

De los textos considerados verdaderos apócrifos, según la definición dada, se ofrece la traducción completa, precedida de una introducción crítica, con la bibliografía correspondiente, y acompañada de breves pero utilísimas notas. En general las introducciones se han actualizado respecto a ediciones anteriores; pero algunas, sin embargo, sólo han sido modificadas en la bibliografía, como la de O. Cullmann a los evangelios apócrifos de la Infancia, en la que se siguen considerando los datos de los evangelios canónicos leyendas con paralelismos en la literatura oriental extrabíblica, insertadas en Mt y Lc por intereses teológicos, y desarrolladas después, cambiados aquellos intereses, en la literatura apócrifa. De los textos considerados literatura ya hagiográfica, o secundarios, se presentan introducciones generales, también con la bibliografía puesta al día, y, en ocasiones, una selección de pasajes. En general también han sido modificadas respecto a las anteriores ediciones, como puede verse en el detenido estudio de A. De Santos sobre los Hechos de los Apóstoles más recientes (Vol. II, pp. 381-438) de imprescindible valor para reconstruir los Hechos apócrifos primitivos; o en el apartado dedicado a la familia de Jesús, a cargo de A. Bienert (Vol. I, pp. 373-386), en el que dando por seguro que los designados «hermanos» de Jesús en el N. T. son hijos de María, la Madre de Jesús, pretende dar razón de que la idea de la virginidad perpetua de María se debe únicamente a la tradición eclesiástica y a corrientes docetas y gnósticas —sorprende al respecto la traducción de EvFel n. 17 hecha por Bienert en p. 381—, de donde surgen las explicaciones apócrifas que se encuentran ya en Protoevangelio de Santiago y se desarrollan posteriormente.

Como conclusión podemos decir que la presente edición de los Apócrifos del Nuevo Testamento, no sólo cumple las exigencias de lo que se espera en la actualización de una obra de este género, en orden a seguir siendo punto de referencia ineludible a los estudiosos de la primitiva literatura cristiana apócrifa; sino que además abre caminos en campos de estudio todavía poco conocidos, entre los que queremos destacar el mundo de la literatura viejo eslava, en el que las aportaciones de A. De Santos son de primordial importancia.

G. ARANDA

C. S. LEWIS, *Los cuatro amores*, trad. de P. A. Urbina, Rialp, Madrid 1991, 155 pp.

La obra de Lewis *Los cuatro amores* trata de esclarecer rigurosa y ceteramente un concepto tan borroso y difuminado como es el del amor. Su

libro demuestra una singular agudeza en la descripción de vida humana, al realizar una perspicaz fenomenología de los diversos fenómenos y dinamis-mos amorosos mediante un hábil recurso a arquetipos literarios y un diestro uso de las metáforas más expresivas. Lewis es sin duda un hombre experto en humanidad. Y parte de la belleza de esta obra consiste, además de la calidad de su factura, en su claridad y lucidez. Ya en el capítulo Introductorio, el autor dibuja las dos coordenadas que orientan toda su investigación. En primer lugar, bosqueja la distinción entre dos formas fundamentales del amor, el amor-dádiva y el amor-necesidad, rehabilitando al último frente a las fáciles desacreditaciones al uso. No puede negarse, afirma rotundamente, el nombre de «amor» al amor-necesidad. El amor-necesidad, que se distingue de una autodonación benevolente, y que refleja exactamente la situación real de la naturaleza humana caracterizada por la necesidad, no es *sólo* egoísmo. Necesitar a los demás, no es necesariamente muestra de egoísmo, mientras que «no sentirlo es, en general, la marca del frío egoísmo» (p. 13). A la hora de establecer el papel del amor-necesidad en la vida humana, Lewis distingue entre la cercanía a Dios por semejanza y por proximidad. Sin duda, el amor que es Dios es un amor-dádiva y, en consecuencia, el amor-dádiva humano es más *semejante* al divino que el amor necesidad. Pero esto no significa que sea más *próximo*. La semejanza con Dios que el amor-dádiva tiene de suyo no asegura una proximidad real. «El amor del hombre a Dios, por su misma naturaleza, tiene que ser siempre, o casi siempre, amor-necesidad» (p. 13). El segundo eje de coordenadas queda establecido por la observación de Rougemont de que «el amor deja de ser un demonio solamente cuando deja de ser un dios» o, como lo formula Lewis, «el amor empieza a ser un demonio desde el momento en que comienza a ser un dios». Frente a la idea tan extendida de que el amor lo justifica todo, el autor advierte lúcidamente que todo amor natural absolutizado se desvirtúa y comienza a degenerar en su contrario. «Todo amor humano, en su punto culminante, tiene tendencia a exigir para sí la autoridad divina» (p. 17). Ahora bien, el riesgo de degenerar en su contrario es más fuerte precisamente cuando los amores naturales «están en su mejor momento, y no cuando están en el peor, es decir, cuando son lo que nuestros abuelos llamaban amores 'puros' y 'nobles'» (p. 17). El amor-dádiva es, por tanto, mucho más vulnerable a la idolatría que el amor-necesidad.

El capítulo segundo se dedica al análisis del amor o el gusto por los seres no humanos. Aunque en ocasiones se habla de gusto por las cosas y de amor por las personas, Lewis considera que hay una cierta relación entre ambos y, puesto que ha de empezarse por lo inferior, aborda el estu-

dio de los gustos. Como cuando algo nos gusta, significa que sentimos placer en ello, el análisis del gusto remite al del placer. De acuerdo con el pensamiento clásico, el autor distingue con las matizaciones oportunas los placeres-necesidad —que siguen a la satisfacción de una necesidad o un deseo previo— de los placeres satisfacción —que no exigen ninguna necesidad o incomodo previo—. Ahora bien, mientras en el primer caso el placer queda referido a una necesidad subjetiva, en el segundo aparece una cierta objetividad. Frente al placer de apagar la sed, la satisfacción ante un aroma, o un buen sabor, se nos muestra como «objetiva» en el sentido de que parece haber una cualidad objetiva en la realidad que exige nuestro agrado y nuestra aprobación. Los placeres-necesidad se corresponden con los amores-necesidad, pues lo amado es visto en función de nuestra carencia y no duran más que ella misma, aunque algunas necesidades sean permanentes. Por el contrario, en los placeres-satisfacción aparece ya un cierto desinterés. Es el objeto mismo el que —al margen de nuestras necesidades— *merece* ser aprobado. Esta observación obliga a Lewis a añadir al amor-necesidad y al amor-dádiva, el amor de apreciación: «ese sentimiento de que el objeto de placer es muy bueno, esa atención y casi homenaje que se le tributa como una obligación, ese deseo de que sea y siga siendo lo que es, aunque no vayamos a gozar de él» (p. 27). A partir de aquí, Lewis analiza con detenimiento dos casos distintos de amor por las realidades no personales, el amor por la naturaleza y por la patria, realizando no sólo una cuidada fenomenología de los dos movimientos afectivos sino señalando también el punto en que ambos afectos nobles se transforman en condenables al absolutizarse indebidamente.

El capítulo tercero trata de esclarecer el más sencillo y extendido de los amores, el *afecto*, cuyo analogado principal es para Lewis el afecto de los padres por la prole, o viceversa. La ventaja de este significado fundamental del término «afecto» estriba en que presenta con claridad la paradoja del afecto: si es obvio que la prole necesita de la madre, también lo es que ésta necesita ser necesitada. El afecto es «un amor-necesidad pero lo que necesita es dar; es un amor que da, pero necesita ser necesitado» (p. 44). El afecto no liga sólo a los consanguíneos sino que se extiende a todo lo que de alguna forma es «familiar», a todo lo que constituye nuestro viejo entorno vital. Por eso, es tan difícil fechar el comienzo de un afecto; cuando se toma conciencia de él, uno se da cuenta de que ya es viejo, de que viene de tiempo atrás. Es el más humilde, modesto, discreto y pudoroso de los amores; el cálido bienestar, la satisfacción de estar juntos. En este sentido, el afecto discrimina poco, vincula a personalidades marcadamente diferentes —Don Quijote y Sancho, por ejemplo— y no es electivo. Se eli-

gen las amistades pero no los afectos. Es amable y sosegado, recatado. «El afecto no sería afecto si se hablara de él repetidamente y a todo el mundo» (p. 46). El afecto tiñe en muchas ocasiones todos los amores, «hasta llegar a ser como el ámbito en que ese amor se manifiesta cada día. Sin el afecto, los amores quizá no fueran muy bien» (p. 46). La amistad no es el mero afecto, pero cuando un amigo es ya un viejo amigo, todo lo referente a él se torna familiar y se ama de un modo familiar. Tampoco el amor erótico es sólo afecto, pero hay un encanto especial en los momentos en que nos envuelve una sosegada y cotidiana relación. «No hay necesidad de hablar ni de hacer el amor; no hay necesidad de nada, excepto quizá alimentar el fuego» (p. 47). Pero el afecto, que nace en el ámbito de lo familiar, es sin embargo el más abarcante y abierto de los amores; y como enseña a conocer a las personas, ensancha la mente. «En el momento en el que uno dice, sintiéndolo de verdad, que pese a no ser 'mi tipo' es alguien muy bueno 'a su modo', se da una especie de liberación» (p. 48), porque en ese momento se empieza a valorar una cualidad en sí misma y no respecto de nosotros. Pero también la absolutización del afecto lo conduce a su perversión. Por una parte, como amor-necesidad, la exigencia incontrolada de sentir afecto puede convertir a alguien en un absoluto tirano. Y, por otra, como amor-dáviva, la necesidad incondicionada de dar afecto puede hacer a alguien insoportable. El afecto es un amor-dáviva que necesita dar y, en consecuencia, necesita que lo necesiten. La absolutización del afecto lleva a olvidar —y aquí se encierra su perversión— que «la decisión misma de dar es poner a quien recibe en una situación tal que ya no necesite lo que le damos» (p. 62). Por eso, el afecto necesita ser razonable y mantenerse dentro de la justicia, en un dar y recibir mutuos; o sea algo distinto de sí mismo. «Si tratamos de vivir sólo de afecto, el afecto 'nos hará daño'» (p. 67).

Lewis plantea el cuarto capítulo (pp. 69-102) como una rehabilitación del amor de amistad que parece haber perdido vigencia en nuestra sociedad. La amistad nace del compañerismo pero es algo más que éste. Es para Lewis un auténtico y específico amor, que se presenta como el menos biológico y natural y, en consecuencia, el más libre de todos los amores. Se fundamenta en el amor de apreciación y se distingue netamente del eros: «aunque podemos sentir amor erótico y amistad por la misma persona, sin embargo, en cierto sentido, nada como la amistad se parece menos a un asunto amoroso. Los enamorados están siempre hablándose de su amor; los amigos casi nunca de su amistad. Normalmente, los enamorados están frente a frente, absorben el uno en el otro; los amigos van uno al lado del otro, absorben en algún interés común» (p. 73). Este *querer con* alguien, o la afi-

nidad en los intereses e ilusiones constituye la base de la amistad, que surge cuando se descubre que otros comparten lo que se creía más exclusivo. Por ello, los amigos tienden a separarse de los demás formando grupo aparte. Pero también la amistad se pervierte al absolutizarse. Por una parte, al fundarse en un interés común, la amistad es ambivalente porque al unir a los buenos en el bien, los hace mejores, mientras que al unir a los malos en el mal, los hace peores. Por otra parte, al basarse en la apreciación y los afanes comunes, la amistad es muy selectiva y tiende a aislar al grupo de amigos del resto de la comunidad, por lo que puede degenerar con facilidad en camarilla.

El capítulo V (pp. 103-28) analiza el fenómeno afectivo del enamoramiento, el eros, que el autor distingue del deseo venéreo, aunque habitualmente el primero integre al segundo. La diferencia entre ambos no queda establecida desde el punto de vista moral, como en muchas ocasiones se hace, sino desde la perspectiva psicológica o fenomenológica: son vivencias distintas. Ni puede decirse que eros sea bueno y venus malo, ni cabe afirmar que eros justifica moralmente a venus; porque la legitimidad de una acción no suele depender de un sentimiento. Tampoco la diferencia se establece mediante la oposición egoísmo-generosidad, porque, anota justamente Lewis, «una de las primeras cosas que hace eros es borrar la distinción entre el dar y el recibir» (p. 108). Para Lewis, como para Ortega y Gasset, la distinción viene dada más bien porque la pulsión sexual es el deseo de un placer que cualquier mujer (o varón) puede causar mientras que eros es el deseo de la mujer (o del varón) en su absoluta particularidad. Por eso, para ambos autores el enamoramiento es centrífugo y no centrípeto. Eros, al asumir a venus, transforma un placer-necesidad en el mejor de los placeres de apreciación. «Es de la naturaleza del amor-necesidad mostrarnos el objeto solamente en relación a nuestra necesidad momentánea. Pero en el eros, una necesidad en su máxima intensidad ve su objeto del modo más intenso como una cosa admirable en sí misma, algo que es importante mucho más allá de su mera relación con la necesidad del enamorado» (p. 107).

Tras criticar la excesiva seriedad y la exagerada solemnización del sexo en nuestra sociedad y después de reivindicar su aspecto cómico y bufonesco —el papel de la risa en la sexualidad— que impide su absolutización, Lewis analiza lúcidamente la articulación entre el fenómeno afectivo del enamoramiento y la voluntad. La grandeza del eros esconde sus peligros: «su hablar como un dios, su compromiso total, su desprecio imprudente de la felicidad, su trascendencia ante la estimación de sí mismo suenan a mensaje de eternidad» (p. 119). Precisamente porque es extraordinariamente cercano a Dios por semejanza (que no implica aproximación) el eros

tiende de suyo a ser idolatrado. No se trata sólo de que su ley se erija como ley absoluta, que el estar enamorado se convierta en una especie de religión, o de hecho sagrado absoluto; tampoco el problema consiste fundamentalmente en que los enamorados se idolatren mutuamente. El peligro real es para Lewis, coincidiendo de plano con Rougemont, que se idolatrica el propio eros, porque si el enamoramiento afectivo se idolatriza, se perverte a sí mismo.

El enamoramiento aparece a los amantes como algo absoluto y definitivo que promete una fidelidad perpetua. «Y en cierto sentido, el eros tiene razón al hacer estas promesas. El hecho de enamorarse así es de tal naturaleza que hacemos bien al rechazar como intolerable la idea de que pudiera ser transitorio» (p. 126). Y sin embargo la experiencia universal de la vida demuestra que el eros —como sentimiento— es muy transitorio y versátil. De suyo, «el eros es llevado a prometer lo que no puede cumplir» (p. 126). Por eso, no puede absolutizarse, porque el sentimiento amoroso remite de suyo a una tarea de la voluntad, de suerte que o bien el eros es asumido desde una voluntad libre, dando paso a algo exterior y más fuerte que él, o bien decae de su propia naturaleza. El eros, «como padrino hace los votos; somos nosotros quienes debemos cumplirlos. Nosotros somos los que debemos esforzarnos por hacer que nuestra vida cotidiana concuerde más plenamente con lo que manifestó aquel destello. Debemos realizar los trabajos de eros, cuando eros ya no está presente» (p. 127). A fin de cuentas, eros no deja de ser un sentimiento programático cuya realización efectiva sólo es posible a golpe de voluntad.

En el último capítulo (pp. 129-55) se emprende el estudio de la caridad. Lewis comienza enfatizando el papel que la voluntad ha de ejercer en la maduración de la afectividad. Comparada con la riqueza afectiva, la voluntad resulta seca y fría pero su labor, en muchas ocasiones de desbrozamiento y de poda, es necesaria para el feliz desarrollo de la afectividad. «Pero no permita el cielo que trabajemos con espíritu encogido o al modo de los estoicos. Mientras que cortamos y podamos, sabemos muy bien que lo que estamos cortando y podando está lleno de un esplendor y de una vitalidad que nuestra voluntad racional no podría proporcionarle nunca. Liberar ese esplendor para que llegue a ser con plenitud lo que está intentando ser, para llegar a tener altos árboles en vez de enmarañados matorrales, y manzanas dulces en vez de ácidas, es parte de nuestro proyecto» (pp. 130-1). La voluntad racional debe vigilar el desarrollo de la afectividad, pero no puede sustituirla. A partir de aquí, Lewis introduce explícita y temáticamente la fe cristiana. El problema consiste en aclarar qué valor tiene todo lo expuesto anteriormente desde el punto de vista de la fe o, con

otras palabras, iluminar la relación cristiana entre los amores naturales y el Amor divino; asunto que se aborda con tanta lucidez y sensatez como cautela y conciencia de la propia inseguridad. Los nervios que soportan la boveda de la teología del amor de Lewis resultan tan firmes como sugerentes y son merecedores de un largo desarrollo que no puede realizarse aquí.

La obra comentada es, en definitiva, una de las mejores entre las disponibles en castellano sobre el tema. Coincide en muchos puntos con Ortega, desarrolla las mejores intuiciones de Rougemont y es la fuente de muchas de las reflexiones posteriores de Pieper. Por ello, además de su brevedad y su claridad, ha de agradecerse a Pedro Antonio Urbina el pulcro trabajo realizado.

J. V. ARREGUI

C. S. LEWIS, *La abolición del hombre*, trad. de Javier Ortega García, Ediciones Encuentro, Madrid 1990, 96 págs.

Los diversos trabajos de C. S. Lewis han ido adquiriendo una importancia creciente en los últimos años entre el público de lengua castellana gracias a la rápida sucesión de las traducciones de sus obras, salvándose de este modo una importante laguna cultural. En efecto, los escritos del profesor Lewis, fallecido en 1963, se caracterizan tanto por su calidad literaria como por la profundidad, rigor y claridad de su pensamiento. Bajo una aparente facilidad, ausencia de erudición y agudo sentido del humor late un conocimiento muy notable de la historia de la filosofía, que sólo se revela al considerar la exactitud y el rigor de la crítica ejercida. Sólo una lectura detenida y atenta, capaz de percibir todos sus supuestos implícitos, puede advertir la relevancia filosófica de sus páginas.

La presente obra, cuya edición original se remonta a 1943, consta de tres capítulos. El primero, *Hombres sin corazón* (pp. 7-29), se consagra a establecer el papel correcto de la afectividad en la vida humana, oponiéndose a la vez tanto a las posturas sentimentalistas como a las antisentimentalistas, pues ambos grupos de planteamientos comparten un mismo error conceptual. A propósito de un manual de Lengua para la educación escolar, Lewis expone con nitidez y crítica con extraordinario acierto la concepción típicamente moderna de la afectividad. Desde Hutcheson y Hume hasta Ayer, pasando en muy buena medida por Kant y la tradición alemana, se viene considerando que un sentimiento es una pura reacción subjeti-