

RECENSIONES

EMILIA FERNÁNDEZ TEJERO, *El cantar más bello. El Cantar de los Cantares de Salomón*, Trotta/CSIC, Madrid 1994, 111 pp., ISBN 84-8164-018-2.

La obra aparece dividida en tres partes. Primera: *el texto*. No pone títulos. Únicamente, en el margen izquierdo, informa al lector de quién es la voz que canta: él, ella, el coro.

Divide el texto en siete secciones mediante un artificio tipográfico que consiste en dejar en blanco parte de una página, para comenzar en la siguiente.

La numeración del texto sólo aparece en el encabezamiento de cada página (como hace M. Buber en su Biblia). (Si los numera individualmente cuando los cita en las p. 64-105.)

Segunda: *la crítica*. Primero trata de la autoría y de la fecha de composición. Después, la interpretación: *a)* alegórica, literal, dramática. Hace un recorrido histórico por el judaísmo, el cristianismo y la etapa histórica crítica; *b)* folclórica. Costumbres nupciales (populares de Siria). Antología de poemas de amor; *c)* cultural. Colección de poemas de influencia cananea, egipcia o acadia y griega.

En la p. 59 informa de una curiosa teoría de «rito funerario». Y cita a H. Pope, según el cual el clímax del Cantar está en 8,6: «fuerte como la muerte es el amor». (Lo mismo piensa L. Alonso Schökel, pero poniendo el acento en que el amor es una «llamarada divina».)

La autora, aunque admite la similitud de patrones culturales, piensa que cada amor personal real es único, irrepetible (p. 58-59) y diferente (p. 63) en cada caso concreto.

Por este motivo, en la parte tercera, «Ven conmigo», va a hacer un comentario «no estructurado». El único «hilo conductor» que va a seguir es el orden de los capítulos y versículos del texto bíblico. Se va a acompañar principalmente de textos bíblicos y de Fray Luis de León, además de otros poetas de lengua española según la evocación de cada momento.

A lo largo de las p. 63-105, fuera de los textos bíblicos y de Fray Luis, no dice a quién pertenece la poesía aducida. Por ejemplo: «uno de nuestros poetas irá más lejos» (p. 87). Cita una poesía, pero no sabemos de quién es.

En las p. 109-111 ofrece una lista de los autores citados y de sus poesías, pero, a excepción de los cuatro principales, la referencia bibliográfica no es completa, pues falta la fecha y el lugar de edición.

La autora dice que ha traducido directamente del «original hebreo» (p. 109). Seguramente quiere decir que ha traducido del «texto masorético» que es nuestro *textus receptus*, probablemente la Biblia Hebraica Stuttgartensia, lo cual no quiere decir que esta sea la forma «original» del texto. No considera el texto proto-masorético, ni las versiones ni revisiones (a excepción de alguna referencia a los LXX y a la Vulgata (p. 66 y 68).

También dice que en la división de los textos ha seguido, con escasas excepciones, «las pautas indicadas por los principales acentos disyuntivos de ese original hebreo» (p. 109). Este criterio es una valiosa ayuda teórica para deducir la división lógica y sintáctica del texto, pues implica una hermenéutica tradicional del mismo.

La autora divide editorialmente el texto en siete secciones, dejando espacios de página en blanco. No encuentro un «motivo masorético» para esta división, puesto que no aparece ni una sola «petiḥah». Del «silluq» he controlado sólo los tres primeros versos, y el resultado es que en el v. 2 termina con punto y coma (;) y continúa con minúscula, mientras que al final del v. 1 y del 3 termina con punto (.) y continúa con mayúscula.

La traducción del Cantar es una tarea muy difícil, pues el texto es muy complejo: es poesía con sonoridad y ritmo, tiene muchos «hapax legómena», arameísmos, términos persas, grecismos, arcaísmos y, sobre todo, porque es una obra de arte y, en consecuencia, se corren muchos riesgos en su manejo.

El traductor tiene que tomar decisiones, probablemente correctas, pero que pueden ser discutidas académicamente entre filólogos. Me permito poner cuatro ejemplos.

1) En el v. 2 el verbo «besar» está en forma yusiva, en 3.^a p.s. (no en segunda). Por tanto, se ha de traducir por «que bese». «Boca» tiene sufijo de 3.^a p.s.m. = (de) «su boca» (no de segunda persona). En el texto hebreo falta la conjunción «porque». «Tus amores» son interpretados por la autora como «caricias»; está en lenguaje directo. Quizá por eso la autora se ha pasado a segunda persona en «bésame». De hecho en la lírica se puede pasar fácilmente de la tercera a la segunda persona.

2) En el v. 3 no aparece reflejado el valor de relación que la «lamed» tiene delante de «olor» («en cuanto» al olor). «Šemen tob», «óleo buenísimo» (perfume), tiene su correspondiente acádico en «šamnu ṭabu» (además de otros lugares de la Biblia).

El problema sintáctico de «šemen» (masculino), concordando con el verbo «turaq» (femenino), probablemente lo ha resuelto la autora concediendo a «šemen» un doble género, cosa perfectamente posible por atracción del «šem» («nombre» del amado). Lo que no sabemos es de qué raíz verbal deduce el sentido de «enajenar».

Las «'alamot» no son simplemente «mujeres»; implica, por lo menos, una cualidad de mujer joven y núbil.

3) Está claro que «gan» en 4,12.16; 5,1; 6,2 es una persona: la esposa, y tiene sentido erótico.

En 8,13 «la que reside en los *ganim*» es un título erótico que recuerda a Astarté.

La autora conoce estos sentidos eróticos de «gan» (p. 70 y 94). En estos casos parece mejor traducir por «huerto» en vez de «jardín».

4) En 7,1 «sulamit» morfológicamente es un participio pasivo (qal) de forma antigua, con aformativo adjetival femenino. Por llevar artículo, no es nombre propio; por eso la autora lo transmite con minúscula, «sulamita». Pero «sulamita» en español es ininteligible; traducido por «pacificada», como hace Aquila y la Quinta, también lo sería. Quizá por eso los autores optan por el nombre propio Sulamita, aunque es difícil que tenga algo que ver con la «sunamita» de 1 Re 1,3; 2,17.21.22, que es Abisag. Nuestra autora no nos informa qué significa «sulamita».

El «comentario» que hace la autora es puramente descriptivo, pues no ofrece criterios para valorar las diferentes interpretaciones (p. e., p. 80). Su postura puede estar formulada en dos frases. Una de la p. 105 dice: «... alegórica, platónica, mística, erótica, naturalista, cualquier lectura es válida...» Esto me hace pensar que se sitúa en una zona neutra, puramente estética o puramente textual. No se pronuncia sobre cómo es el amor humano en el Cantar, cómo se expresa, cómo se celebra, cuáles son sus valores, sus riesgos, sus connotaciones, quizá porque lo ve como un valor que se sustenta sobre sí mismo, que lleva incorporada su legitimidad y su sentido.

La otra frase, que me parece es de la autora, dice que el Cantar es «una obra cargada de espíritu religioso» (p. 36). Creo que esta frase es de la máxima importancia. En las religiones naturistas, el amor humano estaba sacralizado, mientras que el

Cantar demitiza ese tabú desvinculándolo de todo valor sacral. Es ahí precisamente donde reside su máximo valor religioso el amor, y sus connotaciones, es una fuerza de la naturaleza, el rumor de la vida concedido por Yahwéh al ser humano, cuyo mejor aval es la canonización del Cantar de los Cantares en la propia Biblia.

Supongo que a Fray Luis de León, acusado ante la Inquisición por decir que el Cantar «es un cántico de amor» y que «se puede leer y explicar en lengua vulgar», le hubiera hecho ilusión saber que una mujer, con erudición, eficacia y, sobre todo, competencia haría un día una excelente traducción y comentario de esta joya bíblica.

El hecho de que el comentario se deba a una mujer, ha dejado huellas feministas: sobre la cultura griega y la mujer (p. 42-43), la mujer libre (p. 64), la seducción (p. 75), un breve inciso contra Galeno (p. 76), la modestia femenina «según ellos» (p. 81), la comprensión de la mujer (p. 82), los «senos» de la mujer (p. 90), recurso «para él» exclusivamente femenino (p. 94), el cuerpo de la mujer y del hombre (p. 99), las manos y las caricias (p. 101).

Quizá el texto más claro sea el que dice que «... los hombres no conocían... las reacciones femeninas en la relación amorosa; y es muy fácil pontificarla sobre lo que se ignora» (p. 96).

Si como espero y deseo, esta preciosa obra viese pronto su segunda edición, me permito sugerir a la autora enriquecer su comentario con textos de Ibn 'Arabí (1165-1240), místico islámico andalusí, según la tradición sufi, y con «macamas» de la rica tradición judeo-musulmana española.—ENRIQUE PASCUAL. Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas.

JOSÉ VÍLCHEZ, *Eclesiastés o Qohélet*, Estella, Verbo Divino, 1994, 507 p., ISBN 84-7151-669-1.

Se trata del volumen tercero del bloque de Sapienciales, que integra el gran comentario a la Nueva Biblia Española. Del mismo autor y pertenecientes al mismo comentario, cuenta el lector con *Sabiduría* y *Proverbios*, éste en colaboración con Luis Alonso Schökel. La obra se compone de cuatro partes: Introducción (p. 21-119), Texto y Comentario (p. 123-421), Excursus (p. 425-452) y Apéndices (p. 455-475). Se cierra con un índice temático y otro de autores.

La Introducción, completa y detallada, aborda temas generales (autoría, aspectos y espíritu de la obra, actualidad de Qohélet, postura del autor ante la tradición, fecha y lugar de composición, canonicidad) y aspectos literarios (estructura, género literario, estilo, lengua, fuentes literarias y culturales de inspiración). La bibliografía, surtida, ordenada y actualizada, ocupa las diecisiete últimas páginas de la Introducción.

El autor, según nos dice en el prólogo, ha tenido muy en cuenta la traducción de la Nueva Biblia Española (no en vano esta colección pretende ser un comentario a la misma), aunque no siempre la ha seguido. El Comentario se articula en catorce unidades. Aparte del apéndice (12,9-14), es relativamente clara la inclusión marcada por el estribillo «Vanidad de vanidades, todo es vanidad» (1,1-2; 12,8). Dentro de este gran arco literario, comenta el autor: 1,3-3,5; 3,16-22; 4,1-16; 4,17-6,9; 6,10-12; 7,1-29; 8,1-17; 9,1-18; 10,1-20; 11,1-6; 11,7-12,7). El apartado relativo a los Excursus nos ofrece el tratamiento de seis temas: el término *Qohélet*; la palabra *hebel* (tradicionalmente traducida por «vanidad»); el trabajo; la retribución; Dios y el temor de Dios; el concepto '*olam* en 3,11a. La obra concluye con dos apéndices de carácter histórico y social: «La Palestina de los Tolomeos y de los Seléucidas» y «Siria y Fenicia».

El comentario de cada perícopa sigue invariablemente los mismos pasos: introducción a la misma (a veces en relación con el contexto), traducción castellana, notas filológicas y comentario propiamente dicho. La traducción es correcta, aunque en ocasiones se advierte cierta dureza en el estilo, quizá por voluntad del autor de ajustarse a las expresiones originales en previsión del comentario que ofrece a continuación. El tratamiento filológico es bueno y suficiente. El comentario, completo y magnífico en líneas generales. En ocasiones, sin embargo, el lector que conoce la obra de Qohélet puede sacar la conclusión de que Vílchez trata de dulcificar la amargura de ciertas formulaciones o de reconducir el cinismo de determinadas actitudes, que siempre sorprenden en este pensador tan original.

Podemos estar seguros que, con esta obra, se cubre un prolongado e importante vacío en la ciencia bíblica española. Pero el libro no sólo es encomiable por esta circunstancia. Este comentario a Qohélet se caracteriza por el tratamiento exhaustivo de los temas, la seriedad científica, el placer por el detalle, el respeto a otras opiniones, la equilibrada apertura de espíritu. A pesar de la novedad del pensamiento de Qohélet dentro de la evolución de la tradición sapiencial y de la religión israelitas, Vílchez nunca hurta al lector el audaz pensamiento (a veces escandaloso) del autor del *Eclesiastés*, aunque con frecuencia no comparte las opiniones menos positivas y más rigoristas de ciertos comentarios.—VÍCTOR MORLA. Universidad de Deusto.

GEORGE H. GUTHRIE, *The Structure of Hebrews, a text-linguistic analysis*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1994, ISBN 90-04-09866-6.

George H. Guthrie, profesor en la Union University de Jackson, Tennessee, nos ofrece en este libro una nueva propuesta de estructura de la Carta a los Hebreos. Propuesta que surge del análisis de dicho sermón según el método de la lingüística del texto. El autor, en el capítulo tercero de su libro, ofrece una interesante descripción de su método, que intenta ser, y a mi entender lo logra, una formulación precisa y rigurosa de métodos empleados por autores anteriores. De esta precisión lingüística puede tomarse como ejemplo la crítica del uso indiscriminado que A. Vanhoye hace del procedimiento de las inclusiones (p. 78).

La lingüística del texto es relativamente joven. Nace a finales de los años sesenta, cuando empezaban a dejarse sentir las limitaciones de los métodos estructuralistas y generativistas. Si bien el estructuralismo se mostraba fecundo en el análisis de las oraciones independientes, no parecía responder a los interrogantes que planteaban el estudio de textos. El nuevo método, aprovechando los avances de la semántica y la pragmática, recuperó el interés por la expresión particular del lenguaje (el habla, en terminología de Saussure) y por el significado de los textos. A lo largo de los últimos veinte años, la lingüística del texto ha centrado sus esfuerzos en investigar los distintos niveles de estructuración que aparecen en un texto, y los elementos de cohesión que hacen a dicho texto coherente.

El método de Guthrie parte de la segmentación metódica del texto según criterios: 1) semánticos: analizando la diversidad de tópicos o pequeños temas; 2) retóricos: el género literario empleado; 3) gramaticales: los accidentes del verbo, cambios de sujeto, uso de pronombres, etc.; 4) léxico: la repetición de palabras o expresiones, inclusiones, etc. En función de la importancia y del número de los elementos anteriores que separan unidades de discurso, va descubriendo el autor los pequeños discursos de los que se compone la carta y las unidades mayores en las que se insertan dichos discursos (cap. 4). Descubiertas las distintas unidades, se deberá mostrar

también los elementos que producen coherencia en el texto. Estos serán normalmente las inclusiones (cap 5), las referencias léxicas y pronominales, y los pasajes que sirven de transición entre las unidades mayores (cap. 6).

Los resultados del análisis muestran una estructura de la carta que ofrecen una visión nueva de su mensaje (cap. 7). Guthrie concede gran importancia a la división de los pasajes, según el género literario, en doctrinales y exhortativos, mostrando la estructura interna de ambos. La línea doctrinal contempla al Hijo a la luz del Antiguo Testamento, resaltando su superioridad sobre los ángeles, el propósito de su encarnación, la superioridad de su sacerdocio y la de sus ofrendas como sumo sacerdote. Los discursos exhortativos vuelven una y otra vez sobre los motivos de prestar atención a la Palabra y el juicio de Dios, de ánimo y de ejemplos positivos y negativos.

A juicio de Guthrie, y aquí reside probablemente la propuesta más original e interesante de su libro, todo el material doctrinal está en función del exhortativo: el sermón no tiene como fin desarrollar una doctrina teológica, sino exhortar a los cristianos a permanecer fieles al Hijo, revelación de Dios superior a la del Antiguo Testamento.

En suma, una obra que será sin duda punto de referencia obligado en los estudios futuros sobre la Carta a los Hebreos. No obstante el estar dirigida a un público de especialistas, es de agradecer al autor el prescindir de un lenguaje excesivamente técnico, preocupándose siempre de explicar la terminología empleada. La edición del libro es también impecable, incluyendo abundantes cuadros y esquemas que resultan muy útiles para su lectura.—FRANCISCO RAMÍREZ FUEYO, S.J. Facultad de Teología. Universidad Comillas.

STANLEY E. PORTER, *Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature, with reference to the Pauline Writings*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1994, ISBN 84-8005-011-X.

Estamos ante un estudio exhaustivo y competente de un término de escasa aparición, pero muy importante en la teología paulina: el verbo καταλλάσσω, traducido habitualmente como reconciliar, y que Pablo utiliza en ocasiones como equivalente de δικαιώω, «justificar», término fundamental para expresar la salvación obrada en Cristo.

Es muy sabido que la novedad de la revelación cristiana repercutió en el lenguaje en que se vertía. Como vino nuevo en odres viejos, los significados de resurrección, perdón, juicio, Reino, Dios Padre, desbordaban los significantes habitualmente empleados, provocando innovaciones morfológicas o introduciéndolos en contextos sintácticos nuevos. El verbo καταλλάσσω es uno de ellos. La hipótesis de partida del autor es que Pablo utiliza esa palabra en una forma no atestiguada en el griego anterior a él. El mérito de este estudio está en haber demostrado tal suposición y en haber determinado con precisión en qué fue realmente original Pablo.

En efecto, S. E. Porter, profesor de teología en Roehampton Institute (Londres), especialista en griego bíblico, hace en la primera parte de su libro un recorrido por todos los textos conocidos de la literatura griega antigua que usan la palabra καταλλάσσω, y algunos de sus derivados, especialmente ἀποκαταλλάσσω y ἀντικαταλλάσσω. Recorre el autor los autores clásicos, helenísticos, los papiros, las inscripciones y los Santos Padres. A lo largo de su análisis va catalogando los distintos usos de la palabra que aparecen.

En la segunda parte del libro se detiene en los textos paulinos, especialmente en 2 Cor 18-21, Rom 5,8-11, Col 1,20.22 y Ef 2,16. En todos ellos realiza también un minucioso estudio exegético.

Las conclusiones a las que el autor llega confirman claramente la hipótesis de partida. Parece demostrado (teniendo en cuenta siempre que el *corpus* de la literatura griega antigua no puede cerrarse nunca a nuevos descubrimientos) que Pablo de Tarso es el primer escritor que usa el verbo καταλλάσσω en la voz activa teniendo como sujeto del acto de reconciliar a la persona ofendida en la relación, e. d., es Dios quien toma la iniciativa de reconciliar al hombre.

Otras conclusiones importantes del estudio son que καταλλάσσω no tenía una presencia significativa en los ritos religiosos de la época clásica y helenística, y que su uso religioso se hizo significativo sólo a partir de 2 Mac, y más tarde en las cartas paulinas y deuteropaulinas. También resultado del estudio es que el uso paulino de la palabra tuvo una influencia grande en un número importante de Padres de la Iglesia, especialmente en S. Juan Crisóstomo.—FRANCISCO RAMÍREZ FUEYO, S.J.

ORIGENE-GEROLAMO, *74 omelie sul libro del Salmi*, Introduzione, traduzione e note di GIOVANNI COPPA, Serie «Lecture cristiane del primo millenio», n.º 15, Edizioni Paoline, Milán 1993, 742 p.

AGOSTINO, *Comento di alcune questioni tratte dalla Lettera ai Romani. Commento incompiuto della Lettera ai Romani*, Introduzione, traduzione e note di M. GRAZIA MARA, Serie «Lecture cristiane del primo millenio», n.º 16, Edizioni Paoline, Milán 1993, 256 p.

AGOSTINO D'IPONA, *Sermoni per i tempi liturgici*, Introduzione, traduzione e note di LUIGI PADOVESE, Serie «Lecture cristiane del primo millenio», n.º 17, Edizioni Paoline, Milán 1993, 496 p.

Las Ediciones Paulinas están ofreciendo a su público de Italia una bonita serie de obras patrísticas o de estudios relacionadas con la literatura de los diez primeros siglos de un notable interés. «Lecturas cristianas del primer milenio» es el título de la serie. A la redacción de Estudios Eclesiásticos llegaron últimamente los números 15, 16 y 17. Son de un formato pequeño, muy manejable, en bonita encuadernación guaflex, con letras y bordes de oro, y forrados con sobrias cubiertas, en las que no falta una buena reproducción a media página de algunas de las mejores obras del arte italiano, relacionadas con el autor o con el tema. Para empezar ya se puede decir que la serie tendrá asegurado el interés del bibliófilo.

Pero, lo que es mejor, esa buena presentación no engaña por lo que se refiere al menos al contenido de los tres volúmenes que aquí se presentan. El primero lleva un encabezamiento ambiguo, Orígenes-Jerónimo. Son 74 homilias sobre diversos salmos, hasta no hace mucho tiempo atribuidas a San Jerónimo. Una reciente investigación (V. PERI, *Omelie origeniane sui salmi. Contributo all'identificazione del test latino*, ST 289, Città del Vaticano 1980) las restituirá con todo lujo de argumentos a su verdadero autor, Orígenes. El editor y traductor de la presente edición tiene, no obstante, razón para encabezar la obra con los dos nombres. La intervención de Jerónimo se puede calificar, como él lo hace (p. 31), de verdadera «composición/traducción». Es el mismo Jerónimo quien reconoce los méritos de Orígenes, en este y en otros casos, a la vez que reclama con todo derecho su parte decisiva como transmisor y administrador de las ideas del Alejandrino. «Este santo varón, dice Rufino de Jerónimo, de quien anteriormente hago mención, tradujo al latín *más de setenta opúsculos* (¡curiosa coincidencia de este número con el del título de la presente edición!) de Orígenes, que llamó *homiléticos* (¡curiosa igualmente la coincidencia en la

denominación!), y también algunos de los tomos sobre el Apóstol; y como se encontró con no pocas inconveniencias en el original griego, al traducir las suavizó y aun expurgó de tal manera que el lector latino no hallara nada que discrepe de nuestra fe» (Carta 80,2, del Epistolario de Jerónimo).

Defendiéndose directamente de esa observación poco halagüeña de Rufino, Jerónimo contesta: «No soy yo más elocuente que Hilario ni más creyente que Victorino, los cuales tradujeron sus (de Orígenes) tratados no como intérpretes, sino como autores que componen su propia obra» (Carta 84,7). «Propia obra» considera Jerónimo este tipo de traducción, en la que ha puesto tanto de su parte, que durante siglos fue difícil ver en ella un trabajo de procedencia origeniana. La inspiración de Orígenes y la elegancia estilística de Jerónimo realizan un buen encuentro en esta obra.

De Agustín se presentan aquí dos obras pertenecientes a la Serie «Lecture cristiane del primo millenio», que llevan los números 16 y 17. La primera recoge dos intentos de comentario a San Pablo emprendidos por Agustín: *Comentario a algunas cuestiones de la Carta a los Romanos y Comentario incompleto de la Carta a los Romanos*. La segunda es una selección de *Sermones para los tiempos litúrgicos*. Distintas en el género, las dos obras reflejan el interés contagioso de Agustín por la Sagrada Escritura. En los comentarios a San Pablo está influenciado por las discusiones teológicas del tiempo en torno a las obras de la ley y a las de la gracia. No se trata de una disquisición de sabios. Para Agustín vivir *bajo la gracia* es el punto central de la vida del cristiano.

Los *Sermoni per i tempi liturgici* recogen 59 sermones, agrupados en torno a los principales tiempos del ciclo litúrgico: Nacimiento, Epifanía, Cuaresma, Pasión, Pascua, Ascensión, Pentecostés. Son un bello testimonio personal de la vida interior de San Agustín. Profundos y al mismo tiempo sencillos, unen la hondura del teólogo con la limpia pedagogía del pastor. En ellos cumple San Agustín el consejo que da a los que se preparan para predicar la palabra de Dios al pueblo creyente: más que declamadores deben ser maestros de oración.

La iniciativa de las Ediciones Paulinas de Italia, de lanzar la serie de las Lecturas cristianas del primer milenio, es una iniciativa encomiable, a la que desde estas páginas se desea una acogida como se merece.—JUAN B. VALERO. Facultad de Teología. U. P. Comillas.

Obras completas de San Agustín, XXXIV Escritos Antidonatistas (3.º), Madrid 1993, BAC, 897 p.

Este volumen XXXIV es el tercero y último de los escritos antidonatistas del Doctor de la Gracia. Consta de cuatro partes bien delimitadas y suficientemente homogéneas. La primera se ocupa de la importante y polémica Carta. UE es «De unitate Ecclesiae». Este opúsculo, que consta de un preámbulo, una parte central y una conclusión, trata, en efecto, exclusivamente de la Iglesia. La segunda parte, «Réplica al gramático Cresconio, donatista», consta de cuatro libros. La tercera, «Actas del debate con el donatista Emerito», consta de un único libro; y, finalmente, la cuarta parte, «Réplica a Gaudencio, obispo donatista», consta de dos libros.

Las introducciones, bibliografía y notas son del P. Pedro Langa. Toda una garantía. La traducción del texto latino, tomado del CSEL 52 y 53, preparado para esta edición por Enrique Garmón y Miguel F. Lanero, corre a cargo de Santos Santamarta. Me parece perfecta y muy digna de alabanza teniendo en cuenta la gran

dificultad del latín de San Agustín. Los índices, bíblico, de materias y de notas complementarias son de Pío de Luis. Supone una labor paciente y difícil muy bien realizada y muy de agradecer, porque constituyen un instrumento valiosísimo de trabajo.

Apenas recibió el presbiteriado, en el 391, se percató San Agustín del problema religioso, cada vez más enconado en el norte de África. Sigue en esta urgente labor eclesial cuando es consagrado obispo auxiliar de Hipona, año 395. Al mismo tiempo que se esforzaba, en la conferencia del año 411 con los donatistas, en poner fin a esta herejía, tiene el incansable San Agustín que enfrentarse con otra mucho más peligrosa, el pelagianismo. Resulta apasionante y muy formativo el seguir la ingente tarea de este genio en la defensa de la Iglesia y en la elaboración de la teología occidental.

¿Algún reparo? Pequeño y extrínseco: para leer estudiosamente este volumen XXXIV es imprescindible contar con los otros dos, el XXXII y XXXIII, de los escritos antidonatistas. De lo contrario, resulta penosa la verificación exacta de citas y el significado de las abundantísimas siglas. Estamos en el siglo de las siglas. Intente el lector, ya, por ejemplo, en la nota 2, traducir «E. Merch, 47; J. Ratzinger, 124». Acude uno a la bibliografía (p. 19 y 20) y allí no figuran. Una clave, difícil y no tan segura, se encuentra en la nota 61 sobre la misma bibliografía: «Además de los títulos aquí aducidos, pueden verse los de las introducciones de BAC 498 y BAC 507.» Cada volumen debería conservar una cierta autonomía para evitar al lector andar por un difícil laberinto.—LUIS VELA, S.J. Facultad de Derecho. U. P. Comillas

JULIO QUESADA, *Ateísmo difícil. En favor de Occidente*, Editorial Anagrama, Barcelona 1994, 312 p., ISBN 84-339-1387-5.

El libro de Quesada, profesor titular de Metafísica en la Universidad Autónoma de Madrid, es una defensa de la modernidad europea a través del ateísmo vitalista de Nietzsche, del que es un profundo conocedor.

Nietzsche es el apoyo principal que Quesada utiliza para combatir al nihilismo contemporáneo. Rilke y Ortega le acompañan a los costados. El primero es la vida como juego y experimento, el vitalismo; el segundo es la concepción de la vida como un sobreponerse a la adversidad; el tercero es la vida como devenir, pues no hay más seguridad que la inseguridad.

Ya no hay Dios ni utopía. La vida es un continuo sobreponerse a los fracasos y caídas. Lo que nos permite sobrevivir a tanto mal es nuestra voluntad de vivir. La vida es la inocencia del discurrir frente al resentimiento de la culpa. Lo que mueve al mundo no es el «tú debes», sino el «¡yo quiero!».

Quesada propone una misa laica que reniega de Dios y afirma ciegamente al hombre. El hombre se vuelve absolutamente intramundano y desaparece así toda finalidad. La vida sería una tautología que se muestra a sí misma. Ya no hay *por qué*, sino *porque*. «¿Por qué juega el niño? Juega porque juega.»

La muerte saca al niño de su ahistoricidad. Le muestra el río heracliteo, pues hasta entonces había vivido de espaldas a él. La muerte se convierte en una fiesta en la tierra, ya no es un duelo esperanzado en el más allá. Así, la vida ya no es un juego con el premio de la vida eterna, sino una terrena eterna vida. La vida es un texto eterno y la cultura su comentario. La voluntad de vivir exige aprender a morir.

El hombre ya no está entonces atado al cielo, sino apegado a la tierra. Muerto Dios, el hombre es un nómada que deambula errático sobre la tierra. Haciéndose

cargo de su desnuda existencia niega cualquier final feliz. El hombre ya no es punto de llegada, sino punto de partida. El hombre es su propio final feliz. Aquí se refleja el humanismo ateo que recorre el pensamiento de Quesada.

Trasladado al plano occidental, ser un buen europeo significa ser un apátrida, como en Nietzsche, que para ser un buen alemán había que desgermanizarse. Europa es voluntad de ensayo, construcción cosmopolita frente a las metafísicas nacionalistas. Europa es la vida hecha problema y no puede caer en el sinsentido. Es un libro «en favor de Occidente».

El Paraíso era una foto sin relieves en la que el hombre poseía encefalograma plano; fuera del Edén está el paisaje en el que cada uno tiene que vivir. ¿Qué gana el hombre al perder el cielo? El exilio, la miseria, la muerte, la voluntad de poder, la libertad, la palabra, la duda... Es, en palabras de Quesada, un «ateísmo difícil», pues no es un ingenuo acto de romanticismo contra el Creador, sino una afirmación del hombre como eterno debutante de la existencia con todas las consecuencias que ello acarrea.

El ateísmo de Quesada es un ateísmo serio, pero quizá demasiado repetido. Uno se pregunta por qué ese constante goteo de atribuir al Dios monoteísta y al cristianismo todos los males de Occidente; por qué esa necesidad de matar a Dios para que el hombre sea.

La debilidad del texto de Quesada reside en que no es una relectura de Nietzsche a un siglo de su muerte, sino más bien una repetición sin tener en cuenta el paso de la centuria. La literalidad en la lectura de Nietzsche le obliga a atender más al contenido que al método, cuando es éste el auténtico legado de Nietzsche a la historia del pensamiento. Los exaltadores del ateísmo nietzscheano coinciden con los beatos destructores del filósofo en que ponen todo su entusiasmo en lo dicho y no en el hecho que posibilitó decirlo. Ambos obtienen como resultado un metalenguaje de Nietzsche, pero no una interpretación del mismo. Por ello, Quesada raya en ocasiones lo anacrónico y conservador. No es capaz de arrastrar a Nietzsche hasta el ocaso del siglo xx y cae en la misma acusación que dirigió a otros autores, la de «erudito ocioso».

Por otro lado, la hiperexaltación de la individualidad heroica frente al rebaño sumiso en el contexto de la democracia resulta inconclusa y dañina. La individualidad es necesaria, pero no suficiente para sostener la democracia. Sólo la autonomía que se realiza en la solidaridad es capaz de hacerlo. Quesada olvida que ese Occidente moderno que defiende es el mismo que nació de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

En resumen, Quesada apuesta por la modernidad frente a la posmodernidad; contra el nihilismo afirmando la voluntad de vivir; a favor del pensamiento fuerte de H. Arendt y contra el pensamiento débil de G. Vattimo; por Rilke frente a Baudelaire; por Ortega frente a Scheler; por Nietzsche contra todos; por el ateísmo contra Dios.

«Tampoco el hombre existe, pero porque lo amamos llegó a ser», afirma el ateo difícil. «Si no tengo amor, no soy nada», afirma el creyente coherente. Como es de costumbre, los opuestos se rozan asintóticamente.—ALEJANDRO MATOS, S.J.

JESÚS IBÁÑEZ, *El regreso del sujeto*, Siglo XXI, Madrid 1994, 193 pp. ISBN 84-323-0833-1.

Jesús Ibáñez, fallecido en 1992, es el mejor autor de historia de la ciencia social en España y es probablemente el único que alcanza el estatus de «genio». Su obra está referida a la epistemología y la metodología de las ciencias sociales, pero muy su-

jeta a la realidad, ya que fue elaborada desde una extensa praxis investigadora. En los años del franquismo es expulsado de la Universidad, lo que le lleva a tener que anidar profesionalmente en el mundo de la publicidad. Toda su energía creativa la centra en los métodos, con lo que revoluciona, a nivel mundial, la investigación de mercados. Gran teórico de la paradoja social, su vida misma es paradójica: su camino como científico fue determinado por su expulsión de la academia docente. Siglo XXI ha publicado sus dos obras magnas (*Más allá de la sociología* y *Del algoritmo al sujeto*), y ésta, la tercera, la más general y accesible de la serie.

Este libro es una colección de siete artículos y ponencias que tocan todas las principales aportaciones teóricas y metodológicas de Jesús Ibáñez: los presupuestos epistemológicos de la ciencia social, las perspectivas de investigación (cuantitativo/cualitativo), las técnicas de investigación (grupo de discusión y socioanálisis). El apéndice es una introducción a su teoría sociológica basada en el concepto de explotación.

Es muy denso y exigirá una lectura lenta y atenta del estudioso. Por su formación académica, Jesús Ibáñez es matemático, pero tiene vastos conocimientos de filosofía y sociobiología. Ese enciclopedismo nos sitúa ante una teoría muy compacta y de largo alcance, lo que exige del lector una previa iniciación en los distintos campos. Aunque es muy difícil sintetizar sus tesis principales, resaltaremos cuatro:

1. La ciencia social no es posible que se desarrolle bajo el paradigma de las ciencias naturales, ya que el investigador es interior al objeto. Es necesario otro estatuto metacientífico e Ibáñez propone *el socioanálisis, donde hay una estructura dialogal* entre científico y sociedad.
2. *Toda investigación es intervención social* y, por tanto, en el método debe haber una investigación de segundo orden sobre el investigador. El ejemplo es *Las Meninas*, donde Velázquez pinta a las infantas, se pinta a sí mismo pintando, pinta al que le controla y, en el espejo final, a quien le paga (el fin último de la investigación es el poder). Desarrolla una ética radical de la sociología.
3. La encuesta estadística, sobre todo la referida a opiniones, es una falacia manipuladora por la cual los sujetos son reducidos a algoritmos y se interpreta la muestra (que es un sumatorio inconexo) como si fuera una comunidad. Esa simulada «comunidad muestral» pierde todo lo específico de lo humano y lo social (lo imaginario y simbólico) reduciéndolo a fuerza de trabajo.
4. Ibáñez cree que la investigación social es posible a pesar de que defiende una perspectiva ideológica y desmenuzante de la ciencia. Y además habilita caminos por los que puede avanzar la ciencia social, en los que integra las últimas tendencias científicas (fractales, teoría del caos, cibernética, etc.).

Jesús Ibáñez es objeto de culto entre los sociólogos y muchos otros intelectuales, pero no hay un acceso público a su obra. Cinco factores llevan a que Jesús Ibáñez sea desconocido para el público común y gran parte de la academia: sus pocas publicaciones, su difícil estilo literario, su vanguardismo (es un adelantado a nuestro siglo) y su radicalidad ideológica, que lo hace poco asimilable por el sistema. La publicación que presentamos refleja los cinco factores anteriores, lo que hace dura su lectura. Sin embargo, este es un libro más accesible que los anteriores y es una muy buena síntesis de su obra.

Agradecemos a Siglo xxi su publicación, ya que Jesús Ibáñez es un autor cuya lectura será progresivamente más demandada. De una mayor iniciación del lector medio a Ibáñez depende el que haya autores que publiquen introducciones y explicaciones a su densa obra. El lector que profundice en el libro, acabará en la convicción de que ha

entrado en otro modo de ver la vida social y querrá acceder a otros textos de Ibáñez, para lo que puede consultar las publicaciones de *Anthropos*, de Siglo XXI y otros muchos textos dispersos que esperemos que no se tarde en recolectar en un solo tomo.

Aconsejamos vivamente su lectura como una inversión en uno de los mejores sociólogos del final de siglo europeo que cambiará radicalmente nuestra visión de las ciencias sociales.—FERNANDO VIDAL. Facultad de Filosofía. U. P. Comillas.

JAMES A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, edición española al cuidado de Josep-Ignasi Saranyana, EUNSA, Ediciones Universitaria de Navarra, S. A., Pamplona 1994, 459 p.

Como la biografía genético-histórica más importante en la actualidad sobre el gran teólogo y filósofo italiano, imprescindible para el estudio de su pensamiento, califica esta obra su presentador; y a buen seguro que el lector que tenga la constancia de llegar hasta el final de la misma «algo extensa y maciza», no tendrá el elogio por desmesurado. El autor, un dominico canadiense, doctor en Teología y en Filosofía medieval, profesor en el Instituto Pontificio de Estudios Medievales, director de la sección americana de la Comisión Leonina (Toronto), encargada de la edición de las obras de Santo Tomás de Aquino y autor de numerosos artículos sobre el tema se hallaba preparado como pocos para emprender la tarea de darnos una exposición genético-histórica de las obras del doctor Angélico. Difícil tarea, dado el valor excepcional de las monografías antes de él existentes (Mandonnet, Chenu, Walz-Növarina...); pero Weisheipl sale airoso del empeño: con el trabajo de sus predecesores siempre a la vista, lo completa y, llegada la ocasión, los corrige: el fruto es una auténtica enciclopedia del marco histórico en que se desarrolló la actividad científica del Aquinate: no queda fecha ni dato por escudriñar ni investigar; la obra lleva por título: *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*; pero lo mismo podía llevar el de: *Historia de la Universidad de París*; o el de: *Historia de los Estudios Superiores de la Orden Dominicana*: tan rica es en información sobre la vida de ambas instituciones, aun con el riesgo de incurrir en cierta prolijidad.

La intención y el carácter de la obra los declara W. en estas palabras del capítulo primero: «En el período neotomista tuvo lugar una desafortunada dicotomía entre el estudioso de Santo Tomás y los "tomistas" especulativos, lo cual ha dado lugar al declive del tomismo en nuestros días. El único modo satisfactorio de comprender la sublime doctrina de Santo Tomás de Aquino es verla en una perspectiva histórica y especulativa... Eso no quiere decir que hayamos de incurrir en el historicismo... Lo que se necesita es una unificación del método histórico con la perspectiva filosófica.»

Este estudio genético-histórico nos revela que hubo en el pensamiento de Santo Tomás alguna evolución: no la hubo respecto de algunos principios fundamentales, a los que se mantuvo siempre fiel a lo largo de su vida; por ejemplo, la concepción del *esse*, que captó ya desde el principio en su obra primeriza *De ente et essentia* (respecto de esto, algo le podrían haber ayudado a Weisheipl para matizar sus apreciaciones las juiciosas observaciones de van Steenberghen); pero sí que podemos afirmar que hubo tal evolución en el ámbito de la gnoseología y de la psicología racional.

W. nos ofrece esta clasificación de las obras del Aquinate: síntesis teológicas, disputas académicas, comentarios de la Sagrada Escritura, otros comentarios, tratados polémicos, tratados sobre temas especiales, consultas y dictámenes, piezas litúrgicas y sermones, obras de dudosa autenticidad.

De las síntesis teológicas: El Scriptum super Sententias lo compuso al principio de su carrera, después de su promoción a «Maestro»: no es propiamente comentario, sino más bien unos escritos o elaboraciones del texto de Pedro Lombardo; no representa el pensamiento final y definitivo de Santo Tomás: de hecho se aparta de él en la *Summa Theologiae* y en otras obras posteriores. Las dos *Summas* tienen un origen y carácter muy diverso: la *Summa contra Gentiles* obedeció al deseo de ayudar a sus hermanos en religión misioneros en sus controversias con los musulmanes y judíos, suministrándoles abundantes argumentos de desigual fuerza probativa —la *Summa Theologiae* es la obra cumbre de Santo Tomás y su mayor contribución a los estudios teológicos—; pretendió en su composición, que le llevó siete años, presentar una visión inteligible de la «sagrada doctrina» para los principiantes; lo consiguió en la primera parte, pero no en la segunda y tercera, que distan mucho de ese carácter. Quedó inconclusa bruscamente, a partir del 6 de diciembre de 1273, a consecuencia de «algo» que le sucedió en la celebración de la Santa Misa, en lo que algunos aprecian ciertos atisbos de experiencia mística; después, sintió una imposibilidad absoluta de seguir escribiendo: todo lo escrito anteriormente «le parecía paja». *De las Cuestiones Disputadas de veritate* afirma W. que son para expertos, y de las *De Potentia*, que son necesarias para la comprensión de la doctrina de la *Summa Theologiae*.

Tan esplendorosa como su actividad científica es la persona de Tomás de Aquino. Weisheipl destaca su pasmoso ritmo de trabajo, su agilidad mental para dictar a la vez de diversas materias (aunque desmitifica algunas de las cosas que se cuentan de él —el secuestro por parte de su familia, la puesta a prueba de su virtud—, no tiene reparo en aceptar el testimonio de algunos de sus íntimos y colaboradores, según los cuales dictaba a la vez de diversas materias a cuatro secretarios), su gran capacidad retentiva, su inteligencia penetrante, su recurso frecuente a la oración, sobre todo en los momentos difíciles y su ferviente vida religiosa, «una vida breve que fundió la quietud de la contemplación con el ardor de actividad».

Weisheipl concluye así su espléndido trabajo: «Vivió una larga vida en un breve tiempo, y porque Dios lo amaba, se lo llevó el 7 de marzo de 1274, a la edad de cuarenta y nueve años».—CLEMENTE FERNÁNDEZ.

K. SCHATZ, *Vatikanum I (1869-1870)*. I-II. Paderborn, Ferdinand Schöningh 1992-1933, 300 y 405 p., 16 × 23,5 cm., ISBN 3-506-74693-6 y 74694-4.

Desde la excelente obra de Aubert sobre el Vaticano I se han producido muchos estudios, entre los que hay que destacar la polémica obra de Hasler y los excelentes estudios eclesiológicos de Pottmeyer y Maccarrone, entre otros. A éstos hay que añadir este equilibrado estudio de Schatz, del que presentamos los dos primeros volúmenes. Falta el tercero, quizá el más importante y en cualquier caso el más complicado, ya que en la problemática sobre la infalibilidad del Papa y en la declaración de su primacía sobre la Iglesia universal se centran las mayores dificultades teológicas e históricas que presenta este Concilio.

Schatz aprovecha las nuevas fuentes y archivos abiertos en los últimos años a la investigación. Sigue faltando una gran parte de los documentos que son necesarios para investigar histórica y teológicamente el Concilio, a pesar de que ha pasado más de un siglo desde su finalización, y esto contribuye a que se mantengan las polémicas e interrogantes acerca del valor y fiabilidad de los pronunciamientos conciliares. Schatz analiza en el primer volumen la situación eclesial anterior al Concilio, la situación de las distintas iglesias y la victoria del ultramontanismo. Quizá estos capítu-

los son algo superficiales. La visión de conjunto se queda en una introducción demasiado rápida, más enumerativa y descriptiva que precisa. Hubiera sido mejor remitir a otros estudios y centrarse en profundizar algún aspecto.

Lo más interesante son los capítulos dedicados a analizar las comisiones y procedimientos seguidos para preparar el Concilio. Ahí es donde comienza a producirse la polarización entre mayoría y minoría conciliar. El estudio se centra en la discusión que se produce en el ámbito alemán y francés, destacando lo concerniente a Dupanloup y Dechamps. Hubiera sido importante conceder más atención al ámbito italiano, al que se trata de forma reducida. También desde el punto de vista de los jesuitas italianos se podrían aportar muchos más elementos a partir del mayor conocimiento y acceso que tenemos a las fuentes propias de la Compañía. Ese contexto es importante para valorar adecuadamente el significado de la revista *Civiltà Cattolica* y su aportación al debate. En general, todo el estudio se centra en Alemania y Francia. La perspectiva hispana y anglosajona apenas si juega un papel, a pesar de su importancia como núcleo importante del área mayoritaria. Se analiza con detalle la problemática política y la necesidad de seguridad eclesial, se echa de menos, sin embargo, su correlación con teorías eclesiológicas en la línea del conocido estudio de Pottmeyer y Alberigo. El historiador se impone al teólogo. El aspecto positivo es que el trasfondo histórico aparece desde el primer momento como determinante para la discusión sobre la infalibilidad y el primado.

Lo más novedoso lo aporta el segundo volumen, dedicado a las sesiones conciliares hasta la «*Dei Filius*», y centrado en nuevas aportaciones históricas de los archivos, sobre todo del Arzobispo curial V. Tizzani. Desde el primer momento, tras una somera presentación de los padres conciliares y el contexto externo, se centra en la polarización creciente del Concilio, analiza las maniobras políticas subyacentes a las comisiones y en las reacciones de la minoría ante las campañas y presiones infalibilistas. Habría que estudiar con más detalle el endurecimiento de Pío IX y analizar el análisis que propone Hasler, que sólo se menciona de paso sin entrar a estudiarlo.

Es lo que se hace, sin embargo, en lo concerniente a Döllinger y en las controversias en el ámbito francés. De nuevo se omite el análisis del papel de los obispos españoles, portugueses y latinoamericanos en este proceso, a pesar de que sí se hacen breves e insuficientes indicaciones sobre el episcopado inglés y estadounidense. Las mismas omisiones se notan a la hora de estudiar el papel de los diversos Estados y las implicaciones políticas de los debates. La discusión sobre la Constitución «*Dei Filius*» se sigue de forma cronológica y detallada, permite una buena visión de conjunto acerca de su proceso constitutivo. Esto es lo que falta para la «*Pastor Aeternus*», que se deja para un tercer volumen, previsiblemente el más importante y también el más complicado.

Este estudio es más valioso desde el punto de vista histórico que teológico. No hay grandes aportaciones para la hermenéutica de los textos eclesiológicos, aunque sí detalles históricos que ayudan a conocer el trasfondo de controversias, manipulaciones y presiones que se dieron antes y durante el debate conciliar. Los nuevos datos confirman la impresión que se tenía desde los estudios anteriores, a los que se añaden nuevas precisiones y detalles complementarios. La edición es excelente y cuidada, con sugerentes anexos, entre los que se indica el sentido del voto de cada uno de los padres conciliares agrupados por países.—JUAN A. ESTRADA.

K. SCHATZ, *Vaticam I (1869-1870)*. Band III: *Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*, Paderborn, F. Schöning, 1994, 358 p., 16 x 24 cm., ISBN 3-506-74695-2.

Esta obra culmina el cuidadoso trabajo de Schatz sobre el Vaticano I, del que ya ha publicado dos estudios anteriores. La discusión sobre la infalibilidad se inscribe en el debate teológico y político sobre el papel del primado. La postura de la minoría opuesta a la declaración de la infalibilidad resalta la tradición y los hechos históricos que no favorecen la infalibilidad papal, mientras que la mayoría que defiende la infalibilidad pone el acento en las implicaciones eclesiológicas y pastorales que favorecen el dogma. En ambos campos hay moderados y radicales, y una buena parte del debate se centra en la discusión acerca de la «oportunidad» o no de la declaración, tanto a nivel teológico como político y eclesial.

El estudio histórico se centra en el análisis del nuevo esquema y en el debate general, así como se estudian las discusiones y confrontaciones que se dan fuera del aula. Este análisis se polariza en el debate franco-alemán, así como en la confrontación entre la teología ultramontana y la aperturista. Apenas si se estudia la postura de los representantes de habla hispana y anglosajona. Lo mismo ocurre al estudiar la recepción del dogma, centrada en Francia y Centroeuropa, con una limitada perspectiva de los otros países. Especialmente relevante es el análisis de la libertad del Concilio, tan cuestionada por otros estudios, como el de Hassler, el papel de Pío IX y la valoración del dogma mismo. El estudio se centra en el contexto histórico, apenas si entra en los debates actuales sobre el significado y formas de comprender la infalibilidad. Un registro final de personas y de temáticas facilita la lectura y la consulta.

Este detallado estudio se caracteriza por el equilibrio y el afán de moderación en las distintas posturas. El autor quiere permanecer fiel a dos instancias que generan una tensión: defender la validez del Concilio, su libertad, y simultáneamente exponer sus tensiones y las medidas coercitivas que se ejercieron. No esconde su afán irenista, que, sin embargo, no elimina el sentido crítico y la fidelidad a las fuentes. Es un estudio serio que hay que tener en cuenta a la hora de estudiar la génesis y significado de la infalibilidad.—JUAN A. ESTRADA. Granada.

MANUEL MORÁN ORTI, *Revolución y reforma religiosa en las Cortes de Cádiz*, Editorial Actas, Madrid 1994.

Manuel Morán autor de varios artículos sobre la historia política de la revolución española y especialmente del ya imprescindible *Poder y gobierno en las Cortes de Cádiz*, se ha destacado siempre por el escepticismo ante los tópicos más arraigados entre los historiadores y por una explicación de los problemas desde la perspectiva de la complejidad, lejos del simplismo monocausal tan al uso.

Perfecto conocedor del marco político del período estudiado, Morán ya había publicado en trabajos anteriores un utilísimo y detallado índice de los diputados eclesiológicos de las Cortes de Cádiz y un sugestivo análisis crítico de las actitudes de este grupo, en el que demostraba que la homogeneidad no fue el rasgo más característico entre el clero representado en dichas Cortes. En el presente libro, elaborado tras un exhaustivo trabajo de búsqueda entre los Diarios de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias y entre la Colección de Decretos, Morán nos presenta dos partes bien estructuradas. La primera, un libro en soporte tradicional, destaca por su espíritu de síntesis, y por su narración amena, concisa y sencilla. La segunda, en forma-

to «diskette», recoge todos los debates que sobre Iglesia y religión tuvieron lugar en el Congreso (incluyendo apartados que hacen a los temas, oradores, comisiones), lo que facilitará mucho la búsqueda del futuro investigador, que dispondrá ya de un medio rápido y sencillo para analizar las sesiones y contrastar los datos.

Desde un enfoque cronológico lineal, muy apropiado para el análisis en un momento de transición política, el autor demuestra que las actitudes de los diputados y de la Iglesia ante la revolución son cambiantes. Desde una perspectiva compleja se puede comprobar que la división política tradicional entre liberales y serviles no es siempre clara, o que se producen interesantes evoluciones personales entre 1810 y 1813. Por ejemplo, constata Morán que la actitud del conjunto de la Iglesia ante las reformas políticas no fue negativa en un principio, existiendo de hecho significativos sectores del clero que las apoyaban. La desafección se produciría después, ante el cariz que iban tomando algunas de las reformas o intentos de reformas, no debiéndose buscar únicamente en la pérdida de los privilegios económicos del clero el origen de esta oposición (contra lo propugnado por la historiografía liberal tradicional), sino más bien, en la intromisión de las Cortes en los asuntos internos de la Iglesia, y en la subsiguiente represión de los sectores descontentos.

La tesis principal de Morán es que los liberales planteaban realizar en España una completa revolución política y social, englobable en el proceso secularizador general de Europa, y que obviamente tendría su repercusión en la Iglesia. Pero esta revolución quedó truncada tanto por la oposición creciente del clero («affaire» de la Inquisición, restablecimiento de regulares) como por la frecuente disparidad de criterios entre unos liberales más inclinados por emprender reformas sobre la Iglesia minando su base socio-económica (un regalismo de nuevo cuño) y su grupo aliado, tradicionalmente denominado «jansenista», que buscaba más la reforma disciplinar y espiritual. De la conjunción de todos estos factores resulta una proyección legislativa poco uniforme, en ocasiones incoherente y no siempre coincidente con el primitivo plan liberal. Y es que al fracasar la vía «jansenista», esto es, encauzar la reforma religiosa a través de un Concilio Nacional, las Cortes se vieron obligadas a legislar directamente sobre materias religiosas. Los conservadores, por su parte, y pese a su evidente torpeza parlamentaria, consiguieron retrasar, y en algún caso desnaturalizar, los intentos reformistas promocionados por los dos grupos anteriores. Morán detecta igualmente la existencia de un nuevo grupo, aparecido durante las sesiones de 1813 (cuando el ambiente se radicaliza), que pese a su indudable liberalismo político, creía necesario conceder una mayor autonomía a la Iglesia, rechazando la actitud regalista del grupo liberal mayoritario; estos diputados (y no los «jansenistas» de Villanueva) serían la verdadera génesis del denominado «catolicismo liberal».

A estas alturas resulta obvio decir que la obra de Morán, además de renovar el actualmente sombrío panorama de la historia religiosa, marcará muchas de las líneas de investigación del futuro. Faltará, eso sí, completar este panorama general con biografías individuales y colectivas de los principales diputados y líderes eclesiaísticos (sus evoluciones, sus dudas ante el nuevo régimen liberal, las camarillas y grupos más o menos clandestinos que se constituyeron para impulsar, enderezar o entorpecer las reformas que se planteaban en las sesiones...), esto es, faltará por hacer la historia de las Cortes de Cádiz fuera del recinto parlamentario. Y faltará también hacer un análisis paralelo de las Cortes Ordinarias de 1813-1814 y de las Cortes del Trienio Liberal, pues, como dijo en cierta ocasión el propio Morán Orti, «una evaluación ajustada de la labor legislativa de nuestro primer liberalismo, en el plano religioso-eclesiaístico, debería contemplar no sólo lo realizado en Cádiz, sino su complemento natural, las legislaturas del Trienio».—CARLOS M.^a RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA. Universidad Autónoma de Madrid.

CUESTA ESCUDERO, *La escuela en la reestructuración de la sociedad española (1900-1923)*, Siglo XXI, Madrid 1994, 579 p., ISBN 84-323-0843-9.

Cuesta Escudero (1941), destacado estudioso de la historia de la pedagogía en España y autor, entre otras obras, del *Trasllat de la Universitat de Cervera a Barcelona* (Barcelona 1976) y de una biografía del pedagogo Félix Martí Alpera (1875-1946) (Barcelona 1979), nos presenta en este libro un vastísimo panorama sobre el significado y la importancia que la escuela primaria española tuvo para los políticos y eclesiásticos de los dos primeros decenios de este siglo.

La obra consta de dos partes. En la primera se nos ofrece el marco ideológico de la enseñanza primaria, «La enseñanza primaria: precedentes y tensiones ideológicas en su tratamiento» (p. 3-109), que, a su vez, subdivide, en tres desiguales apartados, en los que se estudia con distinta suerte la pugna entre la Iglesia y el Estado por el control de la educación (p. 30-60) y los orígenes del anticlericalismo (p. 60-109). En su opinión, el anticlericalismo nace tanto de la lucha del Estado por secularizar la sociedad comenzando por la enseñanza primaria como de la Iglesia católica, que se opone intransigente e intolerantemente a esta medida. La segunda parte, más extensa y detallada que la primera (p. 111-485), y de marcado carácter expositivo, le sirve al autor para mostrarnos *la postura de los diferentes grupos ideológicos, políticos y sociales ante el problema de la enseñanza primaria*. En esta parte se estudia, con excesivo detalle, lo que la enseñanza primaria fue para la Institución Libre de Enseñanza (p. 113-187), para la Iglesia española (p. 188-246), para la masonería y el librepensamiento españoles (p. 247-268), para el movimiento libertario y la pedagogía racionalista de Ferrer i Guardia (p. 269-324), para el socialismo histórico español (p. 325-350), para los distintos partidos republicanos españoles (p. 351-388), para el tradicionalismo (p. 389-411) y para los nacionalismos catalán, vasco y gallego (p. 412-472); cierra este largo capítulo una síntesis de lo que fue para los partidos dinásticos de la Restauración el problema que se fue debatiendo.

Por todo lo dicho y expuesto, el trabajo de Cuesta Escudero es útil y necesario. Su publicación ha venido a rellenar un hueco en la historiografía española. Tener a mano un manual-guía con las ideas y los protagonistas de la educación primaria española es todo un logro.

No por ello se deben callar una serie de defectos, que, en mi opinión, hacen difícil la lectura de este libro.

Las introducciones históricas a cada una de las partes en las que ha subdividido el libro son largas, tediosas y reiterativas. No dicen nada nuevo y notamos, sin ir más lejos, que el autor ha prescindido de autoridades y obras que le hubieran venido muy bien. No se citan ni una sola vez a autores tan representativos como Álvarez Junco, Tiana, Tussell y Revuelta González. Cada uno en su campo le hubieran proporcionado al autor contextos e interpretaciones que tal vez hubieran cambiado su discurso y su modo de proceder. Se nota muy a las claras que el autor es pedagogo de profesión con conocimientos limitados de la historiografía más reciente. También hemos echado en falta, dada la cantidad de páginas que componen este libro, una pequeña introducción en cada capítulo en la que se nos exponga algo tan elemental como el orden que se va a seguir; resulta muy difícil navegar en mar tan proceloso. Nos parecen abusivos —no porque no sirvan y no sean interesantes, que lo son y mucho— y demasiado largos los textos originales y citados. No ha sabido combinarlos con el texto y muchas veces nos encontramos con repeticiones. Mejor hubiera sido dejar los textos tal cual. En este sentido, nos parece que el autor se ha dejado llevar por su pasión y a veces el lector se encuentra con afirmaciones que no son de recibo y que además no demuestra. Para el autor, *Razón y Fe* nace para oponerse al primer

ministro de Instrucción Pública, el Conde de Romanones (p. 188 y 235); todo el mundo sabe que las razones fueron muy otras.

Por otro lado, nos parece que el autor no ha sabido sacar jugo a sus muchas lecturas y que, por ejemplo, en la presentación que hace de la Institución Libre de Enseñanza, no añade nada a lo que hace años aportaron Yvonne Turín y Gómez Molleda. Nos parece exagerado fundamentar la filosofía católica en el pragmatismo de Andrés Manjón...

Pensamos que hubiera sido mejor y más pedagógico haber ofrecido el mismo esquema al analizar cada uno de los grupos o instituciones estudiadas y haberlo hecho conjuntamente y no separadamente. De esta forma, el lector tendría una visión más sistemática de lo que para cada una de estas instituciones era la coeducación, la educación física, la moral, la higiene, la memoria...

Las críticas anteriores no deben desmerecer este libro. Tener a mano, repito, todo lo que la enseñanza primaria fue y significó en los albores de este siglo y en los comienzos de la secularización española es todo un logro. La recomendamos a cuantos quieran y deseen saber de dónde venimos y a dónde vamos.—ALFREDO VERDOY. Universidad Autónoma de Madrid.

JOAQUÍN GARCÍA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, Sal Terrae, Santander 1994, 280 p., ISBN 84-293-1131-9.

Para los que andamos metidos en estas lides del voluntariado es una alegría grande darle la bienvenida a una obra como *Solidaridad y voluntariado* de Joaquín García Roca. Un libro que no surge del oportunismo de quien, aprovechando la coyuntura favorable para el voluntariado en nuestro país, se sienta en su despacho a redactar unas concienzudas páginas, sino del trabajo de un sociólogo y teólogo que lleva muchos años en esas batallas —como voluntario en ejercicio y como estudioso sobre el fenómeno sociocultural del voluntariado—. Y todas estas actividades a caballo entre España y Centroamérica.

La obra viene a rellenar una laguna de dimensiones considerables. Como dice el autor en la presentación (y cualquier persona informada puede confirmar), el voluntariado es una realidad que, «a pesar de su enorme riqueza de experiencias, cuenta con un déficit alarmante de reflexión teórica y analítica. Coexisten dos señales contradictorias: por una parte, el crecimiento de las organizaciones voluntarias es una realidad incontestable (...); por otra, resulta manifiesta la pobreza de sus reflexiones y sus marcos teóricos» (p. 17). Quiere García Roca evitar el padecimiento del «síndrome del naufrago» (el que no puede sacar la cabeza del agua, víctima de su propio esfuerzo), sin caer en el «síndrome del intelectual» (el que piensa sobre los fenómenos sociales sin implicarse en ellos, sin mojarse). Por lo que sabemos del autor y lo que nos hemos encontrado en *Solidaridad y voluntariado*, está a salvo de ambos síndromes.

Joaquín García Roca ha publicado en los últimos años diversos trabajos que en no pocos casos se han convertido en referencias para mucha gente empeñada en la acción y reflexión social. Nos congratulamos de que, ahora, en un libro de unas 270 p. haya reelaborado, repensado y reorganizado todo con abundantes cuestiones abiertas y sugerencias que dan mucho que pensar.

Por descontado que en esta breve reseña no podemos dar cuenta de todos los contenidos que toca el libro, ni siquiera en resumen; sólo queremos abrir el apetito para que cada uno afronte su lectura. Daremos sólo una idea general de las partes del libro y de algunos de los temas más destacados:

- La primera parte tiene sobre todo un interés sociológico: oportunidades, fuerza y debilidad internas del voluntariado, procesos de evolución histórica, propias imágenes que tiene de sí mismo el voluntariado social entre los polos individuo/estado, integración/exclusión, macro/micro-organizaciones.
- La segunda aborda los distintos aspectos de una cultura del voluntariado dentro de la sociedad moderna, que ha separado razón y sentimiento, interés y gratuidad, teoría y práctica... Desde el comienzo aparece decidida su voluntad de integración. Espléndidos capítulos —donde habla más el teólogo que el sociólogo— son los dedicados a la gratuidad y al sentido del don en un mundo hostil a estos valores, en el que todo tiene, más que valor, precio. Las organizaciones voluntarias son grupos sociales comprometidos en la promoción de una cultura alternativa que propicie la creación de una sociedad convivencial, participativa y accesible; grupos que se orientan a reducir la fragilidad y amortiguar la vulnerabilidad de los mundos vitales...
- La tercera parte confronta el voluntariado con las políticas sociales: su cometido básico es el de indicar cómo puede actuar el voluntariado para que las relaciones entre el Estado y la sociedad civil. García Roca no tiene, a diferencia de tantos autores, una visión catastrofista del Estado, más bien deja ver una actitud de confianza en que la interrelación de los distintos componentes de nuestra sociedad (Estado, Mercado, Mundos Vitales, según la clasificación que emplea) se corrijan y equilibren, complementándose y necesitándose uno al otro. Lo importante no es averiguar quién tiene la preeminencia —Estado o grupos sociales—, sino en saber qué tipo de relación es la adecuada.

Para terminar, quisiéramos recoger y ofrecer tres pistas que, desde mi lectura, son fructíferas para hacerse cargo de las principales claves del libro:

En primer lugar: la importancia de la función performativa del lenguaje; o la fuerza configuradora del cómo llamamos a las personas, cosas, situaciones. Las connotaciones de la realidad social se reflejan claramente en el lenguaje; al tiempo que las palabras orientan los procesos sociales, porque el lenguaje tiene una función de hacer lo que con él se dice. No es lo mismo hablar de jóvenes marginados, que de jóvenes en riesgo o menores predelinquentes o sujetos frágiles. Es decir: las formas de nombrar y designar los elementos de la realidad social no son inocuas y, por consiguiente, no han de ser tratados como asuntos secundarios. En coherencia con esto, García Roca cuida tanto la terminología y no se contenta con cualquier expresión. Prefiere hablar de «personas mayores» (a quienes se les reconoce un papel estelar en el despliegue del voluntariado), de «jóvenes en desventaja», de «vulnerabilidad» ..., a riesgo de pecar de meticuloso o de no ser muy popular.

Una segunda clave: a lo largo de las páginas se expresa de muchas maneras la conciencia de la complejidad de cada fenómeno social, por lo cual para diagnosticarlo no cabe hacer fáciles simplificaciones o etiquetados, como para solventarlos no valen las fórmulas mágicas: constantemente insiste en la interrelación activa y sinérgica de causas y de elementos constituyentes de la sociedad. En este marco complejo, también el fenómeno mismo del voluntariado aparece como algo plural, «con gran riqueza de formas y creciente vigencia social»; de ahí que no admita la reducción a recetas y perfiles uniformes.

Por último, una tercera idea está en reconocer que la tarea de mayor alcance que tiene confiado hoy el voluntariado consiste en superar el dilema entre comunidad y sociedad. En su opinión, el descubrimiento decisivo que rige la actual organización de las políticas sociales es el de la importancia de los mundos vitales (sin duda, la familia es uno de los mundos vitales esenciales y García Roca propone interesantes

concreciones en relación al acogimiento familiar como sujeto voluntario, p. 200ss). Por «mundo vital» entiende ese espacio originario en el que nacen la primera convivencia y las experiencias de sentido, la capacidad de ser reconocido y las formas comunicativas (cf., p. ej., p. 155). Tejer relaciones interpersonales y trama social son funciones primordiales del voluntariado, y comienzan —que no termina— en las relaciones al interior de los grupos de voluntarios: «Las organizaciones voluntarias son también grupos de pertenencia y de referencia donde se pueden celebrar las convicciones y los sentidos para vivir, donde se puede hablar acerca de todo y sobre todo...» (p. 218).

Por lo dicho quedará suficientemente claro que estamos ante una obra que merece la pena, porque está elaborada con el rigor científico y la pasión del que hace un esfuerzo intelectual en el que lo importante es la construcción de un mundo más humano desde la perspectiva del pobre.—JULIO LUIS MARTÍNEZ, S.J. Facultad de Filosofía. U. P. Comillas.

P. BARCELLONA, *Postmodernidad y comunidad: el regreso de la vinculación social*, Ed. Trotta, Madrid 1992 (Torino 1990), 141 p., 23 × 15 cm.

Barcelona fue miembro del Consejo Superior de la Magistratura italiana entre 1976 y 1979 y diputado por el PCI desde 1979 a 1983. Actualmente es catedrático de Derecho privado y director de la revista «Democrazia e Diritto».

Postmodernidad y comunidad es una obra de carácter filosófico, no jurídico, que intenta describir y diagnosticar el estado actual de la «polis» postmoderna como una sociedad donde el individuo ha huido de los «lugares» que le daban pertenencia, ha emprendido un viaje libre de equipaje dejando que su identidad quede al juego de las mutaciones y de las metamorfosis de la moda, sin éxtasis ni paradas, y sin finalidad alguna. Una «polis» donde todo el mundo consigue conectar con la Internet de las infoautopistas de la comunicación internacional, pero no logra hablar con el vecino de enfrente. La radicalidad de la denuncia de Barcelona parece estar en concluir que este individualismo postmoderno tiene la capacidad de destruir las mismas bases de la identidad de los individuos, cuya reivindicación siempre ha sido uno de los logros de la modernidad.

El intento de Barcelona es reflexionar sobre el individualismo contemporáneo para ir más allá de él en busca de un «terreno común», como para que el Derecho tenga nuevos cimientos sobre los que basar el ordenamiento de la «polis» del futuro. Si el individualismo es el intento de no fundamentarse en el dominio del jefe, su alternativa no es volver a identidades del pasado, sino el reconocimiento consciente de la sociabilidad estructural del individuo concreto. La comunicación estructurada con el otro, como base necesaria para la confirmación de mi identidad, es, para nuestro autor, la puerta a una forma distinta de estar juntos. En síntesis, y según sus propias palabras: «Una (re)legitimación fuerte de la autonomía de los individuos de carne y hueso no puede producirse ocultando sus interconexiones con las razones de la comunidad, sino, por el contrario, mediante la plena explicitación de éstas: la constitución esencialmente social del proceso de individualización y el carácter social del proceso cognitivo» (p. 137).

Postmodernidad y comunidad es una obra poco sistemática, cuyo pensamiento es enmarañado e insuficientemente riguroso desde el punto de vista sociológico y filosófico. Sin embargo, tiene el valor de una denuncia y de una propuesta, escrita por un jurista de prestigio y un político sensible al hecho de que el individualismo post-

moderno está deteriorando aspectos muy medulares de nuestra civilización. Poner sobre el tapete estos hechos quizá sea el principal valor de este su primer ensayo filosófico.—OMAR FRANÇA-TARRAGÓ. Ucedal-Montevideo.

WAYNE A. MEEKS, *El mundo moral de los primeros cristianos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1992, 184 p., 21 × 14 cm., ISBN 84-330-09331-1.

Argumento siempre interesante y, por tanto, actual. El tratamiento en cinco apartados es serio y concienzudo: «El marco social», «Las grandes tradiciones: Grecia y Roma», «Las grandes tradiciones: Israel», «Las comunidades cristianas» y «La gramática de la moral de los primeros cristianos». Antes, un prefacio y una breve introducción. Al final, el epílogo.

El autor se fija, con toda razón, en los «modelos de conjunto». Si se sacan las cosas de su contexto real, lleno de interrelaciones, interferencias, nos quedamos sin la vida histórica y la sustituimos por abstracciones. Para comprender el mundo moral de las primeras comunidades cristianas hay que evitar todo anacronismo y meterse en el complejísimo y continuo proceso de «resocialización». Las frecuentes preguntas que solemos formular a nuestros primeros hermanos cristianos, sólo tienen sentido desde nuestra peculiar situación, pero no desde ni en la de ellos. Pregunta tan fundamental y directa como ¿cuál fue la esencia de su ética? está abocada al fracaso. Nunca podremos conocer totalmente el mundo de los primeros cristianos, pero entonces, y es muy importante, vencamos la continua tentación nostálgica de «volver a la pureza primitiva». ¿Qué pureza y cómo volver? Nuestra Iglesia es irreversiblemente diferente de la primitiva. Nos basta con mantener lo sustancial: la presencia viva de Cristo, único modelo, y Cristo total en su Cuerpo, que es la Iglesia. De nuestros predecesores debemos aprender su fidelidad en una conversión continua en favor del amor y de la justicia. Pero en su abigarrado mundo hubo muchas cosas intransferibles al nuestro, así como muchas de nuestras costumbres, leyes, preceptos serían intransferibles al suyo. El tiempo es irreversible. Lo único válido es el ES, el es de la presencia del presente, de Dios.

El tema y su desarrollo concreto hacen muy recomendable esta obra. ¿Defectos? Como toda obra humana. Sólo me voy a fijar en algunos, formales: alguna concordancia «vizcaína» al principio de la p. 15; el lío que se hace con el «ethos» en la misma página, que podría haber aclarado acudiendo a la doble grafía y doble significado que tiene en griego; siempre aparece escrito «ambigüedad» y resulta un poco ambiguo; siempre aparece «cánon» y no es, ortográficamente, muy canónico; también, y finalmente, aparece siempre «Tora», cuando pienso que es mejor escribir Torah o, más castellanizado, torá. Parece exigirlo el hebreo.—LUIS VELA, S.J.

VICTORIA CAMPS - OSVALDO GUARIGLIA - FERNANDO SALMERÓN (eds.), *Concepciones de la ética*, Editorial Trotta, Madrid 1992, 324 p.

Es esta obra una presentación acertada de las corrientes éticas que han atravesado el pensamiento occidental en los últimos dos siglos. Los diversos autores se han esmerado en ofrecer una síntesis de las diversas corrientes. Hay diversos modos de leer esta obra. La que consideramos más acertada es comenzar por la excelente «Presentación», de V. Camps, en la que expone las dos coordenadas éticas desde Kant: una a favor y otra en contra, y a partir de ahí leer siguiendo las coordenadas que presenta desde Kant a MacIntyre.

El «Kantismo», de O. Guariglia, expone el desarrollo del pensamiento ético de Kant, desde Hegel a Habermas pasando por Cohen, Nelson, Singer, Hare, Rawls y otros, y es una panorámica general en favor de Kant.

En contra de Kant: en «Ética y marxismo», R. Vargas-Machuca exhibe lo que ha sido de la ética marxiana y marxista a lo largo de este siglo y medio. El «Vitalismo», de F. Savater, nos muestra lo ajena que se ha vuelto la ética con respecto al formalismo kantiano a partir de Nietzsche. En «Ética y psicoanálisis», J. González expone las aportaciones que ha hecho Freud a la crítica de la moral. En «Intuición y análisis. Los orígenes de la filosofía moral analítica a partir de Moore y Wittgenstein», F. Salmerón nos muestra las raíces del fructífero pensamiento moral anglosajón predominante en la actualidad y que nació de un modo paralelo a Kant. «Axiología y fenomenología», de R. Maliandi, nos presenta el estado actual de la ética material de los valores a partir de Scheler y en cierto diálogo con Kant acerca del *a priori*.

La reconstrucción del pensamiento kantiano: aunque el utilitarismo es el «enemigo» tradicional del kantismo, hay que reconocer que ha sido el protagonista de la recuperación de la ética contemporánea. En «Utilitarismo», E. Guisán, experta en el tema, traza una breve historia centrada en Bentham y Mill; lo define, señala los tipos de utilitarismos y realiza una breve reseña del utilitarismo iberoamericano. C. S. Nino, en «Ética analítica en la actualidad», realiza un resumen de la misma tomando a Rawls como centro y a autores como Gauthier, Dworkin, Nozick y otros como apoyo. M.^a J. Agra Romero, en «Ética neo-contractualista», hace una exposición del pensamiento de Rawls: la posición original, la crítica al utilitarismo, el constructivismo kantiano. A. Cortina, gran conocedora de Kant, Apel y Habermas, en «Ética comunicativa», realiza una rica exposición de la visión neofrankfurtiana de Kant señalando las señas de identidad de la ética comunicativa, sus puntos conflictivos y sus fundamentos.

Por último tendríamos dos temas que se salen del kantismo, pero que están presentes en la actualidad y que dialogan con él. En «Neoaristotelismos contemporáneos», C. Thiebaut señala la actualidad del aristotelismo en la persona de A. MacIntyre, mostrando la opción por el comunitarismo frente a la sociedad compleja y la inseparabilidad de lo bueno y lo justo. En «Ética y tradición escolástica», J. M.^a Gómez-Heras nos habla de la raíz cristiana de la escolástica, de la supeditación medieval de la filosofía a la teología, del sometimiento renacentista de la ética al derecho y del apego de la ética neoescolástica al humanismo.

La obra en su conjunto es una muestra de las concepciones comunes, opuestas y paralelas de la ética. En ella se plasma la plasticidad de la ética y la pluralidad de propuestas que, afortunadamente, abundan en el panorama de reflexión moral de la actualidad.—ALEJANDRO MATOS, S.J.

JOSÉ LUIS PARADA NAVAS, *Perspectivas sobre la familia* (Publicaciones Instituto Teológico Franciscano), Murcia 1994, 354 p., ISBN 84-86042-21-6.

José Luis Parada Nava es el editor e introductor. Presenta el libro Juan Monreal Martínez, rector de la Universidad de Murcia. Colaboran en la obra dieciocho autores en quince artículos sobre diversos aspectos de la familia. Consta, además, la obra de un índice general, otro analítico (conceptos y autores), un tercer índice de citas bíblicas y, finalmente, una breve reseña biográfica de cada autor. No es una obra científica, sino de divulgación. La bibliografía es suficiente y asequible, aunque, en general, no estrictamente científica. La actualidad e importancia del tema es evidente. El tratamiento es claro y hace plenamente recomendable su lectura.

Dada la amplitud y variedad de perspectivas, resulta casi imposible, desaconsejable al menos, un análisis detallado de cada una. Me limitaré, pues, tan sólo a hacer algunas observaciones, con la única intención de poder prestar alguna modesta ayuda.

Sobre la difícil cuestión matrimonial contrato-sacramento me permito aconsejar al profesor Martínez Blanco la lectura de la obra *El matrimonio celebrado sin fe*, del Dr. Francisco Alarcón Alarcón. Es su tesis doctoral. No se me alcanza a ver la razón de la afirmación del autor, p. 167, «puesto que no podría ser sacramento». En la hipótesis de reforma que él sugiere, ¿por qué no? En la p. 181 el canon que debe citarse es el 1.141 y no el 1.056 como hace el autor.

Me gusta especialmente el trabajo *El problema antropológico de la identidad*, del profesor García Baró. Sin embargo, lo que dice en la p. 196 sobre las formas platónicas no me sabe a Platón, sobre todo a la segunda frase del pensamiento platónico en la que, de forma genial, descubre el movimiento dialéctico intrínseco al mundo mismo de las ideas; una comunión y mutua compenetración entre ellas. Es la fase del difícilísimo y genial Parménides, del Teeteto, Sofista, Político y Filebo. Me permito aconsejarle, amablemente, la lectura de la bastante reciente, 1991, obra *La teoría platónica del conocimiento*, de F. M. Cornford. Dice, con razón, el autor, p. 199, que la filosofía de orientación platónica siempre fue cara a la Orden Franciscana. Sano orgullo, porque, como afirma Antonio Tovar en su preciosa obra *Un libro sobre Platón*, ya al final, p. 162: «Quiere hacer tanto con la filosofía, que es más que un filósofo. Pero los filósofos todos han aprendido siempre más de la mitad de su filosofía en Platón.» Estoy plenamente de acuerdo y felicito al autor por su inspiración platónica. Por lo demás, en sus matizadas discrepancias, no las entiendo, por ejemplo, en p. 200: «En primer lugar, ha cerrado el paso a cualquier concepción que haga de la historia lo absoluto.» Pero, ¿para el autor es la historia algo absoluto? Parecidas sorpresas me producen los otros dos reparos que hace en la misma p. 200.

Una última y mínima advertencia acerca de la terminología, por lo demás en uso, empleada en el último trabajo, *La familia y los partidos políticos*; en la p. 323 reza el título «Apuntes sobre la familia desde la óptica progresista en el umbral del siglo XXI». Sigue la moda de bautizar como «progresista» lo menos racional y humano. Esto puede engendrar confusiones.—LUIS VELA, S.J.

Pío DE LUIS, *Las Confesiones de San Agustín comentadas*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1994, 615 p., ISBN 84-85985-54-0.

San Agustín es siempre actual. Más, si cabe, *Las Confesiones. Obra inmortal*, que va suscitando cerca de dos mil estudios científicos. Este del P. Pío de Luis, OSA, no es, propiamente hablando, científico. No por ello queda mermado su valor. Es un es-

tudio sereno y profundo. Utilísimo para quien ya conozca suficientemente *Las Confesiones*. Es un estudio muy oportuno y digno de ser agradecido.

El autor, por varios motivos justificados, se ciñe al comentario de los diez primeros libros. Los tres últimos libros comentan el primer capítulo del Génesis. Para la mayoría de los lectores resultan demasiado oscuros y fuera del campo de sus intereses. Esta es la razón de por qué numerosas ediciones no incluyen estos últimos libros. No cabe duda de que se trata de una mutilación objetiva, pero subjetivamente razonable.

Es el propio San Agustín el que en sus *Retracciones* 2,6 escribe: «Los trece libros de mis Confesiones alaban a Dios, justo y bueno, por mis males y por mis bienes, y excitan hacia El el humano entendimiento y corazón. Por lo que a mí toca, este efecto me produjeron cuando las escribí y este mismo me producen ahora cuando las leo. Qué sienten los demás de ellas, no lo sé. Lo que sé es que han agradado y agradan a muchos hermanos.» Nos permitimos tranquilizar a San Agustín, vivo entre nosotros, como dice Papini, porque sus Confesiones siguen y seguirán agradando.

El San Agustín de las Confesiones es de un lirismo finísimo. Las Confesiones son un libro de oración. Un libro de hondísima experiencia espiritual. Un libro en el que el maestro de la interioridad nos pone en contacto con el Maestro. Es, además, y es mi opinión personal, una obra que nos pone en contacto con el más genial psicólogo de todos los tiempos. Por todo ello, y por mucho más, recomendamos la lectura de esta obra del P. Pío de Luis, y se la agradecemos y le felicitamos con la mayor sinceridad.—LUIS VELA, S.J.

ANTOLÍN GONZÁLEZ FUENTE, *El carisma de la vida dominicana*, Ed. San Esteban, Salamanca 1994.

Este libro de González Fuente pretende presentar de forma global y fundamentada el ideal de vida dominicana. A través del análisis de los distintos documentos de la Orden, desde su fundación en el siglo XIII, pasando por los Capítulos generales hasta las Constituciones actuales, intenta exponer la clave del ser y el actuar de los dominicos contemporáneos.

El estudio incluye una seria fundamentación en las fuentes, no sólo de los frailes dominicos, sino también de las contemplativas, al menos en los orígenes. Sin embargo, las aportaciones de seculares y hermanas de vida activa no parecen entrar dentro del análisis. A pesar de que el número de congregaciones femeninas dificulta en gran medida una aproximación de este tipo, una obra que pretende tratar del carisma de la vida *dominicana*, que los frailes no poseen en exclusiva, hubiera podido hacer mayor hincapié en ello, en consonancia además con las búsquedas actuales de la familia dominicana, a la que por otro lado González Fuente sí que alude.

En todo caso, la seriedad del estudio es indudable y se conjuga acertadamente con un lenguaje sencillo, que sin hacer del libro una obra de divulgación, permite una lectura relativamente fácil. Comienza la obra con algunas precisiones básicas sobre el título y la finalidad de la obra: ¿por qué vida dominicana y no espiritualidad dominicana?, y ¿cuál es el carisma dominicano? A continuación, el autor se adentra en el estudio de las fuentes y costumbres de la Orden con el propósito de definirla primero por sus fines.

La obra consta de cinco capítulos: 1. «Fuentes para el análisis de la vida dominicana». 2. «Definición de la vida dominicana por sus fines». 3. «Elementos sustanciales de la vida dominicana». 4. «Perspectiva integral del carisma dominicano»; y

5. «Las devociones en la vida dominicana».

En todos ellos aparece una visión integral de la vida dominicana, intentando explicar y reasumir la tradición de la Orden en diálogo con la realidad actual. De especial interés resulta el capítulo tercero, que presenta los elementos sustanciales de la vida dominicana no como medios para los fines, sino como parte inseparable del carisma. A resaltar dentro de ellos la vida común, con toda su especificidad, en la que el autor insiste no sólo aquí, sino también en el epílogo, como elemento fundamental en la búsqueda y discernimiento dominicanos hoy. El capítulo cuarto, por su parte, es la aportación más original del libro: retoma y desarrolla lo dominicano como una forma ontológica de ser. Por último, no se puede dejar de señalar la clara inclinación del autor por el estudio de las características y evolución de la liturgia.

En general, se puede decir que no pretende ser ésta una obra de «lectura espiritual» o «aproximación vital» al carisma, sino más bien un estudio global, muy fundamentado y útil para consulta, cuya publicación agradecerán sin duda no sólo los miembros de la Orden, sino también cualquier estudioso de la vida religiosa.—TAMARA MURILLO, O.P.

SATURNINO GAMARRA, *Teología Espiritual*, Manuales de Teología 7, BAC, Madrid 1994, 312 p. ISBN 84-7914-144-1.

Aparece, con el otoño del 94, el volumen de *Teología Espiritual*, de la Serie de Manuales de Teología *Sapientia Fidei* editados por la BAC, del profesor Saturnino Gamarra, actual decano de la Facultad de Teología del Norte de España.

De las posibles opciones a la hora de elegir un principio dogmático capaz de estructurar y dar coherencia a la Teología Espiritual Sistemática (o bien el esquema tradicional de las «tres vías», o bien el proceso del camino personal hacia la identificación con Cristo en sus misterios, más típico de determinadas escuelas de Espiritualidad, o bien la visión teológica de la vida en Cristo, que se despliega en el seno de la comunión eclesial, o bien otros esquemas posibles...), el autor ha optado con acierto por el *principio estructurador* de la vida en Cristo (cap. 3.º). En torno a esta intuición («tema central», p. 53) gira la parte nuclear del texto que nos ocupa. La vida filial en Cristo, vivida en el seno de la Iglesia [Misterio-Comunión-Misión (cap. 4.º)], reconoce en Cristo a Dios como Padre y desde esta relación, propia del Hijo (p. 69-74), de la que el creyente participa por el bautismo, se ilumina el fondo de su ser y de él emana su dimensión social de fraternidad (p. 75-77) y amor (cap. 5.º).

A partir de esta intuición dogmática, quedan perfectamente engarzados los capítulos 3.º, 4.º y 5.º hasta formar una unidad. Esta sección nuclear tiene el gran valor de ofrecer al lector un esquema orgánico, no basado en el tradicional de las «tres vías», sino fundamentado más bien en el dogma, así como en el desarrollo teológico posterior al Concilio Vaticano II y en los documentos del Magisterio oficial. Tiene además especialmente en cuenta la espiritualidad de carácter eclesial, a la que imprime en ocasiones un cierto matiz sacerdotal.

A este núcleo vertebrador el autor añade posteriormente otros cinco capítulos *complementarios* que, por otra parte, no podían faltar en una Teología Espiritual sistemática: uno sobre *la oración* (cap. 6.º), tratada de manera pedagógica (p. 171-175); otro sobre *la llamada a la plenitud de la santidad* (cap. 7.º), donde la santidad es considerada a la luz del Vaticano II (LG 39-42) como un proceso de crecimiento en Cristo (p. 181-189); otro sobre *el pecado dentro del dinamismo espiritual* (cap. 8.º), donde el autor presenta la comprensión del pecado indisolublemente unida al *sen-*

tido y a la experiencia de Dios (p. 214 y 219-221); otro sobre la *dimensión de proceso*, reinterpretando así el tema tradicional de los «grados» como el camino hacia la plena integración y unificación del ser personal en Cristo (cap. 9.º, p. 254ss); para concluir, finalmente, con una presentación actual del significado de la Ascesis cristiana (personal-comunitaria-misional), titulado *la tensión espiritual* (cap. 10), donde acaba tratando del uso de los «medios».

Llamo a estos temas *complementarios* no porque posean un carácter marginal dentro del conjunto de la obra, sino porque en su desarrollo asumen además otro principio vertebrador que a su vez se ve iluminado por el primero: la *estructura del proceso* espiritual que va desde la conversión del pecado, pasando por la experiencia religiosa (p. 271ss), hacia la integración plena del hombre en Cristo, en su dimensión tanto personal como comunitaria.

Como puede comprobarse la obra, aunque posee un carácter *escolar*, por tratarse de un texto destinado primordialmente a la docencia, en su conjunto es armónica, equilibrada y está bien documentada, tanto desde el punto de vista dogmático como por lo que se refiere a la bibliografía más reciente de Espiritualidad. Introduce al lector más que suficientemente en los temas principales de la Teología Espiritual sistemática. Puede ser utilizada con provecho en la formación, y está llamada a cubrir una no pequeña laguna en la relativamente escasa literatura espiritual de este género. Además, y trascendiendo su carácter de *manual* informativo, la obra está destinada no sólo a formar la *mente*, sino también a iluminar el *corazón* de todos aquellos que se alleguen reposadamente a su lectura.—SANTIAGO ARZUBIALDE, S.J. Facultad Teología. U. P. Comillas.

M. CABADA, *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad*, Ed. San Pablo, Madrid 1994, 423 p.

Difícil es el abordaje de este tema desde el punto de vista filosófico. El enfoque por el que opta el autor es triple: por un lado, una aproximación genético-evolutiva; por otro, una perspectiva etológica, y, por último, la materia prima de la reflexión es de índole prevalentemente psicológica. Todo esto sazonado con las aportaciones de algunos de los filósofos que han abordado este tema, entre los cuales destacan, por la atención prioritaria, Feuerbach y Schopenhauer.

Se pueden observar tres partes en el seno de la obra. La primera en la que se aborda más directamente la génesis y evolución del amor en el hombre. Comprende los seis primeros capítulos. Con ayuda de algunos autores, generalmente psicólogos y filósofos alemanes, se van desgranando los distintos aspectos. La idea que se sostiene con más fuerza es la de que el amor es un factor fundamental de hominización, en el sentido de que es condición necesaria para el pleno desarrollo del niño, incluso para su misma supervivencia. Aunque el punto en el que hace más hincapié es que esta importancia del amor no es una circunstancia exclusiva de la niñez, sino que es una estructura fundamental del ser humano. El amor es fundamental en el proceso ontogenético de la persona. En el inicio de capítulo que versa sobre el amor adulto (cap. 6) encontramos la siguiente afirmación: «... La persona que denominamos adulta mantiene siempre rasgos y comportamientos profundos, cargados de las esencias estructurantes adquiridas en la infancia.» Estos rasgos, tematizados en los capítulos anteriores, se pueden resumir en la necesidad de un ambiente afectivo, un «útero social», una referencia afectiva a otras personas, la necesidad de amar y de ser amado.

El segundo bloque constituye un intento de relacionar el amor con otros temas fundamentales del pensamiento psicológico, filosófico y teológico. Entre los temas de carácter más psicológico, encontramos la sexualidad (cap. 7) y la agresividad (cap. 9). En ambos temas pretende el autor aproximarse con un talante que medie entre el psicoanálisis y la etología. El resultado es desigual: así como la agresividad resulta bastante perfilada, aunque rápidamente subsumida bajo el término «odio», con lo que se opera una simplificación en los contenidos; el tema de la sexualidad es tratado mucho más sucintamente, sin abordar los problemas fundamentales. Bajo el nombre de ideologías se intenta dialogar con algunos filósofos: Kant, Feuerbach, Schopenhauer, Marx, Wagner y Nietzsche. Tratados con desigual acierto, resulta llamativa la selección, puesto que, quizá con la excepción de Kant, poseen una cierta proximidad tanto geográfica y cronológica como intelectual. El último capítulo de este bloque —«Amor familiar y divinidad»—, relaciona el amor con el tema filosófico-religioso de Dios, con lo que abre paso al último bloque, en el que se intenta una fundamentación trascendental o religiosa del amor. Resulta muy sugerente, particularmente, el capítulo que lleva por título «El otro como provocación absoluta». Desde una perspectiva filosófica, no dejarán de encontrarse los rasgos intelectuales de la teodicea, con los problemas teóricos que acostumbra. Además, la edición cuenta con dos índices analíticos —uno de autores y otro de materias— que son de gran ayuda.

El conjunto de temas tratados y de aproximaciones es bastante heterogéneo. Pese a esto, el libro goza de cierta unidad interna, que le hace recomendable para introducirse en estos temas. Sin embargo, se pueden echar en falta, ya que se opta por tocar muchos temas, sin abordar a fondo ninguno, algunas aproximaciones, en algún sentido más contemporáneas: la aproximación lingüística, simbólica, cultural y sociológica. En cuanto a los autores con los que dialoga —tanto filósofos como psicólogos—, son de una asombrosa homogeneidad. Forma parte del talante del libro, más expositivo que decidido a enfrentar los grandes problemas y cuestionamientos, que acucian al hombre contemporáneo cuando se plantea, fundamentalmente desde la praxis, estos temas.—MANUEL VILLALONGA, S.J. Facultad de Filosofía. U. P. Comillas.

JOSÉ ROMÁN FLECHA ANDRÉS, *Teología Moral Fundamental*, BAC, Madrid 1994, 367 p., ISBN 84-7914-151-4.

Generéricamente el trabajo de Flecha se adapta a la normativa para el conjunto de los 38 volúmenes, pero, por ello, no se siente constreñido el autor y así lo experimentarán —creemos— los lectores. Hay suficiente anchura de vía y de movimientos.

Por eso José Román Flecha ha desenvuelto el conjunto de su trabajo con la suficiente originalidad a la que nos tiene acostumbrados en sus ya numerosas publicaciones precedentes, así como en su docencia en las clases y en su participación en tantas conferencias e intervenciones públicas de congresos y reuniones.

He leído con atención el trabajo «pre» y «pos» publicado. Como resultado de ambas lecturas me parece de justicia constatar las siguientes: a) Todo el desarrollo doctrinal sintoniza con la doctrina moral del magisterio de la Iglesia Católica y con sus líneas directrices, incluidas, por supuesto, las de la encíclica «Veritatis Splendor». b) Desde luego no nos entendería el lector o no nos hubiéramos expresado bien si se dedujera de lo dicho que José Román Flecha sólo calca y recalca las enseñanzas de la Iglesia sin aportaciones personales y de originalidad. Pero lo hace con plausibles características de respeto y de delicadeza, evitando estridencias y amarguras. Lo ha-

ce ¡con amor! Postura que resulta un tanto excepcional en tiempos tan circunscritos por ataques, demoliciones y autosuficiencias.

Hay que repetirlo en justicia: que toda la doctrina de la Moral Fundamental de Flecha se encuentra en perfecta sintonía con la formulada en el Concilio Vaticano II, en el Catecismo Universal de la Iglesia Católica (CEC) y con la reciente encíclica de Juan Pablo II «Veritatis Splendor», pero manejando todo ello con originalidad y conocimiento de causa.

Dando un paso adelante en nuestra presentación parece que es conveniente explicitar algunas consideraciones más. Por ejemplo: *a)* Que el libro, sin duda, cumplirá con la pretensión editorial solicitada y, sin temor a equivocarnos, producirá abundantes frutos positivos en los destinatarios, tanto profesores como alumnos que, respectivamente, tengan que explicar o aprender la asignatura fundamental de Teología Moral. Sin tópicos, llena una laguna. *b)* Estructurado el trabajo en once capítulos, prácticamente no se esquiva en ellos ningún punto de la temática actual, controvertida o no radicalmente, dejándola siempre en el conjunto y en cada caso con la seguridad y competencias debidas de forma manifiestamente equilibrada, engranando «lo antiguo con lo nuevo» como buen padre de familia, sin chirridos desagradables entre libertad y gracia, valores y normas morales, moral de situación, actos y actitudes, opción fundamental, ley, libertad y conciencia, el pecado estructural. Siempre hay que repetirlo, aun con seguridad de doctrina objetiva y la originalidad subjetiva de Flecha acompañada de la competencia inequívoca en las distintas facetas docentes y de investigación.

Las referencias bibliográficas, así como los oportunos índices, no son formularios y potencian el valor de la obra, significativos de un trabajo dedicado con cariño hasta la «Conclusión» final que remata acertadamente todo el conjunto.—GONZALO HIGUERA, S.J. Universidad Pontificia Comillas.

AURELIO FERNÁNDEZ, *Teología Moral II*, Aldecoa, Burgos 1993, 873 p., ISBN 84-7009-836-X.

En esta misma revista de Estudios Eclesiásticos tuvimos el gusto de presentar los volúmenes I y III de este ambicioso trabajo acerca de la Teología Moral, referidos, respectivamente, a la Moral Fundamental y a la Moral Social [cf. Estudios Eclesiásticos 68 (1993) 367-368]. Insinuábamos allí que cuando viera la luz el volumen II le dedicaríamos también las líneas correspondientes para completar la tarea y no dejar cojeando la labor en perjuicio de la propia obra, de su autor y de nuestros propios lectores. Lo prometido es deuda y estas líneas quieren satisfacerla.

El tomo II lo ha dedicado el profesor de Teología Moral de la Facultad Teológica de Burgos a la «Moral de la Persona y de la Familia». Lógico en el plan de conjunto de toda la obra.

El volumen participa de todos los valores positivos que dejamos anotados en los otros dos volúmenes hermanos, I y III. Aunque tampoco hay que omitir que, dentro de las propias peculiaridades, podría igualmente repetirse la conveniencia de reinsinuar pequeños matices que recortaran algunos excesos, aumentando algunos otros que han quedado un tanto estrechos por defectos y rellenando quizá otros pequeños —muy pequeños— vacíos.

Para que el lector se haga una idea cabal, Aurelio Fernández ha estructurado las 873 p. del volumen con las siguientes líneas maestras. Propone una primera parte (p. 49 a 210) dedicada íntegramente a «La Virtud de la Religión». La subdivide en

tres capítulos dedicados específica y respectivamente a la «Respuesta religiosa a la vocación cristiana», por una mano, y, por la otra, dedicando la atención a «Los derechos religiosos del cristianismo», vistas ambas reflexiones desde un tercer punto o capítulo, «Pecados contra la virtud de la Religión».

A la vista de ello parece que surge la pregunta de un matiz corrector formulado en una pregunta como ¿no podría haberse encuadrado estos tres capítulos en el primer volumen de la Moral General? Creemos que sí, y es muy posible que el mismo autor coincidiera con este criterio. Pero una lectura y una consideración más atentas puede conducirnos hasta la conclusión de que se ha operado así, finalmente, porque al primer volumen no se le podía cargar materialmente con 210 p. más.

Resultaría entonces que, en realidad, el verdadero comienzo formal del segundo volumen se halla objetivamente en la p. 211. No nos parece intrascendente hacer esta pequeña indicación.

Propiamente allí comienza el segundo volumen y parte relativa a «La Moral Familiar y a la Moral Social». Se trata de nueve capítulos que explanan con paz, sin prisas y diríamos que hasta con exhaustividad todo el complejo varillaje de la moral familiar entreverándolo con la moral sexual.

Para mejor noticia del lector de esta nota bibliográfica de presentación crítica, no resistimos la constatación enumerativa: «Doctrina bíblica sobre el matrimonio»; «El matrimonio en la doctrina de los Padres, concilios particulares y colecciones católicas»; «El matrimonio en la enseñanza del magisterio»; «El matrimonio, realidad humana y cristiana»; «Finalidad procreadora del matrimonio»; «Sentido de la sexualidad»; «La familia» ...

La tercera parte del triedro enfoca la *Bioética*: cuidados éticos en el origen de la vida; conservación de la vida y en el mismo final de la vida humana. Quizá las páginas más fluidas y las más fluyentes de todo el volumen. Porque el profesor Aurelio Fernández muestra en ella, con más claridad, su postura doctrinal con mayor originalidad. No nos atreveríamos a encuadrarle dentro de un marco estrictamente tradicional porque el lector daría posiblemente al término una acepción demasiado restringida. Pero tampoco osaríamos calificarlo de progresista, ni mucho menos, por la misma razón: habría lectores que entenderían un «plus ultra» que cuidadosamente ha evitado Aurelio Fernández para no saltar los límites marcados con mucho acierto y la conveniente dosis de prudencia que corresponde al magisterio de los teólogos sistemáticos o moralistas. El autor recorre una vía media por donde también camina la virtud que sabemos «sistit in medio». Y no se podrá argüirle que lo hace desacertadamente.

Como en los dos anteriores volúmenes, también en éste se mantiene la sistemática en cada capítulo con un tenor invariable: esquema previo, introducción, el correspondiente desarrollo bien «descuartizado» ontológica y lógicamente para terminar con una conclusión. A veces se añade un «apunte bibliográfico» peculiar si lo reclama la materia y en alguna oportunidad un «anexo» con indicaciones al confesor con indudable valor pastoral.

Las bibliografías y los índices, tanto de autores como de materias, muestran indudablemente a un alto nivel la labor previa en tiempo y en consideración que el profesor Fernández ha tenido que realizar en investigación y estudio meticuloso. Aurelio Fernández ha concluido su obra, con ello ha rematado su obra, que, sin duda, prestará un buen servicio desde muchos ángulos, aunque de modo mucho más particular por aquello tan claro y tan clásicamente conocido de que «Finis coronat opus». Así ha sido.—GONZALO HIGUERA, S.J. Universidad Pontificia Comillas.

BARTOLOMEU MELIÀ, S.J., *El guaraní: experiencia religiosa*, CEADUC (Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica «Nuestra Señora de la Asunción»)-CEPAG (Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guash»), Asunción del Paraguay, 1992, 128 p.

Posiblemente sea Melià la máxima autoridad viva acerca de la cuestión guaraní. La obra que nos ocupa consta de tres trabajos fruto de muchos años de estudio y convivencia con los guaraníes: a) *La experiencia religiosa guaraní*; b) *Hermosas palabras primeras. El arte de la palabra entre los guaraníes*; c) *El lenguaje de sueños y visiones en la reducción guaraní*.

Cualquier síntesis que se pretenda hacer acerca del Tupí-guaraní es dificultosa al ser un pueblo disperso. El guaraní se traslada en busca de nuevas tierras, pero no es nómada. Conoce la agricultura, pero es la migración en busca de una tierra sin mal la que estructura su historia y su pensamiento. El guaraní es un pueblo en éxodo, pero no desenraizado: su raíz es la tierra y, al mismo tiempo, se desplaza sobre la tierra.

Melià consigue mostrar la esencia de la experiencia religiosa guaraní: la revelación de la palabra inspirada a través de los sueños. El acto de creer es el acto de decir: decir-se en el canto y en la danza en medio del marco de la fiesta marcada por la reciprocidad.

La religión guaraní no conoce el dogma. Nadie puede hacerse chamán por aprendizaje, sino por inspiración. Todo guaraní es un profeta en potencia. Son «los teólogos de la selva». Si los guaraníes se manifiestan como místicos no lo deben a la influencia cristiana. El cristianismo se introdujo por vías catequéticas, morales y litúrgicas que de por sí no favorecen la libertad carismática del místico. Es la afirmación de la no necesidad de muerte, la suposición de una inmanencia de lo divino en lo humano, lo que les introduce en el ámbito místico.

Los guaraníes con frecuencia se rebelaron contra los «cristianos». La mayoría de sus revueltas presentan una estructura profética. El canto y la danza para desbautizar y conferir nuevos nombres era su expresión más clara. La desesperación ante los modos de vida que les proponían los extranjeros hizo posible que los indios escuchasen a los profetas que ofrecían como solución la huida hacia la tierra sin mal.

La fiesta guaraní es un sacramento, un canto danzado que simboliza a un pueblo que se une, trabaja y alegra en busca de la tierra sin mal. Es una lástima que todas estas fiestas fueran tenidas como simples «borracheras» por la sociedad colonial. No se entendió ni su carácter religioso, ni la justicia que radicaba en una buena distribución, ni los fundamentos para una convivencia armónica que ella representaba. Si la colonia no hubiese estado tan preocupada por enseñar, quizá podría haber aprendido algo.

El modo de ser guaraní es una crítica al occidental. Con su búsqueda de una tierra sin mal, con su sentido de la distribución igualitaria en la economía de reciprocidad y de la libertad irrenunciable en su ideal de perfección, el guaraní se niega a convertirse en un objeto de la economía de mercado: renuncia a ser poseedor de algo privado que no sea su propio canto inspirado y se cierra a una salvación meramente individual en el más allá porque aspira a una tierra sin mal en el más acá.

La teología guaraní, como cualquier teología indígena, carece del armazón racional que caracteriza a las grandes religiones. Pero de la obra de Melià se desprende la gran diferencia entre el teólogo guaraní y el teólogo profesional: mientras al primero lo constituye su propia experiencia religiosa, el segundo puede ser un perfecto ateo al mismo tiempo que gran teólogo. ¿No es motivo de reflexión el que los místicos aparezcan tan poco en nuestros libros de teología?—ALEJANDRO MATOS.