femenina y varias Facultades), Director de la Academia Colombiana de la Lengua (la sede actual es obra suya), propulsor y primer Director del Instituto Caro y Cuervo, académico de número de la Academia Nacional de Ciencias de la Educación, de la Academia Colombiana de la Historia, de la Academia Colombiana de Jurisprudencia, etc. etc., fundador de la Cooperativa Obrera de Bogotá como extensión de los servicios sociales de la Javeriana, catequista en los barrios de Bogotá, fundador y director de varias revistas a lo largo de su vida y un largo etcétera de otras actividades. "Varón de muchas almas", como diría Quevedo, y en todas grande. Bien se merecía una biografía. Esta es la primera, es de esperar que no sea la última. Está hecha con el esmero del investigador diligente y el afecto devoto del discípulo. A lo largo de catorce capítulos, la personalidad del P. Restrepo se va agigantando desde su nacimiento en Medellín en 1887 hasta su muerte en Santafé de Bogotá en 1965.

A lo largo del libro, se va dando cuenta pormenorizada de los muchos escritos del biografiado. Destacaré dos por lo que a mí me afectan. En colaboración con el P. Eusebio Hernández adaptó al español la *Antología* de Maunoury con el título de *Llave del griego*. Respetaron el texto griego, pero desecharon el resto y escribieron por su cuenta la Etimología, la Sintaxis, el Léxico y el Comentario, reuniendo hasta más de tres mil palabras españolas derivadas del griego. Se publicó en Alemania en 1912, porque aquí en España, donde el P. Restrepo estaba estudiando, los impresores o no tenían caracteres griegos o no se comprometían con una obra de esta envergadura, dadas las condiciones del mercado de libros. Tuve la suerte de manejarla en los cursos de Humanidades en el Seminario Menor. Aún sigue siendo sumamente útil. En 1917 publicó *El alma de las palabras. Diseño de Semántica general*. Nada parecido hubo en español hasta muy avanzado este siglo. Hoy, después de tantos avances y tantas publicaciones sobre Semántica, es este un libro que sigue leyéndose con agrado por su asombrosa claridad y sabiduría. Por estos dos libros, encuentro al P. Restrepo en mi vida y le estoy sumamente agradecido. Mencionaré también, aunque no lo conozco, este otro libro de tema agustiniano: *San Agustín, sus métodos catequísticos, sus principales catequesis, introducción, traducción, comentario y notas*, Madrid, Razón y Fe 1925. El libro se cierra con una nutrida bibliografía y los índices de materias, de ilustraciones y general.- J. VEGA.

BLAS ARROYO, J. L., *Lenguas en contacto. Consecuencias lingüísticas del bilingüismo social en las comunidades de habla del este peninsular*, Iberoamericana, Madrid, 1999, 23x15, 207 pp.

El bilingüismo concentrado en una misma área social es uno de los casos en los que la interferencia lingüística produce con mayor rapidez la evolución o cambio de una lengua.

Blas estudia las consecuencias de la interacción del español y catalán en el este de España a partir de dos interferencias gramaticales muy concretas. El contacto de lenguas puede conducir fundamentalmente a: la sustitución de una lengua por otra; el desplazamiento lingüístico si la lengua desplazada no es originaria de la regiones en que se produce el contacto; la síntesis de sistemas lingüísticos; la conmutación de códigos.

Aunque las teorías sustratísticas o, en general, del contacto de lenguas han contribuido a explicar con acierto la evolución en las lenguas, con frecuencia, se ha caído en una sobrevaloración de tales postulados, siendo insuficientes para vertebrar todo el entramado del cambio lingüístico. Así lo contempla el autor de nuestro libro.

Blas opta por un intento de demostrar cómo la duración y el grado de bilingüismo son dos factores preponderantes y determinantes de las consecuencias del contacto de lenguas, por encima de la condición prestigiosa de una lengua sobre otra. Parece plausible ver cómo los factores lingüísticos y discursivos, así como las estrategias comunicativas en televisión condicionan el cambio de código o la alternancia de las lenguas, pero tal vez falte un análisis más detallado del gran peso que los factores extralingüísticos imponen en el contacto de las lenguas para entender los cambios.- P. TIRADO.

APARICIO, T., *Agustinos Españoles en la Vanguardia de la Ciencia y la Cultura*, Vol. IIIº, Estudio Agustiniiano, Valladolid 2000, 14 x 20, 355 pp.

Con este volumen termina el autor su trilogía con la que intentaba dar a conocer a los agustinos españoles más ilustres en el campo de la ciencia y la cultura. Era una obra necesaria e inevitable para conocer bien el pasado inmediato de la Orden Agustiniiana en España. Se trataba de recordar a personajes como el P. Cámara, hombre de importantes y variadas empresas culturales, al P. Marcelino Gutiérrez, uno de los fundadores de la filosofía española, al P. Francisco Blanco, buen conocedor de la literatura española del siglo XIX, al P. Angel Custodio Vega benemérito de los estudios Agustiniianos e Históricos, al P. Jerónimo Montes sabio penalista, al P. Bruno Ibeas sociólogo, polemista, o al P. David Rubio, misionero de la cultura española en las Américas, entre otros muchos. En este tercer volumen les ha tocado la vez a los más recientes, cuyo espíritu y letra todavía alienta y vive hoy entre nosotros. Es el caso de P. César Vaca, uno de los más conspicuos introductores de la psicología pastoral en España, del P. Félix García, poeta, sacerdote y humanista ejemplar, el P. Lope Cilleruelo agustinólogo profundo, pensador, alma de la juventud. Los tres compartieron y guiaron, junto con algunos otros, cuyos nombres no se citan aún, porque todavía viven y están en la mente de todos, las tareas agustinianas españolas más recientes, ya sea con revistas como *Religión y Cultura*, *Revista Agustiniiana*, *La Ciudad de Dios* o *Estudio Agustiniiano*, algunas de las cuales dirigieron y otras, incluso, las fundaron. Animaron también siempre estudios y encuentros agustinianos, ya fuera con motivo de centenarios, de convivencias agustinianas o desde las celebraciones de la fraternidad y de la vida. También estamos agradecidos a investigadores como Saturnino López Zamora, Diego Pérez de Arriucea, Pedro Martínez Vélez o Miguel de la Pinta Llorente, o a predicadores como José López de Mendoza y García o Amador del Fueyo, cuya vida y obra se presenta también en este estudio. Como ha dicho el P. Pedro Rubio inductor y animador, desde la amistad, de buena parte de esta obra: "He sido testigo de la tremenda ilusión con que el padre Teófilo Aparicio ha concebido esta obra; del auténtico mimo con que la ha ido gestando, y del inmenso amor que ha depositado en cada una de sus páginas. Doy fe ahora -¡y cómo me alegro por ello!-, de que el éxito ha coronado el esfuerzo y que ha merecido la pena soñar".- D.NATAL

GUBERN, R., *Proyector de luna. La generación del 27 y el cine* (=Argumentos 231), Anagrama, Barcelona 1999, 22 x 14, 505 pp.

Román Gubern, autor de numerosos trabajos sobre el cine y uno de los estudiosos del medio más importantes de España, aborda el tema de las relaciones entre cine y literatura, a través de la generación literaria del 27.

El cinematógrafo fue recibido con interés y hasta entusiasmo por los escritores españoles del 27, y de ello quedan huellas en su producción; los poetas de esta generación –como Alberti, Cernuda o García Lorca– escribieron sobre las estrellas de Hollywood o esbozaron proyectos de guiones cinematográficos. En eso no se diferenciaron de los vanguardistas europeos; pero no incidieron de forma decisiva en el cine convencional, a excepción de las obras de Buñuel. Aunque no hicieron mucho cine por eso les denomina “*una vanguardia sin cine*”, se dedicaron a propagar la pasión que sentían por él a través de diversas publicaciones como la revista quincenal de *La Gaceta Literaria* de la que nos proporciona un listado completo de los artículos cinematográficos publicados en ella, y el Cineclub Español, que celebraba sus sesiones en la Residencia de Estudiantes y del que nos aporta el programa de las 21 sesiones. Libro fundamental para conocer las relaciones entre la vanguardia literaria española y el cine antes de 1931. Termina el libro con un amplio y útil índice de nombres.- J. ANTOLÍN.

KURZWEIL, R., *La era de las máquinas espirituales. Cuando los ordenadores superen la mente humana*, Planeta, Barcelona 1999, 15 x 23, 525 pp.

Kurzweil intenta llevarnos hacia un futuro en el que las máquinas creadas por el hombre hayan superado nuestras propias capacidades. Lo hace con un lenguaje sencillo y el lector profano en el tema cuenta con un amplio glosario al final del libro. Este interesante viaje comienza en el origen del universo, haciendo un paralelismo entre la evolución de éste y la de la tecnología (desde el hacha de sílex). Hace un paso por nuestro siglo, dando a conocer las especialidades en las que se están trabajando y las proyecciones que se tienen para un futuro próximo. Cuando nos habla por fin de finales del tercer milenio, es pura ciencia ficción, aunque Kurzweil hace sus predicciones muy seguro y contando con la aceleración de los resultados que se están observando hoy.

A medida que se va adentrando en la exposición del tema, surge un problema ético fundamental que ya hoy se está dando: Si todos los adelantos se utilizan bien, no habrá barreras para los parapléjicos, que con conexiones artificiales entre el cerebro y los músculos podrán subir escaleras; ni para los ciegos, que contarán con minimáquinas que leerán documentos escritos a tiempo real; ni para los sordos, que poseerán otras capaces de transcribir conversaciones también a tiempo real... Claro que la tesis de Kurzweil da miedo si vemos la otra cara, es decir, cuando el concepto de ser humano no esté muy claro porque seremos unos híbridos entre nosotros mismos y un ordenador, cuando nuestro cerebro sea implantado en una máquina haciéndonos ¿inmortales? con un cuerpo virtual, con unas relaciones también virtuales con otros hombres-máquina. Y si todas nuestras relaciones son virtuales, la sociedad estará condenada a desaparecer. -L. J. SERRANO.

### Reseñas Bibliográficas

ETCHEGARAY, R., *Verdadero Dios y verdadero hombre. Ejercicios espirituales predicados al Papa Juan Pablo II y a sus colaboradores en la Curia. Febrero 1997* (=CP 125), Palabra, Madrid 1999, 19 x 12, 204 pp.

El libro son un conjunto de meditaciones para unos ejercicios espirituales en torno a Jesucristo, impartidos por el cardenal Etchegaray a Juan Pablo II y sus colaboradores. En ellos plantea la pregunta central: “Y vosotros ¿quién decís que soy yo?” (Mc 8, 29).

FERNÁNDEZ, A., *¿En qué creemos los cristianos?* (=mc 91), Palabra, Madrid 1999, 20 x 15,5, 334 pp.

En la obra aunque no se exponen sistemáticamente los dogmas que se formulan en el *Símbolo de los Apóstoles*, si se estudian aquellas verdades esenciales del cristianismo. El autor trata de explicar este núcleo de la fe desde razonamientos rigurosos e intenta salir al paso de las sospechas que levantan contra ella algunos sectores de la cultura actual. Responde a las dudas que pueden suscitarse entre los creyentes, al mismo tiempo que da respuesta adecuada a los que no creen.

BETETA, P., *Jesucristo, ¿Historia o leyenda? Una confidencia histórica de Juan Pablo II en la Capilla Sixtina* (=mc 92), Palabra, Madrid 1999, 20 x 15,5, 212 pp.

Pedro Beteta que coopera desde hace años en la divulgación de las enseñanzas de Juan Pablo II, consigue con este libro alcanzar la cumbre de su tarea. Con el recurso literario de una imaginaria conversación con el Papa, en la restaurada Capilla Sixtina, expone la doctrina que sobre Jesucristo ha desarrollado Juan Pablo II a lo largo de su dilatado magisterio pontificio.

ILLANES, J. L., *Desafíos teológicos de la nueva evangelización. En el horizonte del tercer milenio*, Palabra, Madrid 1999, 21,5, x 13,5, 149 pp.

El Profesor Illanes recoge en este libro una serie de artículos en los que ofrece la clave para adentrarse en la respuesta que dar a los desafíos teológicos y culturales del siglo XXI. Un tiempo histórico, una nueva evangelización y unas responsabilidades que asumir, particularmente por el laicado cristiano.

BERNADOT, M. V., *De la Eucaristía a la Trinidad* (=CP 127), Palabra, Madrid 1999, 19 x 12, 128 pp.

El presente libro pretende ser una ayuda para los cristianos que participan con frecuencia en la celebración eucarística. Intenta fomentar la piedad hacia este sacramento, así como dar a conocer con mayor profundidad el misterio. El autor desea que los cristianos descubran la Eucaristía como el lugar de encuentro entre la Trinidad y el creyente.

MARCHIORO, R., *La confesión sacramental. Guía práctica para penitentes y confesores*, Rialp, Madrid 1999, 20 x 13, 157 pp.

Este escrito sobre la Penitencia tiene una finalidad radicalmente práctica y un doble destinatario: el penitente y el confesor. Los sacerdotes, por su parte, encuentran un amplio resumen de sabiduría, experiencia y prudencia pastorales para ejercer adecuadamente su ministerio penitencial. El autor ofrece la doctrina propuesta hoy por el Magisterio de la Iglesia.

MELÉ, D., *Cristianos en la sociedad. Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia*, Rialp, Madrid 1999, 20 x 13, 239 pp.

La colección Biblioteca de iniciación teológica de la editorial Rialp responde a la necesidad de contar con libros de divulgación teológica que estén al alcance del cristiano que quiera profundizar en su formación. Presentamos el número 7: *Cristianos en Sociedad*. Los cristianos son ciudadanos corrientes, pero su actuación social, siendo personal y responsable, ha de ser coherente con su fe y con la razón.

MANGLANO, J. P., *Evangelio día a día para 4 años. 2000-2003*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, 14, 5 x 10, 297 pp.

En esta pequeña obra se presenta el texto del evangelio que corresponde a la Misa durante cuatro años, con unos muy breves comentarios, que pueden ser una buena ayuda para leer, entender y orar la vida de Cristo. Es un libro que no es sólo para leer, sino sobre todo para orar, meditar con el evangelio de cada día.

BESSIERE, G., *Jesús, manantial inagotable (=Pedal 246)*, Sígueme, Salamanca, 1999, 17,5 x 12, 150 pp.

La obra que presentamos son un conjunto de meditaciones reflexiones en torno a Jesús, espacio abierto de nuestra libertad. Estas reflexiones que el autor había escrito hace 25 años, que ahora ha aumentado y revisado siguen estando llenas de vida, en ellas junto a las reflexiones nos va contando experiencias de su vida, encuentros con no-creyentes, situaciones del mundo del trabajo, encuentros de la vida cotidiana, etc.

RUPP, J., *Dios-compañero en la danza de la vida. Oraciones para cada mes y cada día del año*, Narcea, Madrid 1999, 21 x 13, 5, 188 pp.

Siguiendo el ritmo de los meses del años, la autora presenta doce grandes temas acompañados de reflexiones, sugerencias para la oración, meditaciones guiadas, etc. El libro con el título sugestivo *Dios-compañero en la danza de la vida* nos invita a salir de la rutina de nuestras vidas para iniciar una comunicación más profunda con Dios, que quiere restaurar nuestros huesos secos. Además se pueden encontrar sugerencias útiles para orar cada día del mes, en comunidad o individualmente.

VARILLON, F., *Alegría de creer, alegría de vivir. Conferencias sobre los principales puntos de la fe cristiana. Recogidas por Bernard Housset*, Mensajero, Bilbao 1999, 21,7 x 15, 341 pp.

El texto que presentamos es una transcripción revisada de las palabras del P. Varillon usaba en charlas y conferencias y se caracterizaba por su sentido ameno. Aborda en él las cuestiones fundamentales que han inquietado e inquietan al creyente de nuestros días y las responde haciendo gala de una notable agudeza y claridad de pensamiento, en diálogo estrecho con la Escritura y la cultura contemporánea.

VALETTE, R., *Catolicismo y demografía. Iglesia, población mundial, control de la natalidad*, Mensajero, Bilbao 1999, 217 pp.

El autor examina, primero, la situación demográfica del planeta para analizar, después, el conflicto entre la Santa Sede y la mayoría de los países miembros de la Naciones Unidas. Ante esta situación plantea la pregunta ¿se puede seguir desautorizando los métodos de control de nacimientos libremente escogidos, por el hecho de no ser “naturales”? Al mantener unas posiciones sustraídas al debate y a la crítica. ¿No está olvidando la Iglesia la dimensión social de la sexualidad? El libro es un llamamiento a que la Iglesia católica sea una madre atenta al bien de todos, en primer lugar, de quienes viven en el desamparo, la pobreza y las dificultades de todo género.

LEWIS, H., *Destellos de vida. Experiencias humanas, experiencias de Dios*, Mensajero, Bilbao 1999, 238 pp.

La presente obra es una colección de historias, cuentos, poemas, chistes y anécdotas que el autor ha recogido, adaptado y condensado de textos procedentes de multiplicidad de fuentes: relatos de experiencias de la vida real, libros, revistas, folletos, etc. Son textos que pretenden iluminar la vida de quien los lea, que le ayuden a practicar la reflexión personal y la plegaria, y al mismo tiempo puede ser fuente de inspiración para profesores, charlistas, conferenciantes, oradores...

**Tomás GONZÁLEZ CUELLAS**

***La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo  
PP. Agustinos. Valencia de Don Juan***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997,  
14 x 21, 270 pp., 2.000 pts.

**SAN AGUSTIN**

***Homilías sobre la Primera Carta de San Juan*  
**TRADUCCIÓN Y COMENTARIO DE PÍO DE LUIS,  
OSA.****

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997, 12 x 17,  
524 pp., 2.300 pts.

**Pedro. G. GALENDE**

***Angels in Stone. Augustinian Churches  
in the Philippines***

Manila, 1996, 25 x 32, 400 pp. + ilustr., 12.500 pts.



**PUBLICACIONES PERIODICAS  
DE LOS  
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

- La Ciudad de Dios**  
Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de  
El Escorial (Madrid)
  
- Archivo Agustiniiano**  
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid
  
- Religión y Cultura**  
Columela, 12 - 28001 Madrid
  
- Revista Agustiniiana**  
Ramonet, 3 - 28033 Madrid
  
- Estudio Agustiniiano**  
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid
  
- Biblia y Fe**  
Fermín Caballero, 53 - 28034 Madrid

## PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.
- , *Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.
- , *Los agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.
- , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (+1589)*, Valladolid 1993.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- APARICIO LOPEZ, T., *El «boom americano». Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.
- , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.
- , *Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maura*, Valladolid 1983.
- , *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.
- , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1895.
- , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
- , *Francisco Jambriña Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- , *Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
- , *Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
- , *Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.
- , *Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.
- , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfuz y otros ensayos*, Valladolid 1992.
- , *Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España*, Valladolid 1993.
- , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*, Zamora 1998.
- , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
- BARRUECO SALVADOR, M., *Condado de Aranda. Un conde, dos condesas, un convento*. Fundación San Agustín de Nicaragua, Zaragoza 1998.
- CAMPELO, M.M.<sup>a</sup>, *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
- , *Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- , *San Agustín, un maestro de espiritualidad*, Valladolid 1995.
- CILLERUELO, L., *El Caballero de la Estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- , *Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACION AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- G. GALENDE, P., *Angels in Stone. Augustinian Churches in the Philippines*, Manila 1996.
- GONZALEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
- , *Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- , *P. Juan Manuel Tombo. Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
- , *Misioneros Agustinos defensores de las Islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *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.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo PP. Agustinos. Valencia de Don Juan*, Valladolid 1997.

(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 Villarreal, OSA. Un ilustre prelado americano. Un clásico del derecho indiano (1587-1665)*, Valladolid 1994.
- NATAL, D., *Ortega y la Religión. Nueva lectura. II-V*, Valladolid 1988-1989.
- , *La aventura postmoderna*, Valladolid 1992.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia-Estado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila-Valladolid 1965-1993.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I.-ALVAREZ FERNANDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- , *Diccionario Biográfico Agustiniiano. Provincia de Filipinas. I-II (1565-1600)*, Valladolid 1992.
- , *Labor científico-literaria de los agustinos españoles. I-II (1913-1990)*, Valladolid 1992.
- , *Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. VI: Bibliografía Méjico-España*, Valladolid 1994.
- , *Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. XXI: Indices de los volúmenes I-X*, Valladolid 1994.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniiano*, Valladolid 1983.
- SAN AGUSTIN, *Homilías sobre la Primera Carta de San Juan*. Traducción y comentario de Pío de LUIS, Valladolid 1997.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- , *Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- , *Filipinas 1870-1898. Imágenes de la Ilustración española y americana*. Valladolid 1998.
- , *Hazañas "Yankees". Diseños satíricos de 1898*. Valladolid 1998.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- , *La vocación Agustiniiana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.