

RECENSIONS

Francis J. MOLONEY, *The Johannine Son of Man* (Biblioteca di Scienze Religiose 14). Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 21978, XV + 306 pp.

Heus ací la segona edició d'una monografia que ha merescut l'atenció dels estudiosos si més no pel material i la brillant síntesi que sobre el tema s'hi recull. L'obra apareixia per primera vegada l'any 1976, un any després de la seva presentació com a tesi doctoral a la Universitat d'Oxford. En aquesta segona edició s'hi ha afegit, a part d'un breu prefaci (p. IX), un apèndix d'actualització intitulat *The Johannine Son of Man 1976-1977* (pp. 221-256) i una nova bibliografia (pp. 277-282) amb més d'un centenar de referències. La resta s'ha mantingut fidelment amb una immillorable presentació i excel·lents caràcters tipogràfics.

L'estudi conté un total de deu capítols, precedits per un parell de prefacis —a la primera i segona edicions—, la taula i les abreviatures emprades al llarg de l'obra. En el primer capítol (pp. 1-22) l'A. ens presenta un *survey* d'opinions molt documentat i certament clau per a la situació d'un dels temes, el del fill de l'home joanenc, més desigualment interpretats. En la recerca d'una síntesi que manifesti la cristologia subjacent rera l'expressió joanenca fill de l'home —propòsit d'aquesta tesi—, l'A. sosté que el millor mètode resulta ser l'estudi dels *lòguia* en el seu propi context immediat, tasca que duu a terme en els següents capítols. Així, en el segon (pp. 23-41) s'estudia Jo 1,51 o «La promesa del Fill de l'home»; en el tercer (pp. 42-67), Jo 3,13-14 o «El Revelador únic que cal que sigui 'enlairat'»; en el quart (pp. 68-86), Jo 5,27 o «El Fill de l'home en tant que jutge»; en el cinquè (pp. 87-123), Jo 6,27.53.62 o «El Fill de l'home com a donador de Vida»; en el sisè (pp. 124-141), Jo 8,28 o «La creu: la revelació del Fill de l'home com a 'Egò Eimi'»; en el setè (pp. 142-159), Jo 9,35 o «Creure en el Fill de l'home»; en el vuitè (pp. 160-185), Jo 12,23.34 o «La creu i la glorificació del Fill de l'home»; i finalment, en el novè (pp. 186-207), Jo 13,31; 19,5 —no *lòguia* estrictament— o «Ara és glorificat el Fill de l'home». Al llarg d'aquests capítols s'ha mantingut metodològicament la distinció entre l'estructura general i significació del context immediat i l'anàlisi estricta del text estudiat, a excepció del capítol segon on l'acord dels estudiosos arran de l'estructura general, i l'acord del propi autor, fan innecessària la seva repetició.

El risc de perdre la visió de conjunt és superat amb escreix en el darrer capítol, el desè (pp. 208-220), on l'A. recull els fruits de les seves anàlisis precedents i conclou l'obra, mostrant, com pretenia, que «the Fourth Evangelist has a specific theological point to make when he uses the title» (p. VII). El quart evangeli, en efecte, conté, segons l'A., dos grups de textos: els que fan referència al «Fill de Déu» i aquells que es refereixen al «Fill de l'home», sense que els primers vulguin precisar la significació dels darrers. El títol de «Fill de l'home», utilitzat sempre en tercera persona del singular i pel que fa referència a la humanitat de Jesús, no indica la seva relació amb el Pare (excepte 6,27), com ho indica estretament, en canvi, el de «Fill de Déu». L'accent cal col·locar-lo en l'encarnació i a partir d'aquí abraça tota l'activitat terrenal de Jesús, fonamentalment reveladora —missió associada al títol—. El títol, doncs, ha estat repensat per la tradició joanenca atenant el marc de la seva peculiar cristologia.

La font d'aquesta comprensió cal cercar-la en el mateix desplegament de la cristologia joanenca i no pas en influències gnòstiques ni de la literatura apocalíptica intertestamentària. La tradició cristiana li ha brindat el títol. El text de Dan 7,13 recollit en els sinòptics i rellegit a la llum de la idea jueva de la «corporate personality» han fet possible l'actual comprensió joanenca. I una relectura així pot ser molt bé explicada, entre d'altres raons, per l'interès antidoceta que mou el quart evangeli: el «Fill de l'home» expressa la radical humanitat de Jesús.

En l'apèndix (pp. 221-256) que l'A. ha confeccionat per a la segona edició —com ja hem advertit— s'hi refereixen dos punts d'actualitat: 1) el *Background* per a la utilització del títol; i 2) el lloc d'aquesta comprensió cristològica dins el desenvolupament cristològic que succeeix en la comunitat joanenca, d'acord amb els recents estudis de J. L. Martyn, G. Richter i R. E. Brown com a més representatius. Pel que fa al primer punt, s'estudia el mite del Redemptor segons el material de Nag-Hammadi, d'una banda, i, de l'altra, les especulacions arran del «representant» que es donen en el judaisme i en el primitiu cristianisme. Pel que fa al segon punt, l'A. situa aquesta nova comprensió del títol en el període després del *Birkat ha-Minim* o, si més no, durant el conflicte que provocà aital situació.

El treball es clou amb una primera bibliografia (pp. 257-276) corresponent a la tesi original i primera edició, i una nova bibliografia per a la segona edició (pp. 278-282), encapçalada per noves abreviatures i les recensions de la primera edició —més d'una vintena de referències— (p. 277). Els índexs de cites (pp. 285-300) i d'autors (pp. 301-306) tanquen l'estudi.

En conjunt, doncs, un estudi particularment documentat que per la síntesi que aconsegueix esdevé de consulta i lectura indispensables per a aquells que vulguin endinsar-se en un tema tan apassionant com és el del Fill de l'home joanenc. Amb tot, cal advertir que la porta resta oberta a ulteriors investigacions relacionades, a tall d'exemple, amb els estrats literaris, la qual cosa no desmereix el treball fins ara dut a bon terme.

Carlos DEL VALLE RODRÍGUEZ, *Sefer Şahot de Abraham Ibn  Ezra I*. Edici3n crítica y versi3n castellana (Bibliotheca Salmanticensis 1. Dissertationes 1). Salamanca 1977, 510 pp.

Heus aquí, finalment, una edici3n crítica de la primera gramàtica hebrea escrita en hebreu per un dels grans jueus del s. XII de la nostra Sefarad. Abraham Ibn  Ezra, l'autor d'aquesta gramàtica, nasqué a Tudela entre el 1088 i el 1092. Viatj  per tot Europa, obligat a vegades per persecucions, per3 sovint a la recerca de nous mecenes... Aix  podia anar «regalant» les diverses edicions de les seves obres. Entre aquestes cal subratllar les diverses gramàtiques. En té quatre (p. 30). La més completa  s, indubtablement, el *Sefer Şahot* que data del 1145 (a M ntua). El c lebre D. Bomberg la va editar per primera vegada a Venècia el 1546. Per3 feia falta una edici3n crítica que tingués en compte tots els MSS, que no s3n pocs (p. 33). Un dels grans m rits de Ibn  Ezra  s, com diu Del Valle, «l'haver popularitzat) a Centre-Europa la gramàtica hebrea de Sefarad que fins aleshores s'havia expressat fonamentalment en  rab». De fet, continua l'A., «es pot dir en termes generals que aquest fou el gran mèrit de tota l'obra literària d'Ibn  Ezra, ésser vehicle de comunicaci3n entre la cultura sefardita, d'expressi3n àrab, i la cultura askenazi, d'expressi3n hebrea» (p. 35). Es fa, doncs, difícil de pensar en la Sefarad d'aleshores sense nostàlgies...

Del Valle ha acomplert amb aquesta edici3n amb un deure de reconeixement envers Ibn  Ezra i, a la vegada, ha satisfet una necessitat en el camp de la investigaci3n ling stica. L'edici3n va precedida d'una introducci3n a la vida i a les obres d'Ibn  Ezra. Segueix un primer capítol on es descriuen els MSS del *Sefer Şahot* i els usats per l'A. (que s3n quasi tots). En el cap. II es fa una valoraci3n crítica i s'expliquen al lector els criteris de selecci3n. El cap. III porta la transcripci3n del text hebreu a la p gina de la dreta i la traducci3n literal al castellà a l'esquerra. L'A. s'ha servit, com a text base de l'edici3n, del MS 2885 del Seminari Teol3gic Jueu de Nova York, que fou copiat tot al més tard al s. XV (p. 90). L'A. ha col·locat a peu de p gina un «doble» aparat crític: un de variants dels MSS i un altre que conté les fonts bíbliques que cita la mateixa gramàtica.

Segurament que a més d'un lector li doldr  —com a nosaltres mateixos— que no s'hagi fet l'obra m s manejable i útil per manca d'un simple índex de citacions bíbliques que, era d'esperar, s3n tan abundants. Les faltes d'impremta que volem citar a continuaci3n per ajudar a una segona edici3n, tot i ser tan nombroses, creiem que no incideixen en la qualitat científica de l'obra que ve a enriquir la investigaci3n b blico-jueva a la Sefarad dels nostres dies que tan necessitada n'est : p. 75 ratlla 5; p. 9 ratlla 8; p. 19 ratlles 6.17; p. 20 ratlla 2; p. 37 ratlla 13; p. 20 ratlla 28; p. 38 nota 7 ratlla 6; p. 25 ratlla 37; p. 27 ratlla 28; p. 28 ratlla 7; p. 48 nota 39 ratlles 3.4; p. 29 ratlla 24; la nota ha de ser 46 (i no 40); p. 51 nota 61 ratlla 1; p. 54 ratlla 20; p. 80 ratlles 15-16; p. 80 ratlla 7; p. 82 ratlla 17; p. 83 ratlla 23; p. 84 ratlla 8; p. 88 ratlles 9.18.30; p. 91 ratlla 17. No acabem d'entendre tampoc per què la lletra Z que a tot arreu correspon a la *Zayin* (evidentment també en el *Sefer Şahot*, cf. p. 219 ratlla 7) s'ha de convertir en la

transcripció castellana en *Zayim* (cf. p. 218 ratlles 9.10 i p. 508 ratlla 33). Deu ser també una equivocació d'impremta..., i és una llàstima que n'hi hagi tantes en una obra tan delicada i de tanta vàlua.

Enric Cortès

SANT CIRIL DE JERUSALEM, *Les cinc catequesis mistagògiques*. Introducció, versió i notes de Vicenç ESMARATS I ESPAULELLA (Testimonis litúrgics 4). Barcelona 1980, 47 pp.

L'antic Ordre Romà del Baptisme O. R. XI. Introducció, versió i notes de Francesc Xavier ALTÉS I AGUILÓ (Testimonis litúrgics 5). Barcelona 1980, 48 pp.

El n.º IV/2 (1979) de la nostra revista, pp. 461-463, presentava la col·lecció «Testimonis Litúrgics» que el Departament de Litúrgia de la Facultat de Teologia de Barcelona acabava de posar en marxa, i els seus tres primers petits volums. Ara n'han aparegut dos més.

El vol. 4 conté les cinc catequesis mistagògiques atribuïdes a Sant Ciril de Jerusalem. Constitueixen un dels tresors més preuats de l'antiguitat cristiana. Són un document excepcional per a conèixer la catequesi sacramental de la iniciació cristiana del segle IV, el gran segle de la catequesi. La seva riquesa doctrinal i litúrgica converteix aquesta catequesi en un instrument valuósíssim per a tots els estudiosos i per a tots els cristians que estimen i a qui agrada de conèixer la vida de l'Església.

Les sis pàgines introductòries situen el contingut, la problemàtica i l'autor d'aquestes catequesis. El marc més ample és el de l'estat de la catequesi per a adults al s. IV. En el nostre cas es tracta d'unes catequesis postbaptismals o mistagògiques, sobre el tema de la iniciació cristiana. Eren predicades la setmana de Pasqua als qui ja havien rebut el baptisme, pel bisbe de Jerusalem. Es fan constar també les principals edicions crítiques i la bibliografia més important.

La introducció del Dr. Esmarats és clara i planera, destinada, en principi, als estudiosos de la teologia o de la catequesi que no poden accedir directament al text grec.

El vol. 5 conté l'Ordre Romà del Baptisme més antic que es conserva. La data de composició pot situar-se a la segona meitat del segle VII. La reestructuració dels ritus baptismals d'adults que s'endeuina en l'Ordre Romà XI per adaptar-lo a la nova circumstància del baptisme d'infants, no anul·la el ric bagatge de la tradició precedent, de la qual recull els elements que el componen. Tot plegat autoritza a parlar del primer text ritual estructurat que dona la visió més completa de la litúrgia baptismal romana. Al costat de les velles fórmules dels sacramentaris urgia un directori autoritzat indicant els ritus que calia observar en emprar-les. L'harmoniosa conjunció de les pregàries i homilies del sacramentari i de l'O.R. XI, ens ofereix el contingut i el significat de la preparació prèvia i de la celebració baptismal en la nit de Pasqua. Heus ací el que es troba en el nou

volum d'aquesta col·lecció. Llegint-lo, es veu clarament com entenia la comunitat el que vol dir ésser cristià a través dels tres sagraments de la iniciació.

Francesc X. Altés, en la introducció, notes, bibliografia i versió del text, ofereix a tothom la possibilitat d'accedir al seu contingut. És d'agrair la singular visió de l'autor de no acontentar-se, com ho fa l'O.R. XI, de donar-nos només els *incipit* de les pregàries i homilies del sacramentari, sinó de presentar-ne el text íntegre. És segurament la primera vegada que és editat amb aquest encert pedagògic, com també la primera versió en llengua vernacla d'aquests venerables textos.

Joan Bellavista

Joan BELLAVISTA, *L'Antifoner de Missa de Sant Romà de les Bons* (Monumenta Andorrana 6). Andorra, Editorial Casal i Vall, 1979, 372 pp.

Catalunya és una nació privilegiada en el camp de la investigació històrico-litúrgica, perquè disposa de tot un equip de recercadors. Això, naturalment, no es donaria si Catalunya, dins les seves limitacions geogràfiques i a pesar de les malastrugances de les guerres i de les revolucions estúpida i destructores, i malgrat el curs del temps, que sempre, d'una manera o altra, és destructor, no hagués pogut conservar una documentació prou considerable en quantitat i en importància, que permetés als investigadors d'obtenir un coneixement força complet i precís de l'evolució de la litúrgia a la nostra terra. Els principals documents ja han estat donats a conèixer o en descripcions o en edicions. Si, per exemple, durant els anys vint d'aquest segle, Mn. Pere Pujol i Tubau ofería una descripció detallada del famós leccionari de la missa, que ell anomenà «Liber Comes» d'Encamp, i el P. Joan Baptista Ferreres, en la seva història del Missal Romà, publicava molts elements propis dels missals antics de la Província Eclesiàstica Tarraconense (no volem dir, amb això, que Ferreres i Pujol siguin els únics pioners en el terreny de la investigació litúrgica catalana moderna), en la postguerra han aparegut edicions que són d'una importància cabdal com a instruments de treball. Han estat editats els dos sacramentaris principals de Catalunya: el Pontifical de Roda, estretament vinculat amb la Seu d'Urgell, i el Breviari de Ripoll; mentre que estudis aprofundits han arribat a conclusions decisives pertocants els «ordines», que demostren com Catalunya depèn de Narbona, i pertocant també als rituals. Han estat també inventariades les consuetes, o costumaris, que són molt nombroses al nostre país. I no tenim ara lloc per a esmentar moltes altres publicacions que tenen per objecte, a més dels llibres litúrgics que acabem de dir, els martirologis, els proser-tropers, els antifoners de l'ofici, els homiliaris i els passionaris, els calendaris i els textos de còmput, el drama litúrgic i molta altra documentació relativa a la pietat popular més o menys relacionada amb el culte oficial de l'Església. En canvi, havia estat negligida, en el camp de la investigació, un dels llibres litúrgics més importants, com és l'antifoner de la missa. L'obra de Bellavista ve a omplir aquesta llacuna. L'antifoner en qüestió és el

manuscrit Music. 1805 de la Biblioteca de Catalunya, escrit a mitjan segle XII, producte, probablement, de l'escriptori catedralici de la Seu d'Urgell, i que estigué en ús, segurament a partir del mateix segle XII, a l'església de Sant Romà de les Bons (Encamp, Andorra). Com a llibre litúrgic, dintre del seu gènere, aquest còdex és importantíssim. D'antifoners de la missa antics, només n'hi ha un altre que s'hagi conservat sencer: el d'Àger (Biblioteca de Catalunya, ms. Music. 1147), del mateix segle XII. Com el mateix editor observa, la importància de l'antifoner de Sant Romà no rau tant en el nombre de peces o antifones pròpies (no retrobades en altres fonts), com en l'organització de les antifones en el conjunt de les misses. Debades ha cercat Mn. Bellavista si alguna de les peces procedia de l'antic ritu hispànic, ja que en els «ordines» o rituals antics de Catalunya solem trobarhi elements hispànics. En ésser introduït, però, entorn de l'any 800, a la Província Narbonesa, des d'on passà a Catalunya, el Gradual Romà ja era prou format i complet, de manera que no li calgueren afegitons trets del material hispànic preexistent. Malgrat tot, l'Antifoner de Sant Romà ofereix algunes —poques— peces pròpies, és a dir, que no apareixen en els altres dotze graduals que Bellavista ha comparat. Però allò que interessa a l'investigador, no és tant l'originalitat pròpia de les peces, com la seva organització pròpia, sobretot en el santoral. Sabem per l'estudi dels altres llibres litúrgics com n'és interessant, en aquest sentit, en aquesta història litúrgica de Catalunya. Ara, amb l'edició present, disposem d'un document base, d'un punt de referència fonamental per a tot altre estudi que s'hagi de fer en aquesta matèria. La llarga introducció, de gairebé dues-centes pàgines, dona raó del manuscrit en tots els aspectes que cal considerar-lo. L'estudi comparatiu que ha fet l'editor suposa un treball llarg i pacient, que solament poden ponderar justament els qui tenen una experiència en aquesta classe d'estudis. Quanta feina no estalvien les referències a les altres fonts i els quadres comparatius als recercadors futurs! L'estudi comparatiu porta a la conclusió que el Gradual de Sant Romà és substancialment aquità, representant, però, un sots-grup catalano-narbonès. A la introducció segueixen dos apèndixs. En un d'ells, Joan Úbeda tracta del nostre antifoner com a manuscrit musicat. Segons l'autor, l'antifoner de Sant Romà és el màxim exponent de la notació dita «catalana». El segon apèndix descriu els seixanta-dos fragments manuscrits coneguts d'altres antifoners de missa procedents de la Catalunya dels segles X al XIII. Cal felicitar Mn. Joan Bellavista per aquesta obra i perquè, gràcies a l'acolliment que ha trobat en la col·lecció *Monumenta Andorrana*, el director de la qual, dom Cebrià Baraut, prologa el llibre, ha pogut publicar una obra d'aquesta índole. La publicació és molt ben presentada.

Alexandre Olivari

Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica* (Ágora. Crítica Religión Sociedad). Salamanca, Ediciones Sígueme, 1978, 210 pp.

Juan Luis Ruiz de la Peña retorna, en aquest llibre, al tema de la mort —que ja havia tractat, i d'una manera prou convincent, en *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos 1971—, en tant que interrogant i en tant que element imprescindible d'una correcta «filosofia de l'home», tal i com és practicada pel neo-marxisme o marxisme humanista: «El objeto de este libro es exponer y analizar dichas respuestas en el marco del diálogo abierto entre cristianos y marxistas sobre la causa del hombre, y en un momento en que no pocas mentes lúcidas hablan de 'lo humano amenazado', mientras que otras voces ponen en entredicho, en nombre de la racionalidad científica, el mismo concepto de humanismo» (p. 12); i hi retorna, per tal d'aconseguir una doble finalitat: d'una banda, fer veure les incidències del punt de vista d'aquest marxisme en el discurs teològic de la tanatologia cristiana, i, de l'altra, demostrar l'existència d'una «línea de pensamiento marxista inequívocamente beligerante contra toda negociación de libertad, contra todo antihumanismo, teórico y práctico, y nítidamente a favor de la supremacía (tanto axiológica como ontológica) del hombre» (p. 13).

I val a dir que l'autor ha assolit plenament els seus objectius. Després d'un primer capítol, dedicat a l'exposició de les tesis de la tanatologia del marxisme clàssic (pp. 15-35), on no podia faltar la lectura althusseriana de Marx, els capítols restants són destinats a estudiar el pensament d'Ernst Bloch —el caràcter antiutòpic de la mort i la seva convicció del *non omnis confunder* o de l'*exterritorialitat*, expressada en categories ontològiques i existencials i sota la direcció del gran *Principi-Esperança*; pensament que, com observa l'autor, manifesta les apories del *novum-ultimum* deshabitat i de la mort sense amor— (pp. 37-74); el de Roger Garaudy, amb les seves teories de la subjectivitat i de la transcendència i amb la seva fe en la resurrecció, que no necessàriament cal entendre sobre la base de la singularitat humana (pp. 75-117); els de Milan Machovec i Vitezslav Gardavsky, que afirmen el valor indestructible de la persona humana, realitzada en el diàleg interior i exterior, i esdevinguda, amb la mort, plenitud quasi-còsmica (pp. 119-148); i els d'Adam Schaff, Leszek Kolakowski i Edgar Morin, que es distingeixen per una clara consciència de la mort, davant la qual no hi ha altra solució que la d'assumir-la coratjosament i amb esperit de reconciliació (pp. 149-174). El darrer capítol (pp. 175-209) contempla els resultats de l'enquesta realitzada per l'autor: l'humanisme marxista ha optat a favor de l'home, com a valor absolut, axiomàticament, i li ha concedit la transcendència que li pertany, és a dir, intramundana, davant de la qual la mort exerceix la funció crítica de la vida, però no ha sabut o no ha pogut resoldre la qüestió de fons: «El marxismo deberá ser consciente de que la simple aceptación de una victoria sobre la muerte no resuelve nada mientras no se dé un contenido a la existencia liberada de la necesidad de morir... Dentro de la teoría marxista, resolver el problema de la muerte

equivale a plantear otro más grave: ¿cómo rellenar una existencia sin fin? Acaso sea esta dificultad lo que —consciente o inconscientemente— explica el poco éxito de la tesis moriniana de la amortabilidad biológica. La única forma de hurtarse a esta pregunta sin respuesta es aferrarse a la muerte y mantenerla a todo trance; eso sí, diferida lo más posible, dulcificada, minimizada..., pero victoriosa al fin. O bien: esperando su postrera derrota, osar admitir un salto ontológico cualitativo en el ser del hombre; con otras palabras, reconocer la posibilidad de la trascendencia en sentido estricto» (p. 209).

Ruiz de la Peña, amb el seu llibre, recull les seves pròpies reflexions, disperses anteriorment en *Sobre la muerte y la esperanza. Aproximación teológica a E. Bloch: Burgense* 18/1 (1977) 183-222, i *Muerte y liberación en el diálogo marxismo-cristianismo*, en AA. VV., *Jesucristo en la historia y en la fe*, Salamanca 1978 —a més del manual *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid 1975— i les hi dóna un tractament més coherent i exhaustiu. Amb aquest llibre, les persones *preocupades* —i, en certa manera, també les *ocupades*— pel diàleg marxisme / cristianisme, trobaran la resposta a molts dels seus interrogants.

Josep Gil Ribas

Franz HINKELAMMERT, *Las armas ideológicas de la muerte* (Ágora. Crítica Religión Sociedad). Salamanca, Ediciones Sígueme, 1978, 344 pp.

L'autor es proposa una tasca important: l'anàlisi del «marc categorial», que inclou el sistema de la propietat privada i la configuració de les imatges i dels misteris religiosos cristians. Comença per l'anàlisi del «fetitxisme» —és a dir, l'anàlisi de les formes de veure i de viure les relacions socials, que coordinen la divisió del treball i decideixen sobre la vida i la mort— segons Marx, que inclou la crítica a la religió, en tant que sacralització del poder decisor sobre la vida i la mort (pp. 15-84); a continuació estudia el «fetitxisme» en altres corrents de les ciències socials (pp. 85-158), com són ara la sociologia de Max Weber (pp. 97-99) que, segons l'autor, introdueix una nova metodologia, en nom de la qual nega el caràcter científic de les anàlisis de Marx, creant així un nou «fetitxe» —els déus antics, que sorgeixen dels sepulcres—; el «fetitxisme feliç» de Milton Friedman (pp. 99-126), amb la seva teoria de la productivitat marginal fonamentada en el neoliberalisme; i el «fetitxisme» de la Comissió Trilateral (pp. 127-158), que defensa la interdependència dinàmica, com a únic subjecte de les relacions socials.

«La teoria del fetitxisme és la teoria i la crítica de la transcendentalitat de les relacions socials entre els homes» (p. 161), transcendentalitat que, en el cas de Marx, és projecció vers una vida plena, i en el cas de Weber és projecció del present vers un futur infinit: «per tant, fa falta una confrontació d'aquestes dues posicions amb el missatge cristià» (p. 162). És així com l'autor inicia la seva reflexió «El regne de la vida i el regne de la mort: vida i mort en el missatge cristià» (pp. 163-195): la transcendentalitat es dóna a l'interior de la vida real —una vida corporal sense la mort—; la resurrecció

és la clau del missatge cristià i la vida santa consisteix en el diàleg corporal amb Déu. I, després d'analitzar el concepte paulí de «corporeïtat» —la unitat de tots els homes com a «cos alliberat»—, passa a estudiar el principi immanent de l'ètica paulina: l'autoritat és il·legítima, però vigent —el mateix caldria dir de l'estructura de classe—, principi que fa impossible el discerniment i que condueix a l'*impasse* —l'autoritat és insuportable, però insubstituïble—; només amb l'enderrocament de l'Imperi sorgeix la reinterpretació de la doctrina tradicional sobre l'autoritat, en funció d'una societat específica, la societat cristiana: la legitimació del poder és afirmada a partir de l'amor al proïsme.

La tercera part del llibre va destinada a l'estudi del «Nexe corporal entre els homes: vida i mort en el pensament catòlic actual» (pp. 199-341). Diu —i cito l'original—: «Como el mensaje cristiano de por sí no contiene ninguna teoría de la sociedad, las corrientes cristianas actuales surgen en vinculación con determinadas teorías de la sociedad vigentes. Recién en este contacto se concretizan los contenidos que los elementos claves de la enseñanza cristiana —la trascendencia, el sujeto, vida y muerte— recibirán, y en cuyo contexto el conjunto de los misterios recibe su significado. Como meta del análisis que sigue, nos proponemos descubrir en las corrientes ideológicas del catolicismo actual, estas concretizaciones. En este esfuerzo nos vamos a apoyar en los resultados de las análisis anteriores de la teoría del fetichismo de Marx y de Max Weber» (p. 201). Els títols que encapçalen els diferents apartats d'aquesta tercera part són prou eloqüents: «La propietat privada com a clau de volta de l'ortodòxia de la fe: la doctrina social cristiana» (pp. 203-233) —que és una crítica de *Doctrina Social de la Iglesia. Búsqueda y diálogo*, de P. Bigo (Barcelona 1967)—; «La bona nova de la crucifixió i de la mort: l'antiutopia en la interpretació cristiana de la societat» (pp. 225-284) —diu, per exemple: «La utopía se dirige hacia la realización de algo... La antiutopia es diferente. Ella no construye, sino que se opone a nuevas construcciones y a nuevas sociedades. Si la utopía choca con las factibilidades de la construcción, la antiutopía choca únicamente con las factibilidades de la destrucción... Arrogarse el derecho de decidir sobre el fin del mundo es la propia lógica del pensamiento antiutópico. Negarle al hombre tal derecho, es la propia lógica del pensamiento antiutópico. El pensamiento utópico no puede sino tomar la realidad como última referencia de todos los actos humanos. Esta realidad es su mano invisible, que la dirige en última instancia. La acción antiutópica en cambio, va más allá. No solamente vive constantemente de la arrogancia de anticipar juicios finales, se arroga también el derecho de determinar cuál será el último día» (p. 284); i «L'orientació teològica vers la vida: la teologia de l'alliberament» (pp. 285-341), que acaba dient: «La falta de un concepto de praxis —históricamente comprensible— explica por qué el cristianismo no se ha podido mantener como mensaje de liberación para ser invertido en el cristianismo antiutópico. Al desarrollar los marxistas la praxis, volvieron a descubrir una trascendencia al interior de ella, que en la tradición cristiana se había efectivamente perdido en gran medida. A partir de este descubrimiento el cristianismo vuelve a poder plantear aquella

liberación, que estaba en sus orígenes. Se trata de una correspondencia que no reduce ni el marxismo al cristianismo ni el cristianismo al marxismo. La especificidad del marxismo es la praxis que desemboca en la trascendencia interior a la vida real. La especificidad cristiana es la esperanza en las posibilidades de esta praxis más allá de la factibilidad humana calculable. El puente común es la vida real y material como última instancia de toda la vida humana» (p. 341).

Josep Gil Ribas

Karl R. POPPER y John C. ECCLES, *El yo y su cerebro*, Barcelona, Labor, 1980, 667 pp.

Una qüestió clàssica en la reflexió antropològica és la de l'anàlisi de la constitució de l'home. Cap de les grans teories filosòfiques o de les tradicions religioses no ha oblidat de donar una resposta al tema. Les solucions són diverses i van des de les que opinen que en l'home hi ha una sola realitat, fins a les que afirmen l'existència de dos o més principis en interacció. Segurament que la controvèrsia sobre el tema no té fi, però és interessant l'accent que hi dona cada època i els elements de reflexió que hi aporta. En el cas present ens trobem amb un llibre publicat en 1977 sota el títol «The Self and Its brain» i ara traduït al castellà, que reuneix les opinions d'un gran filòsof de la ciència i d'un eminent neuròleg a l'entorn de la qüestió cervell/ment que és una de les que estan al cor del tema a què hem al·ludit.

Popper aporta al tema el seu coneixement de tota la reflexió sobre cervell i consciència, mentre que Eccles examina l'estructura neurològica del cervell humà amb referències a les dades més modernes sobre llenguatge, lesions cerebrals, comissurotomia, etc. elaborant finalment la seva teoria dels tres móns (món dels objectes físics, món dels estats de consciència, món dels coneixements objectius). Els dos autors, en la tercera part del llibre, mantenen 12 diàlegs sobre diversos aspectes de l'obra.

Hom no pot dir naturalment que del text es dedueixi la fi ni l'aclariment definitiu de la grandiosa controvèrsia que examina, però sí que és interessant reconèixer que el tema és plantejat amb elements molt actuals i que les dades i les reflexions que se'n dedueixen resulten notablement estimulants i gens simplificadores.

La presentació castellana d'aquest llibre facilitarà als cercles culturals llatins el coneixement d'aquesta obra que sens dubte serà durant temps un excel·lent punt de referència en el tema de la relació entre els fenòmens psíquics i les estructures neurològiques en l'home.

Ramon M. Nogués

Marino DAMIATA, *Guglielmo d'Occam: Povertà e potere. I. Il problema della povertà evangelica e francescana nel sec. XIII e XIV. Origine del pensiero politico di G. Occam* (Biblioteca di Studi Francescani 14). Firenze, Edizioni «Studi Francescani», 1978, 516 pp.

L'autor explica que, encarat amb el problema del poder polític en la filosofia de Guillem d'Occam (tema al qual va dedicat el segon volum de l'obra, la recensió de la qual segueix aquesta), es trobà immers en les lluites dels segles XIII i XIV entorn de la pobresa franciscana i s'adonà que la teoria política d'Occam només s'explicava en el marc de les seves posicions en aquella controvèrsia (p. 8). Aquest volum de més de cinc-cents pàgines és justament destinat a exposar aquelles lluites o, tal com diu l'autor, el «nesso che unisce il concetto di povertà evangelica al pensiero politico» (p. 356).

L'exposició consisteix bàsicament en el resum objectiu dels diversos escrits o textos literaris que, gairebé des dels dies fundacionals de l'orde franciscà fins als del xoc quasi-bèl·lic entre Joan XXII (1316-1334), d'una banda, i el general dels framenors, Michele da Cesena (ajudat del referit Occam), de l'altra, foren abocats a la controvèrsia; cal dir, però, que són objecte de resum només els textos ja publicats, sense que Damiatà hagi recorregut als molts que encara resten inèdits en manuscrits medievals; tampoc no fa recurs a altra documentació més o menys oficial (cartes, p.e., o processos inquisitorials), amb la sola excepció de les decretals dels papes o dels concilis.

Malgrat les limitacions objectives assenyalades, les pàgines de Damiatà, després d'haver recordat en els dos capítols primers els ideals que sant Francesc volia assegurar en les primitives *fraternitats* de seglars madurs —cadascú dels quals tenia el seu ofici i es podia guanyar la vida (ideals sintetitzats *in extremis* en el *Testament*)—, i les dificultats de realitzar-los en un *orde* cada vegada format de manera més exclusiva per persones introduïdes en la comunitat franciscana des de la infància, l'única professió dels quals era la d'ésser franciscans —per necessitat s'havia de presentar (i en realitat ho féu) el problema «de pueris in ordine Minorum» (pp. 88-89)—, exposa les tensions produïdes pel nou orde en tres grans seccions (encara que aquestes no apareguin en títols i sotstítols): la lluita de dominics i franciscans per a fer-se acceptar per les estructures tradicionals de la cristiandat medieval (bisbes, rectors i Universitat de París) a mitjan s. XIII; la lluita interna de l'orde franciscà sobre el sentit de la vocació pròpia, amb la solució «separatista» dels *Pauperes Eremitè domini Celestini V* (fraticels) i la més «integrada» en la comunitat dels qui mantenien l'exigència de l'«usus pauper», protagonitzada per l'occità Pèire Joan (Oliu) i els seus Espirituals (seguits i ajudats pels beguins), els anys darrers del s. XIII i primers del XIV; i la gran crisi del pontificat de Joan XXII, durant la qual es veié sotmesa a replanteig, per obra del papa, la mateixa significació bàsica de la vida franciscana. El fet que en l'espai d'uns seixanta anys hom pogués passar del suport total dels papes a la forma de vida dels ordes mendicants i més en particular del franciscà per obra de Nicolau III (butlla

Exiit qui seminat del 14 d'agost del 1279) a la negativa de Joan XXII, declarant herètic afirmar que Crist i els apòstols no posseïren res ni individualment ni en comunitat (butlla *Cum inter nonnullos* del 12 de novembre del 1323), és una dada que pot donar una idea de la importància dels problemes exposats en aquestes pàgines, àdhuc per a un tema com el del magisteri infal·lible del papa *in rebus fidei et morum*. Si hagués d'indicar algun punt particular, en el qual l'interès general dels resums em sembla créixer, assenyalaria les pàgines dedicades a l'anàlisi que fa Occam dels conceptes implicats en la seva polèmica amb Joan XXII: possessió, propietat, domini, dret d'ús, ús de fet legítim o il·legítim, etc. (pp. 400-412) i les que indiquen les diferències de les dues concepcions —teocràtica i occamiana— en la tesi teològica de la reialesa del Crist-home durant la seva vida mortal (pp. 451-456). Recordaré, encara, que tot aquest procés doctrinal és acompanyat —i resulta influït— per un dels fets de més envergadura ideològica de la Baixa Edat Mitjana, el de la recepció i ús dialèctic de la visió joaquimita de la història, de la qual no es veié lliure ni un teòleg de la categoria de sant Bonaventura; la progressiva «cristificació» de sant Francesc i l'absolutització tant de la seva experiència religiosa com de la seva herència espiritual no haurien estat les que foren ni haurien creat els problemes que crearen, si no haguessin estat vistes amb esquemes mentals joaquimites (cf. pp. 178-183).

Tot i que la finalitat de l'obra de Damiata resulti assolida amb el sol fet de l'exposició a què ens acabem de referir, no gensmenys és possible de copsar-hi alguna tesi subjacent, més o menys confessada, la de la continuïtat entre les posicions bàsiques dels «espirituals» i les dels representants oficials de la comunitat franciscana durant llur enfrontament amb Joan XXII (cf. pp. 272-274; 293-294; 343 nota 198; 362 nota 5). Però això justament condueix a plantejar-se certes preguntes que no són explicades en l'obra de Damiata. Heus-ne ací algunes: era idèntica la teologia dels diversos grups franciscans sobre el tema del *Christus-mendicus* (i no únicament *pauper*)? Una altra: haurien acceptat tots els grups franciscans la justificació de l'*orde* feta per Pèire Joan (cosa que, certament, l'acomunava amb els seus germans de la Comunitat)? I la darrera: fins a quin punt la valoració que Pèire Joan fa de l'*orde* franciscà (i la consegüent crítica radical de tota vel·leïtat «separatista») és determinada per la seva visió joaquimita de la història i, en particular, per les previsions relatives a l'*ordo evangelicus* característic de la sisena edat del Fill?

Tinc la impressió que Damiata parteix del pressupòsit justificador de la Comunitat, al qual ens acabem de referir; potser hauria estat interessant de fer el gran treball que ha dut a terme, partint, però, de posicions no preconcebudes.

Josep Perarnau

Juan Luis VIVES, *In pseudodialecticos*, A critical Edition. Introduction, Translation and Commentary by Charles FANTOZZI (Studies in Medieval and Reformation Thought XXVII). Leiden, E. J. Brill, 1979. VIII + 105 pp.

L'*In pseudodialecticos* de Joan Lluís Vives es podria definir com la proclama adreçada als seus antics companys del col·legi de Montaigu de la Universitat de París i, en particular, al grup hispànic format entorn de l'aragonès Gaspar Lax, de Sariñena, en la qual l'autor els anunciava la seva defecció de les files nominalistes pel fet d'haver-se adscrit als corrents humanístics personificats per Erasme i Thomas More. D'ací ve el doble interès de l'obra, tant per a la comprensió de la trajectòria cultural del seu autor com per al coneixement de la definitiva crisi del nominalisme en l'aleshores encara primera universitat europea, crisi que seria una de les pedres miliàries de la mort definitiva de l'Edat Mitjana i de l'entrada en la Moderna.

L'edició de Fantozzi va acompanyada d'una explicació relativa a l'elecció del text ací reproduït (pp. 1-4), el de les edicions de Lovaina 1520 i de Basilea 1538, preferibles al text divergent de l'edició de Schlettstadt (Sélestat) 1520, perquè aquelles foren realitzades sota el control directe de l'autor i amb raó serviren de base a l'*editio princeps*, publicada sota la responsabilitat de Nicolas l'Évesque (Episcopus) a Basilea l'any 1555. La introducció (pp. 5-23) resumeix primer la vida de Vives i exposa després la significació de l'obra editada. Fantozzi creu que l'afirmació viviana de la capacitat de la llengua llatina, tal com havia estat codificada pels gramàtics clàssics, per al joc dialèctic, no té en compte les dificultats que ja hauria experimentat Ciceró (p. 13); però el fons del problema no estaria en la importància de la llengua ans en la valoració de les subtilitats dialèctiques i, en particular, dels exercicis de raonament sofisticat com a activitats amb substantivitat pròpia o, per contra, en funció d'altres activitats humanes (p. 15). Si col·loquem, però, el problema en el pla de l'elegància, és explicable la inquina de Vives contra Pere Hispà i les seves *Summulae logicales*, cosa que, d'altra banda, no ens ha de fer oblidar l'immens treball de l'elaboració nominalista de la *suppositio*, les divisions de la qual l'editor recorda i explica (pp. 18-20). En el *De disciplinis* (1531), abandonat el to polèmic, Vives insistiria a propugnar una lògica inductiva, expressada amb llenguatge comprensible i correcte, i utilitzable com a *instrumentum* en d'altres estudis (p. 21). La introducció s'acaba bo i recordant la importància de Joan Lluís Vives per a la història de la psicologia educativa.

A nosaltres ens interessa de forma particular l'edició del text, i en aquest punt no ens podem considerar excessivament satisfets. Heus ací les faltes individuades en una primera lectura: *siquidem* per *si quidem* (p. 29, lín. 10); *esse* per *sese* (?) (*ibid.*, lín. 18); *quadem* per *quidem* o potser *quadam* (p. 31, lín. 6); *hiscere* potser per *miscere* (*ibid.*, lín. 13); *ubi debet* per *uti debet* (should use) (p. 35, lín. 9); *Quos si* per *Quod si* (*ibid.*, lín. 25); *quicum certant* per *quocum certant* (p. 41, lín. 4); *dictis* per *dicitis* (p. 51, lín. 9); *Geticis* per *Goticis* (p. 55, lín. 9); *dietet* per *decet* (p. 71, lín. 13); *baptisat*

per baptizat (p. 75, lín. 26); corruptisset per corrupisset (p. 87, lín. 7); uitii uehementium per uitiorum uehementium (intolerable excesses) (p. 89, lín. 10); despectui atque ludibrior per despectui atque ludibrio (p. 93, lín. 2); committes...imbuerit per committes...imbueris (you would be committing... you were to imbue) (*ibid.*, lín. 16); Nihil...uidetur per Mihi...uidetur (p. 95, lín. 1).

No ens pertany de judicar la versió anglesa. Fantozzi, per la seva banda, completa l'edició del text amb moltes notes explicatives dels tecnicismes sofisticats, dels quals Vives recull mostres en el seu escrit.

L'objectiu del nostre humanista fou el de criticar la *via nominalium*, tal com ho demostra la llista d'autors de la p.77, lín. 18-20. De les diverses expressions en les quals es tradueix el fons del problema, en deduïm que aquest consistia a esbrinar si els exercicis lògics s'han de considerar només com un intent de trobar totes les relacions possibles entre una paraula i el o els seus significats mentals, o si, més enllà, han d'ésser respectuosos de les coordenades bàsiques establertes per la llengua emprada i, encara més, si tota llur transcendència es limita a ésser un passatemps per a intel·lectuals o ha d'incidir en la vida. L'humanista optava, certament, pel respecte a les regles de la gramàtica llatina, però encara més per una ciència vinculada a la vida.

Josep Perarnau