

NOTITIAE BIBLIOGRAPHICAE

APORTACIONES DEL III CENTENARIO DE SAN ALFONSO

1. – Congreso celebrado en Nápoles; 2. – Congreso celebrado en Madrid.

El III Centenario del nacimiento de S. Alfonso, 1696, fue una oportunidad para reflexionar sobre su figura y su obra desde ángulos distintos, como ha recordado esta revista. Las páginas siguientes presentan dos congresos cuyas ponencias han sido publicadas. Al primero, celebrado en Nápoles, asistimos; al segundo, que tuvo lugar en Madrid, no. Este incluyó la figura de María Celeste Crostarosa, 1696.

Desde el principio interesa dejar claro que no tratamos de hacer una reseña de los volúmenes, ni una crónica de los congresos. Nuestro intento es ofrecer el contenido de las distintas ponencias – en algún caso con anotaciones críticas – porque consideramos que es la mejor manera de dar a conocer las aportaciones del centenario en los diferentes campos de investigación.

I. Alfonso M. De Liguori e la Civiltà Letteraria del Setecento. *Convegno Internazionale per il III Centenario della nascita di S. Alfonso M. De Liguori (1696-1996)*. Napoli, 20-23 Ottobre 1997, Biblioteca dell' "Archivium Romanicum". Serie I: Storia, Letteratura, Paleografia, 286, Leo S. Olschki Editore, Città di Castello 1999, 474 pp.

La celebración del III centenario de S. Alfonso en Nápoles tuvo para todos los participantes resonancias especiales. Era su tierra, su ciudad. Allí están los recuerdos entrañables que aún conservan el sabor de su presencia en las calles, iglesias, catedral donde recibió el sacerdocio, Hospital de los Incurables donde decidió abandonar su profesión de abogado para entregarse a Cristo... La Universidad, donde recibió el título de doctor en la facultad de derecho y donde se desarrolló el primer día del congreso ante las autoridades académicas, religiosas y civiles. El segundo día, la sede fue el *Istituto Italiano di Studi Filosofici*. El tercero, en el *Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa*. Diferentes escenarios para acercar la figura y la obra de S. Alfonso a su Nápoles y a sus gentes. El último día los congresistas se trasladaron a Scala – lugar de la fundación de la Congregación del Santísimo Redentor, 1732- y a Pagani, donde pueden verse las habitaciones que ocupó el santo los últimos años de su vida, reposan sus restos, y se encuentra el museo alfonsiano, algunos de sus manuscritos y la mayor parte de la iconografía... Un concierto de música alfonsiana cerró la jornada.

La novedad del congreso napolitano residió, a mi modo de ver, en dos puntos: primero, la elección del tema. Alfonso, abogado, sacerdote, misionero, fundador y obispo, es también, Doctor de la Iglesia, escritor. Hoy podemos fijar en 128 el número de sus obras. Títulos de diferente volumen y de muy distinto contenido. Entre todos, destaca su obra magna *Theologia Moralis*. Fue un gran acierto dedicar el congreso a situar la personalidad de Alfonso escritor en su época, la cultura literaria del Setecientos. El segundo aspecto que deseo destacar son los ponentes: todos eran seculares y profesores de distintas universidades italianas, con la única excepción de G. Orlandi, redentorista. La Regione Campania, la Provincia Redentorista de Nápoles y la Comisión organizadora pueden sentirse satisfechos. Especialmente el entrañable profesor Pompeo Giannantonio que acertó en la elección del tema y, sobre todo, consiguió reunir un espléndido grupo de representantes cualificados de la cultura italiana para estudiar la obra de S. Alfonso. En los dos últimos congresos napolitanos, S. Alfonso y su obra han dejado de ser patrimonio casi exclusivo de su Congregación y de egregios investigadores interesados en alguna de sus múltiples facetas para convertirse en patrimonio cultural de todos, especialmente de la universidad, que tiene en Alfonso un venero de posibilidades insospechadas para la investigación.

Pompeo Giannantonio, Universidad Federico II, Nápoles, abrió el congreso con la ponencia *Religiosità, Letteratura e Alfonso nel '700*. Presentó las reservas que se han ido eliminando y los pasos positivos que se han dado en el estudio de la Literatura Religiosa. A pesar de los intentos iniciados en el 800, pesó la afirmación de Carducci: "entre la aspiración cristiana y el arte existe odio". El prejuicio del positivismo le impedía ver las distintas posibilidades de la creación artística, y el contenido mucho más rico de lo que él consideraba fantasmas.

El siglo XX ha dado personalidades de innegable valor científico que se acercaron a la "literatura devota con resultados apreciables". Todos muestran reconocimiento a B. Croce y a sus "magistrales semblanzas de Cavalea, S. Felipe Neri y S. Alfonso M. De Liguori". Precisamente en el estudio de éste da "una preciosa lección de método, que hace justicia a todas las inoportunas polémicas del pasado". A pesar de eso, continuaron las reservas. El tema no es fácil por su complejidad, queda mucho por explorar. Giannantonio lo expresa así: "Para conseguir una historia de la literatura religiosa en Italia es necesario todo un trabajo de preparación en el campo filológico, artístico, histórico y crítico. Se trata de unir un amplio conjunto de monografías por parte de investigadores valientes y activos".

La distinción entre obra de contenido y de inspiración religiosa se impone. G. De Luca y G. Getto publicaron estudios serios y competentes, en los años 50, sobre el tema. Francia ha contado siempre con una tradición de investigadores mucho más rica. A pesar de los avances, la relación entre religiosidad y literatura no ha encontrado una solución indiscutible. Para P. Giannantonio, en Alfonso llega a su plenitud el eslabón de la cadena de hom-

bres ilustres que asumieron la empresa de transformar la sociedad civil, querida por Trento, con fundación de congregaciones, la educación de la juventud, los poemas, el teatro, la oratoria y la música sacra: “al final de este trabajo intelectual y místico llega Alfonso y pone el sello a experiencias devocionales y a iniciativas litúrgicas con su obra de literato, asceta, orador, poeta”.

El ponente deja claras dos cosas: Alfonso, formado en la refinada cultura de la aristocracia napolitana de la que formó parte, eligió “el sendero del humilde y oscuro apostolado a favor de los pobres”. Esta decisión no sólo cambió su futuro, sino el compromiso ético de un hombre responsable y coherente que nunca hizo ostentación de su privilegiada formación.

“En el lenguaje – predicación y escritos – se distinguió de los doctos de su época y ciudad practicando un vocabulario y una gramática accesible al pueblo”, y así lo recomendó a sus misioneros. Su preocupación por el lenguaje lo llevó a componer una gramática donde demuestra conocer los grandes autores de la lengua; pero el interés por la lengua estaba unido a su opción personal por el pueblo “y con su vocación evangelizadora a favor de los humildes y analfabetos”. La búsqueda de un lenguaje sencillo recorre todas sus obras y su compromiso evangelizador armoniza, de forma ejemplar, la acción misionera y la actividad editorial: “Fue un solícito apóstol y un eficaz escritor a quien las generaciones siguientes han reconocido valores y méritos excepcionales”, como lo demuestran las numerosas ediciones de sus obras y la identificación espiritual de sus lectores. Por eso ha contribuido a alfabetizar a muchas generaciones. “La empresa de Alfonso fue, y es, no sólo religiosa sino compromiso cívico por enaltecer y liberar a los humildes”.

Paolo Maria Sipala y Milena Montanile, Universidad de Catania, disertaron sobre *Alfonso e la “questinone della lingua” nel ‘700*. El Setecientos cultural, según B. Croce, se extiende desde la fundación de la Academia *Arcadia* (1690) hasta la supresión de la Academia la *Crusca* (1789), prácticamente el arco de los 90 años de vida de Alfonso. La primera surgió como reacción frente al lenguaje barroco del 600 y uno de sus representantes, Metastasio, influyó en la poesía de Alfonso. La segunda se remonta al siglo XVI y tuvo como finalidad la conservación de la lengua nacional.

“En el Setecientos, junto a la ciencia de la lengua se afianza una lengua de las ciencias”. En el plurilingüismo de la Italia de su tiempo, Alfonso no se decidió por el latín, el francés ni el dialecto”, aunque los utilizó. ¿Qué lengua podía hablar la Iglesia al pueblo napolitano? El italiano. Antes de la unidad política, la iglesia del Setecientos buscó la unidad lingüística. Ahí se inserta el compromiso de Alfonso de escribir una gramática práctica, de contenidos esenciales, para sus estudiantes. Los ponentes exponen con maestría las fuentes que utilizó. La sencillez, “más allá de una necesidad intrínseca de todo trabajo escolar, ... terminó siendo una cualidad propia de su predicación, de sus relaciones con la gente en la tarea de su apostolado”.

La opción italianista de Alfonso en sus numerosas obras, y la de predicar “alla apostolica”, familiarmente, para adecuar el lenguaje al oyente, ha

sido ampliamente estudiado. En el Setecientos, el tema supera el toscanismo, el arcaísmo y el rigorismo y busca “depurar y aumentar el caudal de la lengua y mantenerla en un estado de juiciosa libertad y de floreciente vitalidad”.

Giorgio Cavallini, Universidad de Génova, dictó la ponencia *Pregchiere e manualetti di pietà nel Settecento e in Alfonso*. El contenido no era preferentemente ascético, sino colección de máximas para meditar los días del mes, con el ejercicio de la preparación para la muerte; también, colección de prácticas para los días de la semana o del mes con la preparación y acción de gracias para los sacramentos de la confesión y comunión; colección de ejercicios de devoción dirigidos a Cristo o destinados a la novena y fiestas de Pentecostés, etc. Este material induce a preguntarse si tales manifestaciones no son expresión de una religiosidad “contenta de sí misma, sin problemas, y basada en prácticas exteriores (devocionismo): una religiosidad destinada a confirmar y reforzar los creyentes en la fe sea para vencer la extendida incredulidad – los apologistas consideraban que se debía a la corrupción del corazón – de los no creyentes”.

El tema tiene interés porque en este ámbito entran varias obras de Alfonso. Dado que el Congreso de 1987 estudió la personalidad y la obra de Alfonso y su relación con la sociedad civil y literaria de la época, el ponente se limita a llamar la atención sobre un aspecto de su actividad pastoral en estos campos: el compromiso apostólico, la búsqueda de la verdad práctica, su vocación a estar con el pueblo, el uso de un lenguaje simple, ajeno al manierismo, para realizar su misión dirigida a los pobres y abandonados, la constante búsqueda del equilibrio que él mismo llamó “la via di mezzo”.

Dentro de la piedad del siglo XVIII, es muy diferente la “rigorosa” de Pablo de la Cruz y la “tenera e affettosa” de Alfonso. Este, más que corregir las costumbres, busca llegar a la sensibilidad de la gente, en su mayor parte analfabeta – sobre todo en las zonas rurales –, para despertar la conciencia, superar la natural timidez, fruto de la ignorancia, y hacerla partícipe del misterio cristiano. Situándose a contracorriente del Siglo de las Luces, que favorece la razón, Alfonso “favorece el corazón y el camino del corazón”: a través de la afectividad busca unir al pueblo, convertirlo a la fe, ayudándolo a redimirse de su situación de inferioridad y a tomar conciencia del quehacer humano y social que le espera. En este camino que abrió al nuevo sentir espiritual y moral de las almas reside, según don G. De Luca, la originalidad más auténtica del santo: sabe dirigirse con sencillez a los espíritus ingenuos de los humildes y decirles lo que debe teniendo cuidado de ir a la sustancia, al buen sentido.

Aquí encaja su forma de presentar la oración en la vida del cristiano, medio necesario para conseguir la salvación y todas las gracias divinas. Si “Dios ha dado a todos la gracia de orar” y si orar “es la cosa más sencilla”, la oración debe reunir ciertas condiciones: ser humilde, confiada y perseverante. Los *manuals* y *opúsculos* afines desarrollan prácticamente estas dimensio-

nes. Es imposible detenerse en el estudio concreto del ponente en las obras de Alfonso, por eso sintetizamos sus conclusiones:

1ª. Importancia decisiva del amor: el amor de Dios hecho realidad en Cristo Jesús, que sufre y muere en la cruz para redimir la humanidad, y amor de los hombres que, amando a Dios, se salvan y elevan hasta El uniéndose en la vida y en la muerte. Ley del amor mutuo: *si el hombre necesita a Dios, también Dios tiene necesidad de los hombres*. Se puede afirmar, por consiguiente, que “S. Alfonso con la profunda sabiduría de su hablar *in apostolica simplicità* nos llama a la dignidad en que el amor de Dios nos ha colocado, dignidad de nuestro deber y, más aún, de nuestro destino”. La sencillez, mérito eminente del gran apóstol y pastor napolitano, nace, “como la brevedad y claridad de su palabra, del empeño de hacerse entender por todos, de dirigirse no sólo a los doctos sino al pueblo humilde, pobre, oprimido, analfabeto: *humilitas* que desciende de la *sublimitas*. La sencillez – *simplicità* –, es también la clave de su equilibrio frente a todos los extremismos (jansenismo, rigorismo, quietismo) y de su adhesión a una vida pacífica y serena según el Evangelio. Adhesión que está en la raíz de su apostolado”.

2ª. Intima convicción con que Alfonso insiste en la absoluta necesidad de la oración para conseguir la salvación. También aquí las palabras más eficaces son las más sencillas: “*La gracia de rezar se ofrece a todos*”, es un endecasílabo que se memoriza con facilidad. Tema siempre actual porque “la libertad de cada uno y de todos es un milagro de la oración”, según un anónimo del siglo XX.

La personalidad poliédrica de Alfonso, su altísima espiritualidad, estrechamente unida a la “popularidad más comunicativa y coloquial”, hacen de él un ejemplo de la piedad y literatura religiosa y “uno de los protagonistas de la vida y de la cultura del Setecientos”.

Eduardo Villa, Universidad de Génova, presentó *L'eloquenza sacra tra Barrocco e Arcadia*. Un sermón puede ser leído en claves muy distintas: teología, cultura, documento social, documento histórico... Por estar hecho y dirigido por y para hombres de una época concreta, la cultura del tiempo ejerce un poderoso influjo sobre él, y determina la mayor parte de los aspectos formales. Aunque la relación con la Escritura y los padres sean inmutables, “es sorprendente la variedad y uso de éstos según los gustos literarios y el público al que se dirige. La oratoria sagrada sufre, en todas las épocas, una especie de coacción cultural que tiende a desfigurar las manifestaciones de la religiosidad del yo. Es un juego sutil donde los datos de una honesta mundanidad juegan un papel, exigen un reconocimiento”.

“La predicación barroca se mueve en la constante oscilación del sacro y del profano, incapaz de un profundo equilibrio, fascinada por los hallazgos retóricos y las novedades expresivas que cultiva cada uno, con convicción, en una zona de pura intelectualidad. El yo, con sus movimientos afectivos y de fe no se niega de hecho, está inmerso, o tal vez anegado, en palabras ampulosas, exuberantes que, incluso en el fluir desordenado, expresan el entu-

siasmo interior, el término adquiere su justa intensidad en la acepción *bettinelliana*".

A finales del Seiscientos se inició un movimiento de reforma de la predicación en Nápoles, con el deseo de anunciar piadosamente a Cristo y su Evangelio, evitando los frívolos pretextos, artificios, metáforas, y optando por un *hablar nítido*. Esta dimensión debía reforzarse en el misionero. El iniciador, según el ponente, fue el jesuita Pablo Segneri el Joven. Frente a una oratoria de inerte frialdad, envuelta en la hojarasca de la erudición y dirigida a la élites, era inevitable la reacción. Se cierra así el siglo XVII y se abre a una forma nueva, sometida a fuertes críticas.

El ponente hace una amplia exposición de los autores y papas, que contribuyeron a reformar la oratoria, hasta llegar al "gran tríptico misionero italiano del Setecientos – San Leonardo de Puerto Mauricio (1676-1751), San Pablo de la Cruz (1694-1775), San Alfonso de Liguori (1696-1787)" –; el último es *más grande, personal y el único creativamente innovador*. Su obra, perfeccionada luminosamente con los años, hunde sus raíces en este *humus* cultural de comienzos del Setecientos: su actividad misionera, y sus escritos sobre oratoria sagrada, acentúan y perfeccionan los intentos de Pablo Segneri el Joven y las ideas de Muratori sobre la predicación sencilla y apostólica frente al estilo ingenioso y florido.

Un principio fundamental para San Alfonso es repetir para *iluminar*, para hacerse entender de la gente pobre. Elimina la teatralidad y la emotividad fácil que mueve el ánimo, no la razón. "Tal vez en esto, concluye Eduardo Villa, reside el verdadero *sensu illuministico* de Alfonso, de su *asensorifiuto*. Pero es una investigación que permanece abierta y supera los cánones de la oratoria".

Bartolo Martinelli, Universidad Católica, Milán, presentó uno de los temas, a nuestro modo de ver, más complejos: *Gli "auctores" e Alfonso*. Cualquiera que se haya acercado a una obra alfonsiana se sorprenderá de las abundantes citas de diferentes autores que parecen "entorpecer" la lectura.

Para reconstruir la obra de Alfonso es necesario tener en cuenta varios elementos, según Martelli: el esquema heurístico del punto de partida, la forma de argumentar, la técnica expositiva del cliché de la filosofía y de la teología escolásticas, el estado de la cuestión del tema que sitúa la obra en el contexto de una concreta tradición; finalmente, "saber valorar las distintas posibilidades de documentación con que contó el autor a lo largo de su vida. Sólo tras un exhaustivo trabajo de reconstrucción del esquema documental de las varias obras y de una comprobación de su naturaleza desde el punto de vista crítico y científico – de tipo parenético, devocional, argumental, impugnativo, explicativo, documental – se puede llegar a comprender el significado de la completa experiencia cultural y espiritual de Alfonso, teniendo siempre presente la que puede considerarse su exigencia profunda, la pastoral, que distingue *ab inis* la génesis, desde la primera obra, *Máximas eternas* (1728-1730?). La clarificación de la *intentio auctoris*, la delimitación del 'modelo'

general de la obra y la concreción de la tradición literaria en que esa obra se mueve, deben ser, en Alfonso y en cualquier autor, el criterio-guía para buscar y captar su horizonte y valor”.

La objeción que se ha hecho a Alfonso sobre una “cierta forma de teatralizar la existencia, según el gusto del tiempo, hoy no es aceptable”; según el ponente, “esta limitación, no justificable ni siquiera en el plano parenético y espiritual, está totalmente distorsionada en el cultural y en la teoría de los modelos”. Dependerá del género literario de cada obra –sería acertado, por ejemplo, en la *Preparación para la muerte*–, y no siempre se encuentra en Alfonso que se exige más bien lo contrario en esa misma obra.

En un segundo momento, afirma el ponente, más allá de la tipología de la obra y su construcción formal, “hay que estar atentos a la peculiaridad del método de trabajo alfonsiano: no se trata tanto de escribir *alla apostolica* en lo que tanto insiste – en esto se aproxima a Muratori – cuanto de las categorías y los ‘modelos’ culturales de que se sirve. Dentro del esquema general antidialéctico y antiintelectual que caracteriza la obra alfonsiana, no se puede seguir ignorando el fuerte rigor racional y ético que le caracteriza, sin el cual no habría podido resistir los sucesivos cambios culturales”.

El método y las formas del planteamiento argumental reflejan la escolástica, plenamente vigente en el Setecientos. Pero el ponente quiere poner de relieve una peculiaridad que debe tenerse siempre en cuenta: “en el centro de la entera obra de S. Alfonso se sitúa la imagen tradicional de Cristo-libro, fuente y fin de todo comportamiento cristiano; junto él, los otros libros, especialmente las vidas de los santos, que supieron reproducir en sí la vida y la pasión de Cristo. De la enseñanza de Cristo-libro y de los santos – entendidos también como libros – desciende el significado principal de su obra, que es de tipo parenético y *ad aedificationem*. El fundamento de todo lo encuentra en el texto sagrado, al que se pueden unir – siempre de forma subsidiaria –, los autores devotos”.

“La ciencia de los santos se encuentra en un libro encarnado y viviente, que es amor y conduce al amor; no pertenece al entendimiento, sino a la voluntad, al corazón, al sentimiento. Esa no brota de la reflexión, sino de la virtud unitiva y participativa del amor”.

“La Sagrada Escritura, según S. Alfonso, debe ocupar siempre el primer lugar, y a ella pueden seguir los santos padres. El canon organizativo y heurístico al que se atiene lo dejó claramente expuesto en los *Avvertimenti ai predicatori*, a propósito de la prueba: debe ser hecha *more syllogistico*, sin que lo parezca: primero, la autoridad de la Escritura y de los santos padres, después las razones, a continuación las comparaciones y los ejemplos.

“Estamos en el corazón de la heurística y de la forma de argumentar de Alfonso”. Para demostrarlo, el ponente presenta una serie de ejemplos donde va seccionando el tema, metodológicamente, con un sorprendente dominio de la obra alfonsiana.

Patrizia Bertini Malgarini y Ugo Vignuzzi, Universidad 'La Sapienza', Roma, presentaron: *La scelta linguistica di Alfonso M. de Liguori. Tra lingua e dialetto*.

La ponencia delimita la búsqueda a la opción entre lengua literaria-lengua cotidiana dialectal que el grupo eclesial italiano venía realizando, desde los umbrales de la edad moderna, especialmente en la *pietas* de ciertos ambientes de Italia centro-meridional. Aquí se inserta la opción lingüística de Alfonso en el contexto de su época. Prefieren llamarlo aproximaciones, no resultados definitivos.

La opción lingüística va unida a una más general, que recorre la historia de la Iglesia: la comunicación del mensaje y la necesidad de transmitirlo a través de una lengua lo más clara posible, y accesible a todos, para que sea comprendida, dimensión educativa. S. Alfonso da prioridad total al problema de los destinatarios: el 'pueblo de Dios' presente, de manera especial, en los grupos más humildes de campo para quienes funda la Congregación.

Sobre la situación lingüística de Italia meridional, y el porcentaje de la población analfabeta, hay bastantes estudios recogidos en la obra de G. ORLANDI, *Il Regno di Napoli nel Setecento*, Roma 1996. A mitad del siglo, la alfabetización en Nápoles ciudad estaba en un 40%, en el Reino no alcanzaba el 10%, con diferencias notables entre los distintos grupos: el 1,5% en los agricultores y jornaleros de Altamura, por ejemplo.

En la época de Alfonso, el problema eclesial de la lengua no se reducía al latín-lengua nacional, minoritaria; dentro de ésta había que contar con los distintos dialectos. La opción de la Iglesia por una lengua suprarregional, que posibilitase la difusión de la doctrina, contribuyó a la desaparición de los dialectos. Y esto, mediante un programa que se extiende desde S. Carlos Borromeo a S. Alfonso, desde Muratori a Rosmini: un italiano para la Iglesia.

El tema se ha estudiado preferentemente en la predicación, pero la ponencia acentúa la importancia, incluso mayor, que en este punto concreto ha tenido la oración: vehículo, entre los más eficaces, para extender una determinada lengua, en este caso el italiano. J. Delumeau, que da mucha importancia a los hechos histórico-culturales, ha escrito sobre S. Alfonso: "la simplicidad, a la vez buscada y sincera, del gran napolitano lo llevó a ser uno de los creadores de la lengua italiana moderna. Antes de él, los hombres de las letras de la Península escribían un toscano rebuscado, mientras que el pueblo hablaba los dialectos de las respectivas provincias. Así como Lutero se esforzó por crear una lengua alemana accesible a todos, San Alfonso habló y escribió un italiano simple y directo, fácilmente 'digerible' desde el norte al sur del país".

La opción por el italiano fue irreversible desde la fundación de la Congregación, 1732, no sólo en la predicación sino en la compleja arquitectura de la misión, especialmente como "escuela de oración para el pueblo", en la que incluye la música. Si a la misión redentorista se ha llamado una "pedagogía para los sencillos", en las obras se advierte que Alfonso es un maestro del

lenguaje en la pluralidad de registros lingüísticos que utiliza según los destinatarios. También en la lengua hace realidad la 'via di mezzo', su conocido principio de moral; eso confirma su opción por la sencillez, el sentido del pueblo y la mentalidad práctica, opuesta a las disquisiciones abstractas.

"La presencia del dialecto en las obras de Alfonso es muy concreta y puede considerarse casi episódica: sólo en la poesía, y en una muy particular publicada tras la muerte del santo. Sin embargo, fue conocida, imitada – e incluso divulgada en prosa – por sus cohermanos y seguidores". Aparecen también elementos de dialecto en las cartas. Eso indica que lo conocía perfectamente y, al mismo tiempo, que la opción clara por el italiano la realizó en un contexto donde "el dialecto era, sin lugar a dudas, predominante".

Giuseppe Orlandi, Pontificia Universidad Lateranense, presentó *L'Epistolario di S. Alfonso M. de Liguori e il suo valore storiografico*. Partió de la conocida afirmación de J. H. Newman: la vida de un hombre se encuentra en sus cartas. Es la mejor autobiografía. Por eso, los epistolarios constituyen "no sólo una mina de noticias, en otro caso imposibles de encontrar o dispersas, sino también elementos indispensables para cualquier biografía".

Orlandi expone en la ponencia aspectos importantes del epistolario alfonsiano: hasta ese momento se conocían 1918 cartas; en la edición de 1887-1890 se encuentran solamente 1470, con la connotación de que no puede considerarse crítica; los editores de ésta, estimaron que más de 1000 cartas habían sido regaladas como reliquias a los numerosos devotos y colaboradores en los distintos procesos del santo; un autor anónimo, 1937, rebajaba la cifra a la mitad.

Por otra parte, en distintos momentos se han recuperado autógrafos y cartas, especialmente las enviadas por el santo a su editor Remondini, claves para conocer muchos aspectos de su actividad literaria y, sobre todo, de su obra moral.

Desde hace varios decenios, los redentoristas sienten la necesidad de tener en sus manos el epistolario del Fundador con el rigor metodológico que exigese el desarrollo actual de la investigación. En parte se ha hecho con algunos de los colaboradores inmediatos al santo: Paolo Cafaro, María Celeste Crostarosa, T. Falcoia, C. Sportelli, etc.

El proyecto de publicación, en el que está especialmente comprometido el ponente, incluye el epistolario *activo* – cartas de S. San Alfonso – y *pasivo* – cartas a S. Alfonso –, "utilísimo y fascinante, porque tiene el valor de envolver al lector en un tejido que no está continuamente sujeto a las traumáticas rupturas del argumento narrativo que todo epistolario produce cuando faltan las respuestas".

Giuseppe Lissa, Universidad Federico II, Nápoles, disertó sobre *Alfonso e l'Illuminismo*. El autor parte de un hecho: la reconocida influencia que tanto Voltaire como Alfonso tuvieron en las gentes de su tiempo, a pesar de las profundas diferencias. Pero se niega a encuadrarlos en el esquema simplístico

“según el cual Voltaire es el campeón del Iluminismo, el defensor de los valores modernos y el representante de su tiempo, mientras que Alfonso no sería más que una figura reaccionaria porque su acción, enfocada a defender la tradición, lo pondría en conflicto con la modernidad, haciendo que su obra aparezca como un envés del siglo”. Y se niega, porque estas presentaciones blanco-negro “son esquemas que no tienen nada que ver con la historia real, mucho más compleja, contradictoria y enmarañada”.

Alfonso no fue un hombre unidimensional; fue, como Voltaire, un hombre de su tiempo, comparte las inquietudes, preocupaciones, movilidad y complejidad. Su figura no admite reduccionismos porque no los admite la época que le tocó vivir, hoy mucho más conocida en su enorme complejidad histórica y en sus distintas formas de vivirse en los diferentes contextos.

Hablar de Iluminismo es válido, con tal que no demos a la época una homogeneidad que nunca tuvo y niega los equilibrios y desequilibrios que dan contenido a la historia, “única manera cultural de ser”. Todas las definiciones del Iluminismo han sido parciales desde el momento que sabemos que en esa época se cruzaron diferentes caminos y búsquedas de soluciones, lo que confirma que no procedían de una sola razón...

Son muy sugerentes las páginas que dedica a la versión napolitana del Iluminismo, en la que participó Alfonso donde “la cultura moderna e iluminista tuvieron connotaciones muy distintas a las de otros contextos”. Los hombres de las nuevas ideas no se preocuparon tanto de conseguir un marco que diese unidad a todas las ciencias y mundos físicos, cuanto de pasar “de las palabras a las cosas sin excesiva concesión a las teorías”. Es igualmente sugestiva la interpretación que hace de la conversión de Alfonso en los ‘Incurables’, totalmente distinta a la de Descartes, puesto que ambas cambiaron sus vidas. En éste prevalece la “extraordinaria iluminación provocada en su mente por la voluntad divina con la intención de guiarlo hacia la verdad”. Encerrado en sí, debe despojarse de todo, del yo de sus prejuicios y tradición en que se había formado, y elevar a primer plano el yo profundo, el verdadero Descartes, que de esa forma toma conciencia de sus poderes. En el momento en que el yo percibe el fundamento de sí, en el *cogito*, percibe también la existencia de Dios, fundamento de la verdad y descubre en sí la *mirabilis scientiae fundamenta*, gracias a la cual puede reconstruir científicamente, sobre la idea matemática, el mundo incierto de los sentidos y hacer del hombre el Señor del mundo.

La experiencia de Alfonso es opuesta. La luz que le envuelve no desarrolla papel alguno, ni ilumina dimensión alguna del ser que pueda convertirse en fundamento de ciencia admirable. “No revela nada y no le empuja a construir saber alguno sobre Dios y el mundo. En la aventura de Alfonso ocupa el primer plano la voz que le llama. En el centro está la voz, no la luz... Dios habla, Alfonso escucha”. Dios se revela, pero no se ve; más aún no se revela, se limita a hablar, a hacer una llamada que despoja al yo de su libertad para pedirle obediencia absoluta. “Por eso Alfonso sólo puede responder:

“aquí estoy”. Ciertamente, en ese movimiento de aceptación, se inserta un salto de trascendencia pero ésta sólo adquiere forma “en cuanto el yo convierta todo su activo esfuerzo en una pasiva disposición a la acogida, renunciando a aquello que más le importa, su voluntad. Cuando esto sucede, la voluntad sufre una transformación decisiva: ya no es centro del cual la conciencia es la circunferencia, y la identidad del hombre, que ya no tiene en sí el punto de apoyo, se transforma radicalmente. El hombre encuentra en Dios, en la obediencia a su mandamiento, su punto de apoyo y en torno a él todo cambia de perspectiva. A partir de ahora, Dios-hombre-mundo, que en el pensamiento de los contemporáneos tienden a distanciarse, en Alfonso se reorganizan en una estructura unitaria en la cual Dios es el centro y el hombre y el mundo las articulaciones. Estos dos no pueden pretender poner el centro en sí mismos, es Dios. Y Dios se configura única y sencillamente como orden para hacer el bien, para construir el cosmos moral.

La revelación es llamada para una misión que podrá realizarse en la medida en que la voluntad del hombre, venida a menos completamente su sustancia natural, se recomponga como voluntad de querer, y es ahí donde reside para ella la máxima libertad, querer lo que quiere la voluntad de Dios”. No podemos detenernos en la argumentación teológica que el ponente extrae de las obras de Alfonso.

Afirmada la relación Dios-hombre-mundo, en oposición a los iluministas, sostiene que la salvación del individuo no puede realizarse desatando los lazos de la obediencia que lo unen con Dios y que son administrados por la institución que Dios ha querido que le represente en la tierra, la Iglesia. Su vocación la entiende en esta línea: frente a la crisis espiritual del hombre contemporáneo, -el problema es el hombre- no puede limitarse reorganizar el mundo en que vive, sino tratar de ordenar su espacio espiritual porque su fin es la salvación; para reconducir las almas al camino del bien se necesita, por un lado, preparar el arte reina de las artes, el arte de dirigir las conciencias; por otro, comprometerse en la obra evangelizadora a tiempo pleno.

En este campo demuestra ser, a todos los efectos, hombre de su tiempo, incluso más que los iluministas. Como ellos, prepara una serie de instrumentos para gobernar el mundo; pero su mundo no es el social, económico y político porque, a diferencia de los iluministas, el hombre es, antes que nada, ciudadano de la Ciudad de Dios a la que debe entregar todas sus energías. Sólo la Ciudad de Dios, la Iglesia, puede ayudarnos a encontrar el camino de la salvación y el correcto gobierno del hombre, ciencia suprema.

A partir de aquí desarrolla su enorme carácter práctico, no teórico. Está interesado sólo por el deber ser, lo que se debe hacer. Su espíritu se inclina a la acción, a organizar el mundo moral. En esto es ‘hermano’ de los iluministas, aunque camina en dirección distinta. Mientras los iluministas se preocupan de formar una opinión pública entre la élites, para que defiendan su proyecto de reformar el Estado, Alfonso se dirige, decididamente, al mundo ru-

ral. "Sus misiones, tanto más preciosas cuanto fecundas, las concibe en función de este mundo que él entiende preservar y rescatar".

Pero para realizar la evangelización no bastan la generosidad y el sacrificio, que despliega incesantemente. Se requiere dominio de las técnicas que facilitan el arte de gobernar las conciencias. Formar y formadores. Y Alfonso consigue y pone en marcha una enorme doctrina. "No se convierte en hombre de pensamiento, *in constructore de conoscente*, eso no lo será nunca. Pero conseguirá crear un pensamiento original, ni como filósofo ni como teólogo. No tiene necesidad. Lo que le sirve no es una filosofía o una teología nuevas, sino el dominio seguro y bien fundado de la doctrina tradicional. Y Alfonso no sólo consigue un dominio raro de esta doctrina, sino que pone en marcha una capacidad de hacerla operativa que muy pocos habían conseguido realizar antes de él. Por eso, aún faltándole la originalidad de los presupuestos teóricos, no le falta la originalidad en la aplicación de la doctrina".

La doctrina, para él, no es sólo una reserva de conocimientos para trabajar en la formación de las conciencias, es, también, un arsenal de donde se sacan las armas para llevar a buen fin la batallas que se combaten en torno a los muros de la Ciudad de Dios, de la Iglesia, en aquella época expuesta a las formidables presiones del nuevo pensamiento. "Por esto, Alfonso es, esencialmente, hombre de la institución. La escucha de la llamada de Dios que lo ha llevado, restableciendo la relación Dios-hombre-mundo, a hacer de Dios el centro de todo, lo empuja también a identificarse con la institución que Dios ha puesto como 'columna y fundamento de la verdad'. La Iglesia es su única verdadera patria; sólo la Iglesia, según él, nos acoge en su seno y nos preserva de la desolación y de la angustia que golpea a quienes, privados de la revelación, lo están también de la esperanza, presos de una duda corrosiva y disolvente. La Iglesia, institución divina, es la única administradora de la ley de Dios".

"La Iglesia, para Alfonso, lo es todo: madre que nos acoge, atiende, preserva, orienta, libra de los temores e inquietudes y ofrece un refugio seguro para la vida... La Iglesia, en fin, que nos acompaña desde el principio al fin de la vida, protegiéndonos del caos del instinto y liberándonos del terror del futuro que produce el devenir del tiempo: el mundo - refugio del hombre oprimido, la institución de las instituciones. La Iglesia fundada por un Cristo que es - en la interpretación de Alfonso, tan lejana de la de Pascal que había delineado su rostro como el de un sufriente en agonía hasta el fin del mundo -, el Cristo misericordioso y providente que nos ayuda, sostiene, consuela y protege hasta el fin del mundo".

En este punto, conecta con misterio de la soledad del hombre moderno; pero está en oposición con los iluministas de su tiempo: ambos son espíritus prácticos que emplean el saber para fines útiles. Pero los iluministas no son hombres de la institución, al contrario; hijos del espíritu crítico y celosos de su independencia de juicio, reivindicadores de una libertad y autonomía plenas que no se detiene ante la arrogancia prometeica, nunca satisfechos de

lo que representan las instituciones y quieren abatirlas o reformarlas. Buscan superar la relación Dios-hombre-mundo y entran en colisión con el cristianismo y la Iglesia.

Alfonso está en la institución y va a utilizar las mismas técnicas que los ilustrados, con una sagacidad que no tiene nada que envidiar a espíritus como Voltaire, Diderot, Rousseau. Utiliza escritos breves y claros, fácilmente comprensibles, de ágil lectura para todos: cuando los dirige hacia fuera, es para formar las conciencias; cuando lo hace hacia dentro, para los formadores de las mismas. Sus obras contribuyeron decisivamente a la reforma de la Iglesia meridional, necesarias por el decaimiento en que se encontraba... "Es la actividad en que se despliega todo el genio de Alfonso" y se opone a la disgregación de las nuevas corrientes que se extienden como mancha de aceite en el Siglo de las Luces, incluso en la Italia meridional. Esto le lleva a convertirse en un gran polemista.

Esta actividad debe situarse en su verdadero sentido. No hace de Alfonso el enemigo del Iluminismo. Eso sólo puede defenderse, reitera Lissa, por reduccionismo. El Siglo de las Luces lo es de muchas cosas y tendencias para afirmar que quien se opone a una rechaza todas. El Siglo de las Luces es, por eso, el de Alfonso y en él desarrolla un papel decisivo sobre el que arrojan luz propia las polémicas que dirigió contra el materialismo y el deísmo. Eso sería impensable si no hubiera conocido esas tendencias o se hubiera mantenido al margen.

Se ha dicho que Alfonso criticó las tesis de los iluministas sin leer sus obras, al menos de primera mano. Según el ponente, el tema es poco conocido y faltan elementos para pronunciarse; además, la objeción no es especialmente importante. Que haya leído los autores directa o indirectamente, es relativo. Lo importante es verificar si Alfonso captó la esencia y significado de sus tesis y si descubrió, con precisión, los contragolpes que hubieran dado a la Iglesia y su conservación y a la relación fundamental Dios-hombre-mundo que llevaba en el corazón. Alfonso entró resueltamente en la polémica para aceptar lo útil y rechazar lo nocivo. "Y en esto Alfonso se comporta como verdadero maestro. Juzga las doctrinas de los otros por los efectos que pueden producir y recoge, con eficacia, las líneas de fuerza".

La puesta en juego, repite el ponente, era "la dirección de las conciencias". Se había extendido la idea contraria: que el hombre fuese dirigido desde fuera, y se pedía que se gobernase por sí, o no se gobernase de hecho. El problema llegó hasta la Escritura. Como Bossuet, Alfonso descubre que el origen estaba en la llamada de Lutero a la conciencia individual para ser maestra de sí misma. De ahí se fue desarrollando y difundiendo el espíritu crítico activado por la 'esterminatrice libertà di coscienza' que actúa de forma disolvente sobre los credos e instituciones. Pasando por distintos autores llegó a Voltaire y su *Ensayo sobre las costumbres*, que Alfonso ataca como fuente del relativismo, el gran peligro para la estabilidad y seguridad de los espíritus. "Se puede pensar lo que se quiera de este juicio de Alfonso, pero no

se puede negar que recogió uno de los aspectos más puntuales de la cultura iluminista, el que habría producido el mayor daño posible a la Iglesia por él defendida”.

(Esto debe ser matizado mucho más, como hace el ponente. Cuando Alfonso sostiene su tesis moral, negando el rigorismo, confirma que “no se muestra hostil a la libertad defendida por los modernos”; pero una cosa es la libertad y otra que *la libertad de conciencia sea el absoluto moral* de forma que la verdad moral dependa "*alla opinione del singolo*" sin referencias objetivas como la ley, la Palabra de Dios, el magisterio..., temas que sólo podemos mencionar).

Con la misma lucidez detecta y denuncia los peligros del materialismo y del deísmo. Si se opone, no lo hace para cuestionar los derechos de la ciencia moderna. En el fondo, ambos eran interpretaciones metafísicas de esa ciencia. Todavía no se ha estudiado bien el influjo que el modelo epistemológico de Descartes ejerció en la obra de Alfonso. “Ciertamente no le resultaba extraña la exigencia de claridad, de precisión, de evidencia a que el viraje cartesiano había familiarizado los espíritus de su época”. Pero sea cual sea ese influjo, el modelo epistemológico del mecanicismo, por desarrollos sucesivos, se transformó en materialismo y llevó a algunos iluministas a tener una visión del mundo totalmente distinta al cristianismo, en particular, y a la religión en general. Este hecho ha sido confirmado por autores fuera de toda sospecha. San Alfonso, a pesar de que trata el tema esquemáticamente, percibió el problema. Ahí se encuadran las críticas a Hobbes, Spinoza, Bayle y Helvétius, que menciona el ponente.

“El hecho de oponerse a las tendencias éticas más significativas del iluminismo no significa que Alfonso fuese sordo a lo nuevo de la cultura de su tiempo”. El ponente piensa que las inquietudes y problemas de su tiempo influyeron, con fuerza, en el espíritu de Alfonso: “El siente, como pocos, que la inextinguible sed de sabiduría del hombre contemporáneo está brotando y que se desarrolla de forma poderosa una tendencia a someter y gobernar el mundo de manera siempre más funcional e impersonal, vaciando el ser, convertido en campo de despegue de los proyectos de la razón calculadora, del sentido y de los sentidos. Y vive este hecho como un *vulnus* irreparable”. A eso se opone, pensando que es la negación del cristianismo. Y echó sobre sus hombros, y su propia vida, el compromiso de defender la Iglesia, sin ahorrar sacrificio, con tal de poder controlar su mayor angustia, “la de trocar el cambio por la caída en el caos y la libertad del hombre por el principio que aliena el desorden del mundo. Y esto, para mí es él esencialmente: el hombre de las instituciones, el hombre guiado por la convicción de que sólo si se renuncia a la prerrogativa de la propia voluntad y nos apoyamos sobre una verdad recibida como don, se puede continuar conservando el propio lugar en un mundo ordenado y vivir en el universo de la seguridad, al socaire del azar y de los riesgos que debe afrontar quien, apostando sobre la libertad y atreviéndose a saber, está obligado a aventurarse en el mar abierto y sin confin

de la búsqueda, en el que también se deberá enfrentar con la posibilidad de naufragar en el gran remolino del sin sentido”.

Hemos dado amplio espacio a la exposición de Lissa porque consideramos que es un tema importante, y sometido a debate. Además, tiene aportaciones clarificadoras para posteriores estudios. La objeción que nos permitimos manifestar es que en la exposición que hace del pensamiento alfonsiano ocupan un lugar muy relevante las obras de tipo apologético, especialmente *La verdad de la fe*. Ciertamente son obras suyas, pero no es la apologética la que mejor expresa el mensaje alfonsiano.

Andrea Battistini, Universidad de Bolonia, presentó la ponencia: *Convergenze e divergenze culturali tra Vico e De Liguori*. A nuestro modo de ver, la invitación al profesor Battistini fue uno de los aciertos de la organización puesto que se trata de uno de los mayores conocedores, si no el mayor, de la obra de Vico, por todos reconocido.

Comienza afirmando que uno de los puntos no clarificados de la biografía cultural de Alfonso es su relación con Giambattista Vico, del que nada filtra, aunque no nos creamos que el santo lo desconociese. A pesar de vivir en la misma ciudad y ser una de las figuras significativas de la cultura napolitana, es ‘enigmático’ el silencio de Alfonso en sus numerosas obras, abundantes, por otro lado, en citas eruditas.

Battistini acierta a presentar muchos elementos culturales comunes mientras vivieron ambos personajes en Nápoles: el derecho, la retórica, la poesía, el rechazo del barroco... Es cierto que Alfonso era una generación más joven que Vico; a pesar de eso, las aficiones mencionadas, las amistades y lugares que ambos frecuentaron, permiten pensar en un conocimiento del que no se han encontrado documentos históricos. De hecho, en la ponencia se ofrecen una serie de aspectos caracteriales, y de afinidades morales que podían formar una especie de vidas paralelas, al estilo de Plutarco: precocidad intelectual, formación recibida de preceptores privados, timidez, carácter melancólico, descontento de sí, constante aspiración a superarse – uno en el campo espiritual, Alfonso, otro en el de la erudición y filosofía, Vico – ; la exuberancia temperamental y el deseo dramático de mejorar constantemente en Alfonso, es semejante a la ‘collera eroica’ de Vico cuyos vuelos hacia lo sublime y la tensión hacia una ‘mens heroica’ capaz de dirigir la sabiduría ‘ad generis humani felicitatem’, recuerdan la ‘appassionata umanità’ del santo que mencionan los biógrafos. Las coincidencias llegan hasta el detalle de que ambos sufrieron iguales derrotas, y providenciales aperturas, el mismo año, 1723: Vico no consiguió la cátedra de derecho civil y se concentró en la redacción de la *Scienza nuova*; Alfonso perdió la causa de derecho feudal y optó por el sacerdocio.

Para la bibliografía redentorista se da como hecho que Vico y Alfonso se conocieron; incluso que el primero asistió al examen de ingreso de Alfonso a la universidad; algunos consideran que participaron en las tertulias cele-

bradas en casa de Caravita, a las que cada día se la da mayor importancia por la personalidad de los asistentes y el influjo que ejercieron en la renovación de la cultura napolitana. Sin embargo, otros autores lo cuestionan; entre ellos, G. Getto que apoya el total desconocimiento por la "ausencia de una efectiva vinculación cultural".

El ponente confiesa que la ausencia de testimonios seguros no significa que Alfonso ignorase las obras de Vico. Considera que en *De ratione* "son numerosas las afirmaciones que Alfonso podría compartir, comenzando por la que Vico invita a los jóvenes a preocuparse más por el estudio de la moral y recomienda medir los actos humanos no por el criterio de una 'rígida regla mental' sino con flexibilidad"... También Alfonso antepone a la autoridad la flexibilidad de la norma" y da gran importancia a la prudencia, "una virtud práctica no menos cultivada por Vico". Sin embargo, en el campo de la *Retórica* Alfonso depende de Muratori, pero Battistini encuentra semejanzas con Vico en el rechazo del estilo barroco...

"La religión es el alfa y la omega en la *Scienza nuova*", que fue escrita, incluso, en defensa de la religión. En ella Vico atacó buena parte de la cultura más actual del primer Setecientos, hasta el punto de parecer al americano M. Lilla un *antimoderno*, "paladín de los valores de la tradición católica contra las amenazas de los nuevos representantes del racionalismo, escepticismo, individualismo y materialismo".

Más allá de la fe personal, "es en el ámbito doctrinal donde se encuentra identidad de objetivos polémicos" ante los heraldos del pensamiento nuevo: Hobbes, Spinoza, Bayle, Locke. "En la *Scienza nuova*, Hobbes es rechazado por seguir a Epicuro; es decir, por negar la Providencia y poner los fundamentos de la sociedad sobre un egoísmo que, prescindiendo de la *caridad*, hace que la vida en común surja de un contrato concertado por intereses individuales de mera conveniencia. En la *Verità della Fede*, "obra suprema de la actividad apologética de Alfonso", Hobbes es impugnado por materialista, igual que Bayle, "otro libertino que combate la religión". De este último, Vico cuestiona la tesis que "sería posible a los pueblos, *sin la luz de Dios, vivir con justicia*", y porque es la religión la que genera "la civilización de todas las instituciones", hasta el punto de que de ella se alimenta no sólo la metafísica, sino "la lógica, la moral, la vida social, la política, la historia, e, incluso, la física, la cosmología, la astronomía"... En principio, "los desastrosos efectos de una sociedad de ateos merecen a Vico los mismos pronósticos que a Alfonso".

Es igualmente interesante el rechazo que ambos autores hacen de Spinoza, el filósofo panteísta a quien S. Alfonso considera "negador entre los más radicales de la religión". "Vico no es menos fuerte cuando hace a Spinoza autor de una '*società che fusse di mercadanti*', para significar desdeñosamente el utilitarismo político y económico que finaliza en el solo provecho". En una redacción de la *Scienza nuova*, 1731, llama a Spinoza "hombre sin religión pública y, por consiguiente, rechazo de todas las repúblicas", que "por

odio de todas exigió una guerra abierta a todas las religiones". Ambos critican a Locke y comparten las mismas figuras polémicas, con la excepción de Descartes, "al que Alfonso permanece fiel incluso a la hora de organizar los programas de estudio de los redentoristas".

Battistini considera que no es posible definir, con seguridad, afinidades entre Alfonso y Vico, a pesar de que en ciertos temas polémicos parece que el primero conoció la *Scienza nuova*. Eso sucede en las argumentaciones para combatir las "extinguidas antigüedades", el término es de Vico; o sea, la hipótesis defendida por los 'libertinos' de la existencia de culturas muy antiguas que, al contradecir los relatos bíblicos, negaban el privilegio de los hebreos a ser el pueblo elegido en que se encarnó Cristo.

La posibilidad de que ésta formase parte de una ideal biblioteca alfonsina debe buscarse más por las *pruebas filológicas* que *filosóficas*. Estas estaban más divulgadas, las primeras son más precisas y nos llevan mejor a la fuente. Y el especialista en Vico hace análisis filológicos sorprendentes, entre ambos autores, en los que no podemos detenernos.

Los intereses comunes que aparecen en las obras apologéticas de Alfonso permiten pensar, con bastante probabilidad, que leyó el *opus maius* de Vico donde podía encontrar datos sobre la religión pagana y la impugnación de los 'libros pestilentes llenos de impiedad' representados en las obras de Hobbes, Spinoza, Bayle y Locke.

Sobre el silencio de Alfonso respecto a Vico, es de suponer que se debe a que era consciente del peligro doctrinal de algunas de sus tesis; para algunos católicos del Setecientos la *Scienza nuova* aparece impía porque la evolución del hombre de su estado feroz a la vida civil es natural, prescindiendo de la intervención de Dios. Otro dato: a pesar de su fe en la Providencia, la ausencia de toda referencia a la Revelación podía resultar poco grata a la visión cristocéntrica de Alfonso. Pudo suceder que no se debiese a ignorancia el hecho de que la apologética napolitana no utilizase a Vico, sino a que era consciente "de las posibles implicaciones antiteológicas de éste que, a pesar de su buena fe, podían dejar en penumbra la acción salvífica de Jesús, dada la importancia que asigna a la acción inmanente del hombre".

Finalmente, en la producción literaria de Alfonso la *Verità della Fede* ocupa un espacio reducido frente a sus otras muchas obras, de talante distinto al de Vico. Pero, esa misma conciencia de que entre Vico y Alfonso los temas concretos se encuentren sólo en una pequeña parte de obras, hace más fascinantes los acordes y los silencios.

Giorgio Barbieri Squarotti, Universidad de Turín, presentó la ponencia: *Sant'Alfonso e la parenetica del cuore*. Quienes hayan seguido las aportaciones anteriores del congreso, advertirán que el planteamiento y determinadas afirmaciones del ponente son divergentes; a quienes conocen a fondo la obra alfonsiana, les resultarán polémicas, cuando menos, y campo abundante para

nuevas pistas de estudio. Por eso, intentamos exponer el contenido de la ponencia lo más amplio y objetivo posible.

Parte de la obra alfonsiana, *Riflessioni, affetti, meditazioni e altre pratiche devote sulla Passione di Gesù Cristo*, para reflexionar sobre la literatura devocional en un siglo tan poco devoto como el setecientos, “al menos en la perspectiva italiana: por una parte, es testigo de la permanencia de los ejercicios ignacianos – especialmente en la meditación de la Pasión de Cristo para renovar la fe en momentos de cansancio o menor tensión espiritual –; por otra, del cambio radical de formas y de lenguaje respecto a la predicación barroca”. Entre ésta, y los opúsculos de Alfonso se abrió una fisura profunda que consiste, según el ponente, en la contraposición de la oratoria dirigida a la mente y a la reflexión ética intelectual de los oyentes (barroca) y una escritura devocional que tiene como fin mover los afectos, excitar la conmoción, la exaltación del sentimiento (alfonsiana). La finalidad de la literatura devocional cambia de raíz: ahora es fundamentalmente popular, más aún, familiar; la familia identificada con el lugar donde la experiencia religiosa puede introducirse fructuosamente debido a que el ámbito de los afectos familiares es el más adecuado para preparar el corazón a acoger una predicación destinada a manifestar los sentimientos. Barberi relaciona con este tema la obra de S. Alfonso, *Las glorias de María*, tema muy apto para suscitar en los lectores reacciones de maravilla, conmoción y viva participación: la figura de María, madre sometida al dolor y visiblemente premiada por Dios, es figura eminentemente familiar y enlaza con todas las madres, igualmente partícipes de los dolores, y guiadas, con el ejemplo de María, a la confianza en el premio divino...

San Alfonso consigue una gran cercanía de Dios al hombre a través de la analogía, del lenguaje *patético* (conmovedor, produce sentimientos), que usa tanto para mostrar la disposición de Dios hacia los hombres –sobre todo en la encarnación y pasión del Verbo–, como para conformar el estado de ánimo con que los hombres deben mirar a Cristo para conseguir la plena participación afectiva con la divinidad. “No hay nunca, al menos en la obra literaria de Alfonso, la llamada a la disposición mental, a la reflexión, al camino del conocimiento conceptual y teológico como fundamento de la fe, y ni siquiera la llamada (por parte) de la voluntad de las sugerencias y de las seducciones del mundo hacia la contemplación de los sucesos de la vida terrena de Jesús y la liberación y arrepentimiento, así mismo para las razones teológicas que mueven a los afectos, que es el punto de llegada, no de partida”.

(Es imposible, en esta breve reseña, aludir a las numerosas veces que S. Alfonso expone la necesidad de la oración mental – distinta de la oración vocal– para alcanzar la perfección, especialmente a través de la Escritura, como recoge en el primer número de *Saette di fuoco*, “*secondo quel che ci attestano le divine Scritture*”. Dejando sus obras dedicadas al tema, *El gran medio de la oración*, *el Trato familiar con Dios*, *la Monja santa*, etc., en la *Practica di amare Gesù Cristo*, presenta, y comenta, cinco medios para alejarse de

la tibieza y caminar hacia la perfección: el 3º, *L'orazione mentale*, el 5º, *La preguiera*. Al final, ofrece un *Ristretto delle virtù dichiarate nell'Opera*, donde leemos: "Per 4º Fare due ore o al meno un'ora di orazione mentale ogni giorno... Per 6º Usar continuamente la preghiera... Queste preghiere bisogna farle da che ci leviamo la mattina, e poi replicarle nell'orazione mentale"... , *Opere Ascetiche, I, Roma (OAR I, 78, 87, 93, 239, 334)*. En el opúsculo *Dell'amore divino e de' mezzi per acquistarlo*, el 2º es *meditare la Pasione di nostro Signore Gesù Cristo*; el 4º, *l'orazione mentale*, el 5º *la preghiera*, *OAR I, 274-280*).

"San Alfonso renuncia, inmediatamente a la exposición o, al menos, a la llamada a los fundamentos teológicos de la fe. No se dirige, de hecho, a personas que posean una cultura adecuada para entender y, en todo caso, para ser movidos a un asentimiento pleno, a un comportamiento conforme a la enseñanza de la Iglesia. San Alfonso demuestra haber renunciado, a priori, a un razonamiento religioso dirigido a conquistar un público culto, o, al menos, a oyentes y lectores de alguna formación. Es, en esta perspectiva, un punto de referencia muy significativo también para los siglos siguientes, hasta tiempos cercanos. La cultura nunca es llamada a servir de fundamento a la *prerorazione e al discorso cristiano*, que está dirigido sólo a oyentes incultos para quienes puede valer sólo la más amplia y descuidada moción de los afectos. La fe ha de ejercitarse en los corazones y sólo en esos puede echar raíces la palabra del predicador, puesto que el dominio de la tradición teológica se ha dejado a pocos elegidos y privilegiados por parte de la Iglesia, y a los enemigos del cristianismo por parte del mundo y de la cultura. Es más, el discurso parenético está separado netamente de toda referencia culta, y por eso el espacio de la cultura dejado, más o menos explícitamente, en poder de las fuerzas laicas, hasta el punto, contemporáneo a San Alfonso, en que dogmas y figuras de la tradición cristiana se convierten en objeto de burla, o mejor, se dejan completamente de lado como insignificantes respecto al desarrollo fundamental del pensamiento de las ciencias, de la literatura, de la filosofía".

Pone como ejemplo significativo, para él, dos citas que san Alfonso presenta al comienzo de las *Reflexiones*: una de santo Tomás sobre a institución del Sacramento del Altar principalmente como memoria de la pasión; la otra de san Pablo: "pues cada vez que coméis este pan anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga". Y saca esta conclusión: "Las citas de la Escritura y de las sentencias de los santos, se convierten en pura y simple recogida de ejemplos que deben servir, únicamente para reforzar la autoridad del discurso del santo, pero, sobre todo, para reducir a fragmentos fácilmente digeribles el texto bíblico y la tradición de la cultura cristiana. No se trata tanto de 'autorità', cuanto de fórmulas que ofrecer al oyente y al lector de la manera más sencilla posible, con brevedad y de manera absoluta. La Escritura y las máximas de los santos se reducen a colecciones de alabanza, fácilmente comprensibles y repetitivas. Son *exempla*, tanto es así que en algún caso san Alfonso las convierte en auténticas y verdaderas anécdotas". Trae el ejemplo de

Enrique Suson, que grabó con fuego el nombre de Jesús en el pecho, y concluye: “La anécdota es significativa, incluso, porque manifiesta plenamente la opción de san Alfonso, que es también la de la Iglesia, la religión del corazón en lugar de la religión del alma, que no es, obviamente, sólo sentimiento”.

(Tras este amplio texto, invitamos al lector a releer la ponencia de B. Martinelli sobre los *Auctores*, en la obra completa de san Alfonso, como elemento eurístico complejo y el valor que asigna a la Escritura, Cristo-libro, a los santos padres, a las *rationes* y finalmente a los *exempla* y semejanzas... Sus obras, fruto de un largo proceso de elaboración, “obediscono ai canoni della comunicazioni scientifica, anche là dove l'intento parentetico e devozionale è prevalente”. Remitimos, igualmente, a la amplia bibliografía sobre los *Auctores* en san Alfonso).

“La opción de san Alfonso es precisa y ejemplar: *sì, il cuore*, sin embargo no el agustiniano que está inquieto hasta que no descansa en Dios, sino como sede perpetua de conmoción, de emoción, de compasión y de pasión dolorosa, en analogía – aunque a distancia infinita – con el de Cristo en la cruz”.

El ponente destaca que Alfonso no sigue exactamente la tradición ascética sobre la nulidad del hombre pecador ante Dios, “cambia un poco esta postura precisamente a través de la religión del corazón que se convierte en el medio de rescate del hombre ante el Cristo que sufre y muere: sí, el hombre es pecador, cierto, pero entregado, como respuesta a la invitación del santo, a la contemplación de Cristo, al compromiso de identificarse a sí mismo – con todos los sufrimientos de la existencia, con el cansancio y, también, los errores de la vida – con la condición del Cristo en la cruz”.

No podemos detenernos en la exposición del ponente sobre el significado del corazón, nos limitamos a lo que consideramos más importante. “En el corazón se da una posible comunión entre Cristo y los hombres. En el plano de los sentimientos es admisible la analogía que san Alfonso emplea en todas sus meditaciones sobre la pasión de Cristo – lo mismo que en las restantes obras religiosas –, entre Dios y el hombre. Analogía que se construye sobre una metáfora, es decir, sobre una figura retórica, y muchas lo consiguen, como llama de amor, arder de amor, el dolor, la tristeza, atribuibles todas a Cristo y a los hombres en el interior de un sistema *patético*, trasladado del ámbito profano al religioso, “no como inevitable anfibiología que surge de la pobreza del lenguaje de los hombres, como en la tradición cristiana desde la patristica, sino como efectiva identidad de términos y significados, para quien – y aquí hay cierto margen de audacia de Alfonso – el corazón de Dios y del hombre son semejantes”, y los sentimientos intercambiables.

“El destinatario de la disertación alfonsiana no recibe ninguna advertencia sobre la diversidad *nella sostanza fra Dio e uomo*; más aún, se le conduce a la identificación en el plano de los sentimientos y de los sentidos... Hay una sola diferencia de grado y de intensidad, no de naturaleza, y ni siquiera se puede hablar de analogía como ‘confronto’ entre dos situaciones

que son genéticamente 'altre' (distintas), y el paralelo se hace posible sólo desde la anfibiología del lenguaje, que siempre debe, a pesar de eso, tenerse presente para no confundir Dios y el hombre... En el plano *patético* (conmover) Dios y el hombre están representados como capaces de alimentar los mismos sentimientos, con una vertiginosa cercanía”.

La religión cristiana se torna, así, una fe fundamentalmente sentimental y la trascendencia de Dios se deja a un lado, no citada casi nunca, a favor, en cambio, de la semejanza de los corazones. El culto del corazón de Jesús tiene, en esta visión de la relación Dios hombre, su fundamento y razón. El término 'corazón' es una figura, como explica Dante en el libro IV del *Paraíso*, que puede usarse sólo porque los hombres, para conocer, deben partir de los sentimientos y de los términos metafóricos más fáciles y comprensibles: pero después hay un posterior camino que realizar hacia la comprensión de Dios a través de la acción del entendimiento. En cambio, para san Alfonso, las palabras del corazón son unívocas. El corazón de Jesús es la misma sede de sentimientos que el de los hombres. La diferencia es de intensidad, en cuanto que el amor de Dios es enorme; pero nunca se dice que es infinito; es decir, no hay paso de la finitud de los hombres – incluso en el sentir y tener sentimientos – a la infinitud divina, incluso si se quiere quedar en el ámbito de la pura conmoción (*pateticità*). Esto lleva consigo una familiaridad extrema del hombre con Dios”.

(No es posible analizar el pensamiento expresado en estos párrafos, y otros precedentes, con los que no estamos en todo de acuerdo. Sí nos detenemos, brevemente, en esta afirmación: “nunca se dice que (el amor de Dios) es infinito”. Limitándonos a los *afectos* y *súplicas* – terreno elegido por el ponente – citamos sólo algunos ejemplos de dos obras alfonsianas, *Pratica di amar Gesù Cristo*, encontramos ejemplos de este tipo: “O Dio d'amore, o amante infinito, degno d'infinito amore”, (*OAR I*, 25, 171)... “ho voluto tante volte perdere voi, bene infinito! ... ma mi consola il pensare che ho che fare con una bontà infinita”..., 32. “Mio Dio e mio tutto, io non voglio cercare altro bene fuori di voi che siete un bene infinito”, 151. “Verità infallibile, in voi credo, misericordia infinita, in voi confido, infinita bontà, io v'amo: amore infinito”..., 198. En *Saette di fuoco*: ... “perchè mi avete amato tanto? Ma ciò è quello in cui risplende l'amore infinito di questo Dio... *O inaestimabilis dilectio caritatis! Ut servum redimeres Filium tradidisti! (Exultet de la Vigilia Pascual)* Vi amo, bontà infinita; vi amo, amore infinito”, 339. “Deh amore infinito, fatevi conoscere e fatevi amare”, 350. ... “vi amo, o amante infinito; vi amo, o amore infinito; vi amo, bontà infinita”, 354. “Mio Dio, tutto bontà, tutto amore, o amabile infinito, e amante infinito... *Deus meus et omnia*”..., 363).

Luigi Reina, Universidad de Salerno, presentó la ponencia: *Poesía edificante nel Settecento*. Quienes no tengan un conocimiento amplio de la obra de Alfonso, pueden desconocer la dimensión artística que cultivó en pintura, música y poesía... El ponente no analiza los poemas alfonsianos, sino el ambiente en que fueron creados. Inicia la exposición clarificando los diferentes

contenidos de la 'literatura edificante' y el encuentro de los mismos en el "cenacolo reale" de Cristina de Suecia en Roma, finales del Seiscientos, lo mismo que en los de la Arcadia.

En el primero, adquirió importancia el poeta Alessandro Guidi. Estamos en el paso de una poesía con fuerte carga de 'eroismo rettorico' e influjo barroco, a una literatura destinada a redescubrir gradualmente la fuerza del 'vero' y del 'utile' con el potencial anejo pedagógico. Los poetas *edificantes* se limitaron a gestionar el contenido ético liberando las aspiraciones hacia un mundo ideal que prometía inéditos consuelos y glorias imperecederas. "Su 'vero' no significaba *una realtà*... sino una aspiración que el alma presentaba como ideal; el 'utile' también tenía una coloración especial, en cuanto tendía a identificarse con el bien, entrando en un terreno de anhelada sacralidad". Para las referencias a la evolución histórica y estética de los distintos autores remitimos al ponente.

"La realización efectiva de este proyecto" – origen del clima donde fermentaron lo popular y la tradición doctrinal en el himno sacro – "sólo con Alfonso M. de Liguori consiguió alcanzar éxito verdadero".

La búsqueda de un lenguaje que llevase a "persuadir y mover a los afectos"... "lo entendió perfectamente Alfonso, que se puso a buscar las modalidades de utilizar la 'elocuencia que ayuda a todos, cultos e iletrados', aconsejándola a los predicadores y practicándola con ejemplar sagacidad en las *Canzonzine spirituali*", que consiguen *stemporalizare* casi los propios contenidos místicos y realizar el proceso mediante el cual "la oración, la confesión, o el acto de dolor se convierten en expresión de universal sentir y se transforman en espontánea *e corale pratica di culto. Diventa, cioè, edificante*".

Raffaello Giglio, Universidad Federico II, Nápoles, disertó sobre la *Bibliografia delle opere e delle edizioni di Alfonso*. El ponente es un experto en el tema y hace una síntesis magnífica de ambos puntos. La bibliografía alfonsiana está prácticamente completa hasta 1995; pero tiene razón cuando afirma que –a excepción de la clásica obra de Maurice DE MEULEMEESTER, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, 3 vol., Louvain 1933-1939-, los restantes elencos han sido publicados en distintos números de esta revista, "lo que hace difícil el uso y el conocimiento", por la dispersión. Destaca, también, la publicación de Hernán ARBOLEDA VALENCIA, *Regestum manuscriptorum Sancti Alphonsi*, in *Archivio Generale Historico Redemptoristarum*, in SHCSR 36-37 (1988-1989) 315-483.

Entre las ediciones completas de las obras del santo, que siguieron a su muerte, destaca las ocho del ochocientos. A pesar de eso, no existe una edición crítica completa. Entre 1933-1939 aparecieron siete volúmenes, que fueron interrumpidos por la guerra, y tres más entre 1960-1968. "Lo más doloroso, dice Giglio, es reconocer que la colección, tras la puesta en marcha de los años Treinta, había tomado, finalmente, el camino justo ofreciendo en las tres ediciones críticas impresas desde 1960 a 1968 un texto filológicamente cierto. Por vez primera el texto de Alfonso se ha leído con ayuda de la mo-

terna metodología... De tal manera que, a través de la recuperación de las fuentes, el historiador puede reconstruir la biblioteca ideal del Santo, recorriendo su camino de estudioso del Setecientos, su formación enciclopédica”.

Sería importante pensar de nuevo en la continuación, dado que se trata del mensaje perenne del santo y su palabra escrita, “fue una palabra vinculante”..., decisiva para conocer el desarrollo de la lengua, como ha quedado claro en el congreso.

A pesar de eso, continúan las ediciones populares de forma ininterrumpida, especialmente de las obras llamadas *espirituales*, o reedición de las críticas. Una cosa es cierta, san Alfonso es un constante éxito editorial. “Alfonso, ha hipotizado que hasta hoy se han publicado 22.000 ediciones de las obras de San Alfonso, de ellas, 21.500 tras su muerte; es decir, en poco más de dos siglos. Un primado que el Doctor de la Iglesia condivide, como se ha manifestado justamente, con autores de distinta área cultural: Shakespeare, Marx y Lenin”.

Dos anotaciones al margen: la edición crítica de la *Theologia Moralis* alfonsiana fue realizada por L. Gaudé, 4 vol., Roma, 1905-1912. Salvatore Brugnano, CSSR, ha sacado un CD-Rom que contiene, entre otras cosas, las cartas, el texto completo de Antonio M. TANNONIA, *Vita ed Istituto del Venerabile Servo di Dio Alfonso M^a. Liguori*, 4 libri, Napoli 1798-1802, y más de 3.000 títulos bibliográficos... Está preparando la “edición” electrónica de la *opera omnia* alfonsiana.

Anco Marzio Mutterle, Universidad de Venecia, dictó la ponencia *Alfonso e l'editore Remondini*. El tema es sugerente desde distintos puntos de vista. El principal, por el impulso editorial que significó para el conocimiento y difusión de la obra alfonsiana porque el editor veneciano cuenta, en esos momentos, con “una red organizativa que se extiende por toda Europa”... y “hará de Bassano un ilustre centro de cultura neoclásica”. Dado el marcado regalismo del Reino de Nápoles, la edición de las obras en la Serenísima de Venecia fue un acierto buscado y conseguido por autor y casa editora, puesto que fueron tres generaciones Remondini las que trabajaron en vida de Alfonso: José, Juan Bautista, el principal, y José.

El segundo, es la correspondencia – 301 cartas entre 1755 y 1781 – que contienen variedad de temas: junto al producto y calidad de la obra tipográfica, destacan la fuente de datos sobre la génesis y producción literaria de muchas obras de Alfonso, forma de trabajo, traducción de algunas al latín, lectura de centenares de libros que declara haber leído antes de componerlas, opción de un estilo claro, “perché io non sono amico di parole”, constantes referencias a su estado de salud, aspecto económico y comercial, especialmente del editor, número de ejemplares y multitud de referencias a la situación editorial de Nápoles...

Finalmente, el estudio de los catálogos de la casa Remondini permite conocer los años de mayor éxito editorial: 30 títulos en 1784 y ninguno en

1795, cuando la situación política comenzó a cambiar. La casa Remondini no publicó todas las obras de San Alfonso; muchas vieron la luz en Nápoles.

El volumen recoge, en un *Apéndice*, siete comunicaciones que nos limitamos a señalar: Terence Kennedy, "*Le cause dei poveri*": *La Retorica della santità sacerdotale nella 'Selva' di S. Alfonso*. Giuseppe Normanno, *La morale di S. Alfonso M. de Liguori e le concezioni etiche del suo tempo*. Carlo Vece, *Alfonso e il Cantico dei Cantici*. Mario Colavita, *Invito alla spiritualità alfonseiana*. Giuseppe De Matteis, *Il tema della 'morte' in Daniello Bartoli e in S. Alfonso M. de Liguori*. Tobia D'Onofrio, *Motivi arcadici in Alfonso ed in Rosmini*. Noel Londoño, *L'essere umano, la natura e Dio. Il pensiero ecologico di Sant'Alfonso de Liguori*.

La obra está magníficamente editada. Un *Índice de nombres* ayuda al lector a moverse con agilidad por el contenido de la misma.

II. *Contemplación y Evangelización Misionera. En el III Centenario del Nacimiento de S. Alfonso M.^a de Liguori y de la V. M.^a Celeste Crostarrosa (1696-1996)*, Edit. PS, Madrid 1997, 337 pp.

El congreso se celebró del 5 al 8 de diciembre en el Monasterio de Cristo Redentor (MM. Redentoristas), Carabanchel Alto, Madrid. El origen queda claro en el título. La temática surge del carisma de ambos fundadores: la Orden del Santísimo Redentor, fundada por María Celeste, es contemplativa. La del Santísimo Redentor, fundada por S. Alfonso, tiene como finalidad seguir el ejemplo de Jesucristo anunciando el Evangelio a los más abandonados: *Evangelizare pauperibus missit me*, (Lc 4, 18). La anécdota histórica es que ambos nacieron el mismo año, 1696, en la misma ciudad de Nápoles; pero, más allá de la anécdota, lo importante para la Familia Redentorista, y lo que une a las contemplativas y a los misioneros, en el hondón de las raíces, es que sus fundadores compartieron el carisma original del que surgieron la Orden y la Congregación. Tres años profundamente hermanados en el proyecto ilusionante de hacerlas realidad en la Iglesia al servicio de la redención abundante en favor de los más pobres. La 2ª conclusión del congreso recoge estos elementos: el III centenario de María Celeste y de S. Alfonso "nos recuerda algo que se ha pedido a la Familia Redentorista: profundizar en la propia identidad, de la que el impulso contemplativo y evangelizador constituye un presupuesto insustituible".

Todo congreso elige una temática, unos ponentes y una dinámica. Podían elegirse otra y otros, como siempre, porque las posibilidades son múltiples y quedan abiertas a nuevos encuentros. En el caso concreto, los organizadores se propusieron profundizar en el carisma de los dos grupos; pero es claro que prima la contemplación, basta leer los títulos que agrupan las dos partes. Una de las expresiones más reiteradas en las ponencias es la de K. Rahner: "El cristianismo del mañana – ese mañana ya es hoy – será místico o no será cristiano".

Contemplación y Evangelización Misionera, como herencia, sí; pero sobre todo, según los organizadores, como reto a vivirlos en este momento histórico y en sintonía “con las inquietudes eclesiales de la Nueva Evangelización en una atención constante a los signos de los tiempos”. En este encuadre, las ponencias adquieren su fuerza y actualidad, especialmente la de Miguel Rubio, que abrió el congreso: *Contemplación y momento actual del mundo y de la Iglesia*.

El volumen comienza con dos cartas de Juan Pablo II a ambos grupos religiosos en el III centenario de los fundadores. En la primera, dirigida a los redentoristas, el papa se sitúa en la perspectiva del tercer milenio “que exige de toda la Iglesia un nuevo impulso para la evangelización, alimentado por una conversión sincera a nivel personal, comunitario y social”. Aquí enlaza con “la vida y la enseñanza de San Alfonso”, “estímulo valioso” que vivió sin reservas el celo evangelizador” y lo dejó como característica “de su Congregación”: “Es preciso anunciar con fuerza la plenitud del sentido que Cristo da a la vida del hombre, el fundamento inquebrantable que ofrece a los valores y la esperanza nueva que introduce en nuestra historia. Es una predicación que es necesario encarnar en los desafíos concretos que la humanidad afronta hoy y de los que depende su futuro. Sólo así podrá hacerse realidad la civilización del amor tan anhelada por todos”.

Y continúa Juan Pablo II: “Las formas de este anuncio tienen que renovarse constantemente a la luz de las posibilidades y de las exigencias de los diversos ambientes. Esta renovación es más urgente hoy a causa de la rapidez de la evolución social y cultural. Esto vale de manera especial para la misión popular que, durante estos dos siglos, ha caracterizado a la predicación redentorista”. Fidelidad a Alfonso y valentía para adaptar el mensaje “a las expectativas del pueblo de Dios”.

La fidelidad al fundador lleva a Juan Pablo II a urgir a los redentoristas otra dimensión alfonsiana, profundizar en la teología moral. Alfonso supera “en todos los sectores del Pueblo de Dios... la separación entre fe y vida”, “iluminar la vida diaria para permitir que la conciencia de cada bautizado recorra un camino seguro”.

En esta línea se sitúa la aportación de Marciano Vidal al congreso con su ponencia: *Espiritualidad y moral en la existencia cristiana*. “Existe, escribe Marciano Vidal, una *identidad sustancial*” entre vida moral y vida espiritual, “en cuanto que las dos brotan, realizan y convergen hacia una misma realidad: *la vida teologal*”. Esa identidad no significa confusión, tienen peculiaridades *autónomas*. Pero de su relación “surgen las calidades de una *moral redimensionada por la espiritualidad cristiana*” y “una *espiritualidad vivificada a través de la vida moral*”. Ambas tienen idéntico contenido, “la plenitud de la vida cristiana y la perfección del amor” (LG 40). Una y otra nacen de la misma fuente, la “vida nueva” en Cristo donde *la espiritualidad se hace compromiso ético y la moral se nutre de la experiencia espiritual*, como lo expresó la *Redemptor hominis*. Ambas tienen, a su vez, las mismas “categorías teológi-

cas”, que Marciano Vidal concreta en la *Vida trinitaria*, misterio *fontal* que da “consistencia a los misterios cristianos” y “fundamento del obrar moral” desvelado por Cristo en el Sermón del Monte: “sed perfectos (misericordiosos) como el Padre celestial es perfecto (misericordioso)” (Mt 5, 43-48; Lc 6, 27-36). *Referencia cristológica*: si la vida espiritual es “un vivir en Cristo”, la *Veritatis splendor*, dice Marciano Vidal, “ha formulado esta opción con profundidad y diafanidad (nn. 19-21)”: *seguir a Jesús es el fundamento esencial y original de la moral cristiana*, (n. 19). Finalmente, El Espíritu, fuerza “vivificante” y “liberante” sin el cual no existe itinerario espiritual para el creyente y para la comunidad; al mismo tiempo “La Ley del Espíritu que da vida en Cristo Jesús te liberó de la ley, del pecado y de la muerte” (Rm 8, 2). “La moral cristiana, regida por el Espíritu, es una moral de *hijos* y, por lo tanto, *libres* ante Dios”.

No podemos seguir todos los pasos de la exposición de Marciano Vidal, pero sí hacer referencia a la “espiritualidad verificada por la moral”, para superar “las posibles tentaciones de un espiritualismo sin compromiso intramundano” y para verificar la suprema llamada y exigencia del existir cristiano, la ley del amor a Dios y al prójimo. “En la caridad se articula perfectamente la dimensión vertical y horizontal de la vida cristiana”.

El segundo documento que aparece en el volumen es la carta de Juan Pablo II a la Orden del Santísimo Redentor, contemplativas. El proyecto crosstarrasiano de vida religiosa brota de la “experiencia profunda del misterio del Redentor; ... en su centro se encuentra la comunidad, signo y testimonio del amor de Cristo”, para ser “una memoria viva” de todo lo que Cristo realizó por su salvación. La “estructura memorial abraza y da unidad a toda la vida personal y comunitaria”. La memoria brota, a su vez, de la imitación animada por el Espíritu, “que no se cansa de grabar en nosotros la plenitud de Cristo”.

Y continúa el papa ofreciendo el espíritu de la Fundadora. Como del carisma particular salta a implicaciones válidas para otros grupos contemplativos dentro de la Iglesia, ofrecemos un resumen: “De aquí viene la acentuación particular que la Fundadora da a la contemplación como punto focal de la vida de su comunidad: la contemplación es tener la mirada fija sobre Cristo para dejarse irradiar y transformar en él por el Espíritu para convertirse en signo transparente ante los hermanos para gloria del Padre”.

“Todo esto exige un empeño incesante y amoroso de profundización del Evangelio” para afirmar “en la comunidad una caridad fraterna sincera y generosa, fruto y al mismo tiempo medio para nueva contemplación. También esta insistencia de Sor Celeste es de gran actualidad en vistas a la edificación de una cultura y de una civilización del amor”. “La caridad fraterna, que nace de la contemplación, es una gracia que debéis compartir con los hermanos por medio de la acogida evangélica, recordada constantemente en vuestras Constituciones, que os piden ver la misma clausura en perspectiva eucarística. La oración así vivida hace de vuestros monasterios centros de

acogida cristiana para quienes andan buscando una vida sencilla y transparente para encontrar en Cristo el sentido de la vida”.

Todo esto, desarrollado “en fidelidad a la herencia alfonsiana que siempre ha preferido los pobres”. Fidelidad que exige renovación constante de las formas con audacia y creatividad “como respuesta a los signos de los tiempos que surgen en el mundo de hoy (*Vita consecrata*, 37). Es un desafío que la vida claustral femenina debe vivir hoy con particular valor ante la rápida evolución del mundo de la mujer. Vuestra presencia y vuestro testimonio son una contribución preciosa para que el camino de las mujeres de hoy se enriquezca de profundidad espiritual auténticamente evangélica”. Finalmente, la fidelidad y herencia se abren a “la contemplación de las maravillas obradas por el Señor en María y el esfuerzo constante para vivir una piedad mariana cada vez más auténtica y profunda” que “contribuirán a daros entusiasmo y confianza”.

La ponencia de Sabatino Majorano – uno de los pocos concedores, en profundidad, de las obras y espiritualidad de Sor Celeste, ocultas durante dos siglos y aún no publicadas en su totalidad – presenta *La experiencia trinitaria y cristocéntrica en la contemplación de M.^a Celeste Crostarrosa*. Por tratarse de la aportación de una autora escasamente conocida, prefiere el método descriptivo: dejar hablar a Madre Celeste en los aspectos clave de su itinerario espiritual; en un segundo momento, ofrece su propuesta espiritual y de oración en los *Diálogos*, la *Autobiografía*, los *Grados de oración* y otros escritos.

En el centro está, siempre, la contemplación amorosa del Salvador, don del Padre, sostenida por la profundización incesante del evangelio y orientada a la asimilación-transformación en él, obrada por el Espíritu. Los escalones son los momentos fuertes de contemplación y unión sustancial que Celeste presenta como don y fruto; son 16 peldaños de la mística escala que no deben entenderse como “rigurosa sucesión”, pero sí tienen fuerte cohesión. Para el desarrollo de los mismos, remitimos al ponente.

Concluimos con una síntesis de su aportación, consciente de los riesgos que supone, especialmente por los silencios: el centro es la *presencia* de Dios, hecha Sacramento en Cristo. Contemplar al Salvador es la *clave indispensable* para llegar a las riquezas de la Trinidad, a través de la interiorización de la Palabra, evangelio. Se produce así “un proceso gradual de asimilación y de transformación en el Salvador realizado por el Espíritu, según el designio del Padre, hasta convertirse en un *retrato vivo y animado*, caracterizado por sus mismas acciones y actitudes, que participa, misteriosa pero realmente, de su misterio de muerte y glorificación. Todo esto tiene un significado fraterno: tiende a situarnos en la historia, como viva memoria del amor misericordioso del Padre en Cristo por medio del Espíritu”. Ahí surgen “los horizontes de plenitud que la esperanza no sólo permite esperar con confianza, sino que también ayuda a construir en la vida de cada día, paso a paso, permitiéndonos unir con la cruz pascual del Salvador las dificultades que no pueden fal-

tar y los retos que podemos encontrar en nuestro camino. Y, de esa esperanza, el mundo tiene necesidad, hoy todavía más que ayer”.

Los monasterios como “centros de acogida cristiana para quienes andan buscando una vida sencilla y transparente para encontrar en Cristo el sentido de la vida” es una invitación del papa y del Sínodo de 1994. La aportación del congreso expuesta por M^a Inés García, Nieves Cogolludo, M^a Auxiliadora G. Morales y Angela Pérez, *El ideal de la contemplación en el Monasterio de Cristo Redentor para los seglares y los jóvenes de hoy*, permite acercarnos a la experiencia de oración y contemplación que a lo largo de los últimos años se ha realizado en este monasterio con seglares, jóvenes y niños. Al leer esas páginas testimoniales, se advierte que la acción del Espíritu es siempre iniciativa y comienza a actuar antes de que se recoja en los documentos oficiales.

Las cartas pontificias, y las ponencias presentadas, aluden reiteradamente a la renovación y transformación, en fidelidad creativa, para ser capaces de anunciar la Buena Nueva, ofrecer iluminación a las conciencias y vivir la contemplación “en los desafíos concretos que la humanidad afronta hoy y de los que depende su futuro”; entre esos desafíos, “la rápida evolución del mundo de la mujer”, Juan Pablo II.

Conscientemente, hemos dejado para este momento la presentación de la ponencia de Miguel Rubio; en el congreso fue la primera, con razón, y así aparece en las actas. Son 69 páginas densas, elaboradas por uno de los mejores conocedores del tema. Analiza *el momento actual del mundo y de la Iglesia*, “como aldea global”, a partir de tres macrofenómenos: la post-modernidad, la post-democracia y el post-cristianismo.

En el primero, basado en la diosa razón para poner orden en toda la existencia humana, aparecen las consecuencias del progresivo endiosamiento; una de ellas el racionalismo en su grado extremo de abuso de la razón, el holocausto; “lo normal ha sido el entusiasmo” de las posibilidades humanas al tomar en serio el uso de la razón, derivada en autonomía y mayoría de edad del hombre moderno: desarticulación de las categorías heterónomas y articulación de las autónomas; entre ellas, el *enraizamiento del destino humano en la vida y en la historia*, evitando cualquier forma de alienación escapista (hacia lo irracional y sobrenatural), *aceptación de la profanidad del hombre* y emancipación de todo tutelaje, incluido el moral, la *rehabilitación de la terrenalidad* y búsqueda del disfrute, hedonismo. La secularización del destino humano deja al hombre a la *intemperie*. Las primeras resonancias de la post-modernidad comienzan a vislumbrarse: el mundo moderno ha perdido su “encanto”, es leve y quebradizo, carece de interés, todo viene legitimado por la experiencia; la post-modernidad aparece como un fenómeno transgresivo del tiempo y cuestiona la misma modernidad, crea una ruptura y “parece desconocer la vigencia de fronteras” donde todo cabe. El estilo de vida post-moderno apunta algunas tendencias: el *individualismo* (era del vacío), el *pasotismo*, “el *pacifismo* y el *amor no reglamentado* como descalificación por

vía no revolucionaria del tinglado social edificado sobre supuestos de agresividad y violencia”, el culto a la ecología, la legitimación de la diferencia, la sobretasa de irracionalidad, el retorno “anárquico de lo sagrado, lo esotérico, lo demoníaco, lo maldito, lo subreal..., incluso lo cursi”.

La situación de frontera puede ser insospechadamente rica y fecunda, pero también peligrosa; la ruptura de fronteras, y su significado de permanencia, deja el “alma occidental a la intemperie”. “La embriaguez moderna ha abatido al hombre contemporáneo en la condición de resaca postmoderna”. La multitud de interrogantes del “macrofenómeno de la postmodernidad” aporta a la contemplación, según Miguel Rubio, “un vasto horizonte para su replanteamiento, reafirmación y revitalización”.

El macrofenómeno de la post-democracia de la *aldea global*, abre un “campo sin fronteras y, además, sembrado de trampas y de minas”. El ponente limita su exposición a presentar “algunos epifenómenos particularmente relacionados al ámbito de la pobreza”: *el desorden socioeconómico y la moral del más fuerte*, que ha llevado “al desguace de la sociedad del bienestar y a la aparición de nuevos pobres y rostros de la nueva pobreza”.

El tercer macrofenómeno, que tiene como denominador común el post-cristianismo; también es muy complejo, por eso se limita a presentar “algunas manifestaciones que, sin llegar propiamente a las raíces del problema, repercuten no obstante sobre la imagen social de las iglesias cristianas (sobre todo la católica). Su diagnóstico le lleva a presentar el progresivo “desenganche” del “universo de la religión cristiana y de su praxis moral”, que no debe traducirse como “una negación frontal de la *dimensión religiosa* en sí ni de los valores morales en cuanto tal”. Se trata, más bien, de un cuestionamiento que se traduce en “desencanto”: de-sacralización, desilusión y, paradójicamente, de “encanto” y retorno de las religiones. Surge así “la venganza de los dioses menores”; “se recorta la omnipresencia cristiana, mientras se desarrollan otras minorías potentes” fuera del ámbito cristiano: esoterismo, magia, prácticas iniciáticas... y, al mismo tiempo, afirmación de la “neo-ortodoxia” con carencia de diálogo, autoritarismo, intransigencia e involución en muchos grupos.

En este campo, el clima moral de la sociedad contemporánea “presenta síntomas preocupantes y, simultáneamente, ofrece señales de radiante *vigorsidad*. Entre los primeros, la desmoralización, el pesimismo integral, el neohedonismo, la permisividad, la insolidaridad, y el desgaste de la reserva espiritual”. Entre los segundos, la expansión de la democracia, la preocupación por la paz, la creciente conciencia ecológica, la sensibilidad y el reconocimiento cada vez más universales de los derechos humanos, el irresistible ascenso de la mujer, la aceptación del diálogo como argumento primordial de interrelación y el afianzamiento progresivo de la tolerancia. Estos contrastes admiten diversas lecturas, pero dejan abierto el interrogante de un “ethos nuevo”.

El ponente presenta, a continuación, dos realidades: la Iglesia sedentaria y la Iglesia frontera. La primera, centrada en las instituciones, la segunda en los *místicos* (frontera en profundidad, en altura, *contemplación*), en los *profetas* (frontera hacia dentro, "acción" de Dios a la Iglesia), en los *misioneros* (frontera hacia fuera, "acción" eclesial para con los hombres).

La Iglesia frontera no tiene nada que ver con la restauración, sino con la repristinación; vuelta a los orígenes, al desierto purificador que nos lleva a "ser en profundidad y de manera prospectiva los primeros *cristianos del siglo XXI*. En esa conversión prospectiva compete a la contemplación el laborioso y fecundo papel de la levadura evangélica".

Miguel Rubio da a la última parte de su intervención un título sugerente: *El regreso de Dios a la ciudad secular*. No la abandonó nunca, sin embargo "es reclamado ahora insistentemente para que retorne"; pero se hace de forma secular y fragmentaria. Dejamos varios temas de indudable interés para apuntar el silogismo correcto del creyente esencial. No es: "Te encontrarás a ti mismo buscando a Dios", sino a la inversa: "Busca primero a Dios y lo demás vendrá por añadidura". En el mensaje de Jesús ambas preguntas son inseparables, pero el planteamiento no es indiferente: en la Buena Noticia de Jesús, "la religión sólo resulta aceptable en la medida que comporta una auténtica humanización del hombre. Pero Dios no es manipulable, ni siquiera en pro de la sanación de los hombres". Dicho esto, el gran interrogante de las iglesias es saber hasta qué punto transmiten una religiosidad intraeclesial "humanizadora", hasta qué punto nuestra vivencia de la fe "traducen que la religión —la Iglesia— ha sido hecha para el hombre y no el hombre para la religión" (Mc 2, 27).

La generación occidental vive un tiempo de *Viernes santo*, de ausencia de Dios y, conscientes del peligro de generalizar, muchos lo hacen de forma impasible porque resulta innecesario. Y surgen las preguntas sobre la bondad y justicia de Dios ante los holocaustos, el odio, el hambre, las muertes inocentes. El "buen concepto de Dios" impide al hombre moderno creer en El y, por tanto, dar razón de su esperanza. Sin embargo, esta postura debe someterse a crítica. Y la crítica fundamental es que Dios es una pregunta más que una respuesta; ¿por qué pedimos cuentas a Dios de los acontecimientos de nuestro mundo si lo ha puesto en nuestras manos, está bajo nuestra responsabilidad construirlo y respeta nuestra libertad? Y también: ¿por qué nos empeñamos en hacer a Dios a medida de nuestra razón, a nuestra imagen, si El es Misterio?

Miguel Rubio finaliza su ponencia invitando a la contemplación, dado el déficit de "mirada interior", porque "la contemplación se alberga en el fondo sin fondo de la experiencia de Dios. Allí todo tiene sentido. Allí incluso el 'sin sentido' de lo humano no escapa al calor paternal de su misterio. Allí acontece Dios, como la 'soledad sonora', como 'infinita paciencia', como el Tú gratuito de toda plenitud". Porque "Dios es tan Dios que siempre desborda al

hombre”, especialmente en aquel hombre llamado Jesús (Jn 9, 11), “el rostro más humano de Dios”.

Juan Martín Velasco habló sobre *Contemplación y experiencia de Dios*. El autor ha abordado el tema en distintas obras; su palabra es, por tanto, una garantía de “saber”. Lo confirma la clarificación que hace de los diversos contenidos que encierra la *experiencia (experiencias) de Dios*; sabe quitarle el envoltorio de las falsas y pretendidas experiencias para centrarla en la opción de fe: “toda una nueva manera de ser que se sigue el hecho de aceptar a Dios como origen y centro de nuestro ser, y como origen permanente del mismo... Sólo a partir de esta opción, que supone una inversión radical en la manera de existir, de pensar, de querer, de ser, sólo a partir de esa inversión radical que origina la actitud de fe, cabe hablar, después, de *experiencia de Dios*”.

Para aproximarse a la contemplación, elige la mano de Santa Teresa y San Juan de la Cruz. En la última parte desarrolla *la contemplación en un clima de increencia y de injusticia*: ausencia de Dios y negación del otro, del prójimo, del hermano pobre. Cuestiona la actitud de lamento que llega desde ¿muchos? claustros sobre este mundo alejado de Dios. Igualmente, la actitud apologética o de cruzada frente a ese mismo mundo. Prefiere la pregunta: “¿cómo puede participar la Vida Contemplativa en una respuesta adecuada a la ausencia de Dios que padecemos?”.

En lugar de teorizar ofrece el ejemplo de Teresa de Lixieux. Ella conoció el fenómeno de la increencia e impiedad y, en un primer momento se situó frente a él de forma apologética. Era la época que vivió la fe de forma gozosa, luminosa. Luego sintió en su propia carne el misterio del alejamiento de Dios, la *noche oscura*. Ahí, precisamente ahí, descubrió que “los pecadores, los impíos, los no creyentes, son sus hermanos”; aprendió a solidarizarse con ellos, que su historia no es sólo suya, sino de la humanidad, que su noche es la noche del mundo. Invita a leer el librito de Jean-François Six, *Una luz en la noche*. Cuanto más avanzaba en la fe y se dejaba amar por el Amor, mejor comprendía su propia increencia y la del mundo, sufría “las tinieblas en las que vive el que no cree, que es amado de Dios sin saber que lo es”.

La respuesta contemplativa a la increencia no es la polémica, la reconquista ni la milagrería. Hay otro camino: “el de la profundización en la experiencia de la fe que conduce, por fuerza mayor, al descubrimiento del misterio de Dios, a la conciencia de nuestra lejanía en relación con él ..., a la comprensión de los no creyentes ..., a la conciencia de compartir con ellos el mismo destino y, desde allí, a entrar en diálogo fraterno con ellos, a vivir nuestra condición de creyentes en comunión con ellos y en beneficio suyo”.

La falta de tiempo impide al ponente exponer la situación de pobreza y las exigencias de la misma para el ejercicio de la contemplación. Sólo hace este apunte: la pobreza afecta a la situación religiosa de nuestro mundo “porque nada oculta tanto a Dios como el hecho de que exista esa pobreza inmensa”. Para Martín Velasco no cabe organizar la vida cristiana sin asumir el hecho de la pobreza y responder a él, dado que el encuentro con Cristo pasa

a través del hermano pobre. ¿Cómo hacerlo las instituciones contemplativas? Confiesa que no tiene una respuesta clara; pero sí que la pregunta y la respuesta deben hacérsela y dársela las mismas contemplativas.

La ponencia de Isabel Bolea, O. SS. R., *Contemplación y experiencia mística en las religiones no cristianas*, admite dos claves de lectura. Una, la que sugieren las ponencias anteriores en este momento de "ausencia de Dios" y de búsqueda afanosa de "experiencias de Dios". La segunda, más ajustada a los organizadores del congreso: clarificar el conocimiento de otros grupos religiosos en el noble empeño de vivir la contemplación y la experiencia que del mismo han dejado en la historia. Tema arduo, complejo, inmenso. Isabel es consciente de ello y previene al auditorio; por eso, al final, le encantaría despertar "en todos lo que yo he vivido al preparar el tema: creo que Dios se ha hecho presente de una forma nueva".

Dom Francisco R. De Pascual, O.C. S. O, disertó sobre la *Contemplación y desarrollo de la personalidad*. No quiso situarse en terrenos de escuelas psicológicas. Ve el tema desde dentro, desde la experiencia vivida y lo presenta como "una alternancia de exposición e invitación a la contemplación". Para Benito de Nursia, dice Dom Francisco, el camino que ha de recorrer la persona en su búsqueda contemplativa no es de ida, de marcha hacia algo desconocido, novedoso, aún por descubrir, sino de 'retorno' por el camino de la *promesa*, es decir, del encuentro con el don prometido, Dios mismo, plenitud de la personalidad. Porque en toda antropología cristiana, Dios está al inicio, antes que llegue el hombre. Y en toda antropología filosófica, antes que llegue la conciencia, existe un 'tú' o un 'otro', nunca solamente la naturaleza".

Fabriciano Ferrero, uno de las 'autoridades' de la historia y espiritualidad alfonsianas, sabe que a S. Alfonso se le ha llamado Doctor de la oración (Pío IX), Maestro de oración (Pablo VI). Pero su ponencia, *San Alfonso, maestro de oración en la evangelización misionera de los siglos XVIII y XIX*, no es una panegírico del santo. Como buen historiador, no lo ve aislado, sino en el contexto de la espiritualidad y de la evangelización misionera de su tiempo. Presenta las etapas que fue recorriendo hasta conseguir plasmar en la realidad y en la Congregación por él fundada, una forma propia de evangelizar, especialmente a los más pobres. Deja entrever, igualmente, el influjo que tuvo en su forma de evangelizar la opción previa a favor de esos pobres.

En la misión del grupo alfonsiano ocupa un lugar destacado la oración: a nivel personal y a nivel misionero, especialmente mediante la inserción de la vida devota y de la meditación en el existir parroquial del siglo XVIII.

El anuncio misionero alfonsiano no se limita a la misión popular, tan importante. Desde el primer momento, concibió las casas de su Congregación como centros de espiritualidad en medio de las poblaciones rurales donde las fundó. Y el anuncio misionero, impregnado siempre de espiritualidad y ora-

ción, son sus numerosas obras que han enseñado a rezar a generaciones de gente sencilla.

La ponencia de Violeta Chú, O. SS. R., *Aportación y significado espiritual, contemplativo y religioso de María Celeste Crostarrosa en la Iglesia de hoy*, tiene mucho de admiración y cariño de hija hacia su fundadora. Seguramente gustó al auditorio: a quienes conocen a sor Celeste porque les dijo lo que les encantaba oír; a quienes la desconocen, o conocían menos, porque les abrió horizontes sugerentes. Sin embargo, hay afirmaciones que consideramos escasamente sometidas al rigor metodológico. El tema era difícil porque, como decíamos al comienzo, bastantes obras de sor Celeste todavía no han sido publicadas y estudiadas en profundidad; por eso, parecen prematuras ciertas conclusiones que deben ser matizadas.

Manuel Gómez Ríos

A PROPÓSITO DE UN LIBRO

A. DE SPIRITO (a cura di), *La figura e l'opera di Alfonso de Liguori nel Sannio*, Ancora Editrice, "Studi e ricerche", Milano 1999, 310 pp., con un *Retrato de san Alfonso en el último año de su episcopado sannita* (Anónimo del s. XVIII).

La presencia de san Alfonso en el Sannio representa 13 años y 15 días (Tannoia, III 417) de los 90 años, 10 meses y 5 días que duró su vida (Tannoia, IV 200), es decir, "apenas la séptima parte de la misma" (p. 7). Es verdad que durante este tiempo, como dice el mismo Tannoia, solamente se ausentó tres veces de la diócesis, sin que todas estas ausencias juntas llegaran a sumar "los tres meses conciliares". Tuvieron lugar, en 1764, para asistir al Capítulo general de los Redentoristas en Nocera; en 1765, para reponerse, también en Nocera, de una grave enfermedad; y en 1767, para defender en Nápoles los intereses de la Congregación del Smo. Redentor (Tannoia, III 417).

En este período de su vida, por otra parte, san Alfonso vivió la experiencia de la enfermedad con toda la crudeza que suponía para los ancianos de su tiempo llamados a vivirla en las condiciones de pobreza por las que él mismo había optado, y que necesariamente se reflejaban en todas sus actividades, a pesar de la lucidez mental que reflejan las mismas fuentes biográficas. De hecho, hubo épocas en las que apenas podía leer (sin dictar) media hora seguida; también experimentó grandes dificultades para decir misa, y durante dos años no pudo celebrar, etc. "*Tale è la vita di Monsignore, in uno stato così penoso, e tale fu in tutto il tempo, che persistette Vescovo nella Diocesi*", dice Tannoia, III, cap. 44, pp. 234, refiriéndose lógicamente a períodos muy concretos de su vida (cf. además ib., pp. 228-234).

También le tocó vivir muy pronto (entre 1763 y 1764), el dolor de su pueblo: 9 meses de escasez económica, de carestía, de pobreza, de hambre, de epidemias y de muerte en la diócesis de Sant'Agata dei Goti, una de las 16