

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XVI

Fasc. 2



MAYO-AGOSTO  
1981

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

Págs.

- C. ESTÉBANEZ, *La estética de la naturaleza en Fray Luis de León.*  
III Parte. La interpretación estética, social, filosófica y religiosa de la naturaleza ..... 205
- L. RESINES, *Lectura crítica de los catecismos de Astete y Ripalda.*  
II Parte. Lectura crítica del catecismo de Ripalda ..... 241

### TEXTOS Y GLOSAS

- F. L. ZARZUELO, *Las distorsiones de la personalidad en el matrimonio* ..... 299
- J. L. CANELO, *Sobre la enseñanza de la Filosofía* ..... 325

LIBROS ..... 347

---

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XVI



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO  
1981

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

Págs.

- C. ESTÉBANEZ, *La estética de la naturaleza en Fray Luis de León.*  
III Parte. La interpretación estética, social, filosófica y religiosa de la naturaleza ..... 205
- L. RESINES, *Lectura crítica de los catecismos de Astete y Ripalda.*  
II Parte. Lectura crítica del catecismo de Ripalda ..... 241

### TEXTOS Y GLOSAS

- F. L. ZARZUELO, *Las distorsiones de la personalidad en el matrimonio* ..... 299
- J. L. CANELO, *Sobre la enseñanza de la Filosofía* ..... 325

LIBROS ..... 347

**DIRECTOR:** Zacarías Herrero Bravo  
**SUBDIRECTOR Y SECRETARIO:** Domingo Natal Álvarez  
**ADMINISTRADOR:** Constantino Mielgo Fernández

**CONSEJO DE REDACCIÓN:**

Isacio Rodríguez-Rodríguez  
Fernando Campo del Pozo  
Lope Cilleruelo  
Teófilo Aparicio López

**REDACCIÓN-ADMINISTRACIÓN**

Estudio Teológico Agustiniano  
Paseo de Filipinos, 7  
Teléfonos 22 76 78 y 22 76 79  
VALLADOLID (España)

**SUSCRIPCIÓN:**

España: 900 ptas.

Extranjero: 11 dólares USA

Números sueltos: 300 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA. 423 - 1966

ISSN 0425 - 340 X

Imprime: Ediciones Montecasino - Ctra. Fuentesauco, km. 2 - Zamora

# **La estética de la naturaleza en Fray Luis de León**

## **LA INTERPRETACIÓN ESTÉTICA, SOCIAL, FILOSÓFICA Y RELIGIOSA DE LA NATURALEZA**

### **I. LA VUELTA A LA NATURALEZA Y SUS IMPLICACIONES ESTÉTICAS Y SOCIALES**

El tema de la naturaleza en Fray Luis de León comprende múltiples perspectivas. El análisis incluye no sólo la investigación de lo que significa la naturaleza en sí misma, sino también las variaciones que se producen en las actitudes vitales y estéticas del hombre al contacto con su significación más profunda. Recuérdese la teoría de Ortega, que ya hemos apuntado, de que el retorno al campo y al mundo exterior es una característica de las épocas en crisis. Nosotros queremos significar que la vuelta a la naturaleza trae también la vuelta a nuevas formas de pensar y de vivir que pueden abarcar los más diversos quehaceres del acontecer humano. Como la naturaleza se carga de densidad ideológica, veremos que hay una vuelta a todo aquello que se asemeja a ella desde el fondo intelectual común. Así encontramos que hay una vuelta típicamente renacentista a lo primitivo de las cosas, a todo aquello que supone una limpieza radical y algo no contaminado. La razón es que la naturaleza persiste en su estado primitivo y original, tal como salió de las manos de Dios. El contraste entre ese estado de amanecer permanente y el del hombre, viejo y destructor, se resuelve a favor del primero. El hombre es un ser contaminado y contaminador. La naturaleza es la huella y el espejo de Dios porque refleja el primer momento de gloria en que fue creada. Así se comprende el encanto que despiertan en Fray Luis las gracias de los niños, o la sabiduría popular, o la importancia del aseo. El poeta fustigará duramente el uso femenino de los cosméticos, no tanto por motivos de púlpito, cuanto por razones de principios filosóficos: la doncella o la dama que usan y abusan de los cosméticos, encubren la obra de Dios, que es la más auténtica y la más bella. Todo atentado contra lo natural es un atentado contra la verdad y la inocencia primera de las cosas.

Junto a esta actitud estética impuesta por la significación filosófica, y aun religiosa, de la naturaleza, encontramos otra social y política. Si lo natural de nuestro contorno es lo auténtico, la comunidad humana y el hombre mismo serán tanto más perfectos cuanto más se acerquen a la naturaleza y a sus peculiares formas de vida. Aquí radica la significación de la exaltación de lo pastoril y la alabanza de lo rústico y de la vida del campo. Durante siglos el hombre había impuesto sus esquemas al mundo exterior. En el Renacimiento cambiaría totalmente el signo de esta influencia que se acentuará en el Romanticismo. La naturaleza le brinda a Fray Luis la forma de llenar esa apetencia de más ser que encierran las cosas. Es el amor más cabal, el del estilo pastoril, lo que ata con ligadura de oro todo lo existente. El hombre, si quiere serlo de verdad, ha de imitar a la naturaleza. Es más: ha de observarla constantemente, porque en ella está marcado el paso de Dios.

La intelectualización que hace Fray Luis de lo exterior justifica un estudio que integre las implicaciones sociales, políticas y estéticas, que entraña la vuelta al entorno natural del hombre. Esta actitud es, en gran parte, patrimonio del Renacimiento, pero en la obra de Fray Luis toma unas formas singularizadoras que es preciso destacar.

### 1. *Lo pastoril*

Como indica Margot Arce de Vázquez en su libro sobre Garcilaso, lo pastoril procede de una divinización previa de la naturaleza. La literatura de pastores supone una actitud que enraiza, en el fondo con la fascinación del descubrimiento del universo sobre la base de una de las dos vertientes del pensamiento platónico: la de la perfección de las cosas como reflejo y grado último de la divinidad.

La literatura pastoril, que comienza con una inspiración virgiliana, se va cargando de densidad y filosofía a medida que avanza el Siglo de Oro. Media un abismo entre la pastoral de Garcilaso o del Encina y el tercer diálogo satírico de Antonio de Torquemada. La naturaleza es el soporte de este tipo de literatura y el hontanar secreto por el que fluye una corriente secreta de ideas, del objetivismo de Santillana y el juego de los nobles a hacer de pastores en el siglo XV llegamos a una intensa interiorización del tema pastoril que se hace fundamento para la expresión de las más íntimas apetencias del hombre. La creación literaria se convierte así en la manera sutil que utiliza el artista para decir todo aquello que desea, pero que resultaría peligroso enunciar claramente. Fray Luis tenía que entusiasmarse con este género literario que le ofrecía la oportunidad de plasmar ideas comprometidas y que llenaba, al mismo tiempo, la urgente codicia de sosiego que sentía. Veremos que hay un sistema de convicciones fundamentales en esta vuelta a la naturaleza.

A diferencia de la pastoral italiana, la española se carga de existencialidad. Lo pastoril se convierte en una forma de ser. Lo que menos importa es

que se trate de unos pastores idealizados e inexistentes. Efectivamente, los personajes son creación exclusiva del artista. Pero esto importa poco. Si comparamos los personajes de la pastoral con los de la realidad fáctica, encontraremos que no se alejan de ella más que los personajes desrealizados de muchas novelas actuales. Se explica que Fray Luis atacara los libros de caballería, pero se sintiera atraído por los de tema pastoril. El género literario le brindaba el medio para la comunicación de un mensaje y para el alivio emocional del corazón. Lo mismo que a Don Quijote, por loco, al personaje pastoril, por idealizarlo, no se le tiene en cuenta, aunque diga las verdades más palmarias. Es más: los personajes de la pastoral no expresan ideas directamente, sino que las ponen en acción. Con ello la peligrosidad de los conceptos se diluye más y aumenta la posibilidad de expresar las más graves ideas. Lo pastoril deviene así a un sistema comunicativo minoritario. Pero es eficaz. Veremos que, en muchas ocasiones, Fray Luis contrapone la vida natural de los pastores a la urbana desde la perspectiva de un filósofo moral; mas estas mismas ideas se proponen activamente en el comentario al *Cantar de los Cantares* que nuestro escritor toma como una égloga amorosa entre Salomón y la hija del faraón de Egipto. Si atendemos a la significación ideológica de lo pastoril en la obra de Fray Luis, comprenderemos mejor cómo los inquisidores debían de intuir en el comentario del *Cantar* algo más que el incumplimiento de la prohibición de traducir las Escrituras Sagradas a la lengua romance. Mirando bajo el haz de las cosas, el *Cantar de los Cantares* y su comentario significan la expresión velada de ideas y actitudes que contradecían a las que oficialmente y socialmente se imponían en la España del siglo XVI. A las formulaciones directas, de enseñanza moral, se une la corriente vaga e imprecisa de la significación del conjunto de la obra. Sin saber concretamente por qué, tenía que ser grande el desasosiego de un vigilante del Santo Oficio al leer el comentario de Fray Luis. Intentaremos aclarar las causas. Y que en la obra del poeta de Salamanca hay muchas actitudes conflictivas bajo la forma literaria y la llamada a la naturaleza lo muestra el hecho de que en 1609, muerto ya el escritor, se le acusa de ir contra los estatutos de pureza de sangre en unos párrafos «Rey de Dios». La alusión nos parece clara ahora, pero el tiempo que tardó en descubrirse el agudo ojo inquisitorial, manifiesta hasta qué punto el género literario podía ocultar las ideas más explosivas.

#### A. *El vivir en sí mismo y la libertad*

La vuelta a la naturaleza desde la perspectiva del género pastoril tiene un trasfondo mucho más complejo que desde la perspectiva ética que opone los valores del campo a los de la ciudad. Si consideramos el *Cantar de los Cantares*, veremos que supone un énfasis sobre el amor y la inspiración primera de nuestro poeta, la Biblia. El interés constante de Antonio de Torquemada que

ya los personajes de la Biblia vivieron al estilo pastoril, lo encontramos también en la obra de Fray Luis de León <sup>1</sup>.

El Comentario al Cantar de los Cantares, que entendimos en un principio como un desafío a la capacidad intelectual del poeta, se ve enriquecido al tomarlo como una necesidad de desahogo de su propia personalidad. Si en el orden filosófico lo pastoril procede de una divinización del contorno exterior, en el orden vital procede de una necesidad imperativa de sosiego. Américo Castro interpreta esta actitud, a la luz de la existencia de los hebreos, como una vuelta a la naturaleza para vivir consigo mismo. En la interpretación del tema del retiro en la poesía luisiana ya indicamos cómo nos parecía que ello significaba algo sumamente positivo, una necesidad urgente de conocimiento propio y de ser en sí mismo frente a la dispersión del ser en otro, tal como acontecía en la vida urbana. Esta es también la primera idea de Fray Luis frente a lo pastoril: sus personajes hacen la vida de sosiego que él desea para sí mismo. Es la secreta y sutil envidia que muchas veces siente el intelectual por aquellos que han podido evadirse de los negocios ciudadanos. Este mismo fenómeno de cansancio y apetencia de sosiego y naturaleza se produce hoy entre las gentes de nuestra sociedad. Y algunos intentan realizar el sueño.

Este sosiego que la vida pastoril significa para Fray Luis no es la pasividad perezosa de los señores y los nobles, que él tanto fustiga, como veremos, sino la actitud esencial de quien necesita vivir en sí mismo. Frente al vivir desviviéndose del hombre en la ciudad tenemos el vivir viviéndose de lo pastoril. No se identifica con la inactividad de los señores ni con la vida real de las gentes del campo. Habrá que tener muy en cuenta la angustia permanente que encuentra Américo Castro en los hebreos del siglo XVI español. Fray Luis es completamente consciente de la triste situación de éstos, y rompe veladas lanzas a su favor. Como sugiere M. Bataillon, puede que la melancolía que respiramos en muchos escritores del Siglo de Oro se deba tanto a una base renacentista como judía. El hecho es que nuestro escritor encuentra en la vuelta a la naturaleza de lo pastoril la realización del deseo de sosiego que él tanto apetecía. Si en la vida ciudadana percibimos el cambio de las cosas exteriores, que nos enriquece por fuera y nos empobrece por dentro, en la vida pastoril encontramos la serenidad necesaria para vivir plenamente. El campo semántico del sosiego es el más fecundo en los comentarios luisianos sobre la vida pastoril. La angustia que supone la sociedad urbana, donde el poeta se siente desgarrado entre su ser profundo de cristiano y hebreo y la existencia difícil en lo

1. «Mas, porque, Marcelo, decís de lo que es ser pastor y del caso que de los pastores la poesía hace, mucho es de maravillarse con qué juicio los poetas, siempre que quisieron decir algunos accidentados de amor, los pusieron en los pastores, y usaron más que de otros de sus personas para representar esta pasión en ellas; que así lo hizo Teócrito y Virgilio. Y ¿quién no lo hizo pues el mismo Espíritu Santo, en el libro de los Cantares tomó dos personas de pastores para por sus figuras de ellos y por su boca hacer representación del increíble amor que nos tiene?» (*Op. cit.* 445). *Pastor..*

exterior que le impide la realización de sus valencias personales, es superada por una vuelta a lo primitivo de la naturaleza, tal como se da en el vivir pastoril. En él no existen ni las clases sociales ni la honra ni las diferencias de religión. Allí el amor, como señor supremo del universo, lo armoniza todo, y el hombre no es lo que heredó de sus padres, sino lo que de él han hecho sus propias obras.

El sentido naturalista del amor pastoril en que el amante pierde el alma en el amado viene a concretar las condiciones fundamentales de la estética luisiana: por un lado, la circunstancia conflictiva del vivir desviviéndose y, por otro, la tendencia a la unidad de las cosas. Al vivir desviviéndose del amante corresponde un mayor ser en el amado que capta otra alma por medio del amor. La Biblia avala la interpretación unitaria y angustiante de Fray Luis.

El tema de la libertad que estudiamos en el motivo del retiro, aparece aquí también. La idea de libertad es fundamental para la de sosiego, y subyace a toda estética de vuelta a la naturaleza. A ellas va unida la paz. Libertad, sosiego y paz fundamentan ideológicamente la actitud naturalista de Fray Luis de León <sup>2</sup>. Es la misma idea que expresa la pastora Marcela, del Quijote: «Yo nací libre, y para vivir libre escogí la soledad de los campos». Como comenta Américo Castro sobre estas palabras, «ni más ni menos que Don Quijote, que huye de los campos como una peste» <sup>3</sup>.

Es interesante hacer notar todas estas condiciones que el poeta encuentra en la naturaleza. Todas de carácter positivo. Esto le servirá después para contraponer esta vida y estas actitudes a las de las gentes de la ciudad, pero no a todas, sino a aquellas que las gobiernan, como veremos más adelante.

### B. *El ser y el hacer. La proyección biográfica*

En la pastoral el hombre aparece básicamente bueno. Ocurre lo contrario en el comentario que Fray Luis hizo al Libro de Job. La idea de la bondad y perfección primeras del mundo está presente en la obra luisiana. Por eso Cristo vive en los campos. El poeta encuentra en la ficción pastoril al hombre que está buscando. La creación literaria, repetimos, viene a concretar la figura optimista que el escritor tiene en su mente. La bondad primera de la naturaleza, que lo es porque así salió de las manos de Dios, es comunicada, por gracia y virtud de la creación artística, al hombre, que es el único ser que rompe la armonía del universo y se aparta del fin para el que fue destinado. En toda la

---

2. «... y de toda esa paz nace al andar el hombre libre y bien animado y seguro; así de todo aqueste amontonamiento de bien, que es gozar el hombre de sí y poder vivir consigo mismo, y en no tener miedo a entrar en su casa». (*Op. cit.* 606). *Príncipe de la paz*.

3. A. CASTRO, «*Hacia Cervantes*», Madrid 1960, pág. 249.

pastoral subyace una estética de la armonía. Todo está bien hecho. Las cosas han de «consonar» entre sí. Nunca se encuentra el hombre más cerca que en la creación pastoril. Se produce una simbiosis entre la bondad de la naturaleza y el hombre. A la idea platónica de las cosas como reflejo de la divinidad se une la experiencia bíblica de unas gentes que eran pastores o labradores, y que dejaban el gobierno para regresar a la tierra de donde salieron.

La idealización de lo pastoril, al suprimir el paisaje concreto, lo que hace es difuminar las fronteras entre la naturaleza y el hombre y su vida. Ésta se siente como una prolongación de aquélla. Hay en ello la secreta convicción, que llegaría al Romanticismo, de que el hombre es básicamente bueno y que sólo la sociedad en que vive le hace perverso. Si la pastoral española supera en densidad de pensamiento y significación a la italiana o a la francesa es porque se siente más profundamente la escisión y la lucha entre el hombre y la sociedad que le rodea. La sociedad florentina había hecho del platonismo un sistema de vida; la española del siglo XVI no tiene un auténtico estilo de acción, aparte el religioso y aventurero, puesto que las gentes de más valía se escinden entre el ser y el hacer. El descendiente de conversos, por muy cristiano que sea, ha de ocultar su más hondo ser y alejarse en el hacer de todo aquello que recuerde su antiguo linaje. Se comprende la escisión del intelectual en unos momentos en que la agudeza de ingenio era conocida como cosa de hebreos. Y ello hasta tal punto que, en algunas ocasiones, se acusaba de judaísmo a determinadas personas por el sólo hecho de ser inteligentes o de haberlo sido alguno de sus antepasados. La pastoral era un estilo de vida que armonizaba el ser y el hacer y donde el amor, símbolo de la unidad de los seres, lo regía todo, como en los últimos versos de la «Divina Comedia».

En el género pastoril es necesario tener en cuenta la biografía del escritor, precisamente porque significa la superación del yo angustiado por la creación literaria, actitud que ya estudiamos en la oda a Juan de Grial desde un punto de vista más humanístico, menos agitado.

En el nombre de «Pastor» Fray Luis exalta el estilo pastoril. Cada palabra tiene un mundo de resonancias detrás de ella. Toda una filosofía y una concepción de la vida se asoman a estos párrafos. Lo que se predica es el deseo de naturaleza como el deseo de algo primigenio y noble, donde sólo anida la verdad de lo auténtico.

«Porque lo primero, la vida pastoril es vida sosegada y apartada de los ruidos de las ciudades, y de los vicios y deleites de ellas. Es inocente, así por esto como por parte del trato y granjería en que se emplea. Tiene sus deleites, y tanto mayores cuanto nacen de cosas más sencillas y más puras y más naturales: de la vista del cielo libre, de la pureza del aire, de la figura del campo, del verdor de las yerbas y de la belleza de las rosas y de las flores. Las aves con su canto y las aguas con su frescura le deleitan y sirven. Y así por esta razón, es vivienda muy natural y muy antigua entre los hombres, que luego en los primeros de ellos hubo pastores; y es muy usada por los mejores hombres que ha

habido, que Jacob y los primeros patriarcas la siguieron, y David fue pastor, y es muy alabada de todos, que, como sabéis, no hay poeta, Sabino, que no la cante y alabe»<sup>4</sup>.

Los adjetivos nos dan la clave de la densidad ideológica de lo que significa lo pastoril para Fray Luis: vida sosegada, inocente; cosas sencillas, puras y naturales, cielo libre, hombres mejores. Las últimas frases nos dan el sentido vital y existencial del pensamiento luisiano sobre la vuelta a la naturaleza de lo pastoril: los hombres mejores que han existido han llevado este género de vida sosegada y natural, por tanto, la perfección del hombre será tanto mayor cuanto más se acerque a este género de vida. Es permanente en la obra luisiana la idea de la comunicación entre todo lo existente. Y como el poeta persigue siempre el hacer un hombre mejor, al vincular la vida de la naturaleza a los hombres mejores la convierte en un paradigma al que contraponen la vida de los hombres que no llegan a ser ni buenos siquiera. Entra dentro de la estética de Fray Luis, sobre todo en *Los Nombres de Cristo*, el proponer primero la descripción de un hecho, una actitud o una idea con la que contrasta otro muy diferente. El poeta es consciente de este uso que hace del contraste para que las ideas aparezcan más claras. Al indicar que «no hay poeta que no cante esta vida» adivinamos también el nudo secreto que hay entre la naturaleza y la poesía, tal como lo estudiamos en *Los Nombres de Cristo*. El poeta, que es un profeta, ha de cantar la naturaleza y los valores básicos que se vinculan a ella. Fray Luis localiza en el campo todos aquellos valores por los que ha luchado, y que le faltan en la ciudad. La cárcel y dos procesos inquisitoriales, la envidia y la mentira están detrás del párrafo citado. El *Cantar de los Cantares* santificaba este género de vida.

### C. *La apetencia de más ser y la unidad por el amor*

La apetencia de más ser en que el poeta ve envuelto el cosmos, se desarrolla en el hombre de dos maneras fundamentales: una que atañe a la captura intelectual de las cosas, como veremos más adelante, y otra que atañe a la parte emocional, y que tiene su expresión más intensa en la unión continua —anihilante y enriquecedora al mismo tiempo— que busca el amor. Fray Luis encuentra en el estilo pastoril la más exacta expresión de este deseo de ser más que conmueve las raíces de lo existente. El erotismo del *Cantar de los Cantares* aflora sobre una bellísima concepción de la unidad que el poeta expresa repetidas veces. Sobre la base filosófica de la armonía y de la unión del cosmos y el aval religioso Fray Luis desarrolla la captura de otro ser por el amor de acuerdo con las tensiones unitarias que se dan en el estilo pastoril y en la vida del campo. Así, todo amor que pretende ser auténtico en la compleja gama de posibilidades que encierra, ha de asemejarse al que se da en la naturaleza. De ahí

4. *Op. cit.* 444-445. *Pastor*.

que en estas relaciones respiremos un velado panteísmo, una oculta identificación del hombre con el universo. La naturaleza no es sólo el marco que establece la captura de lo otro, sino que es parte integrante del sentimiento de unidad, porque únicamente en ella puede realizarse cabalmente. O lo que es lo mismo: sólo en una vida de sosiego, libertad y sinceridad se da la auténtica comunicación de los seres. Esto es lo que se quiere decir. Y es tan verdadero hoy como entonces. El ropaje literario cubre estas ideas que dan trascendencia y profundidad al tema. Los genios obran siempre para la eternidad.

En este afán por acercar unas cosas a otras es básico el principio que para poder decir con verdad que dos cosas son una, basta que sean muy semejantes. Fray Luis sigue en ello la forma común de hablar de las gentes. Lo que interesa es hallar los puntos clave de esa semejanza de las cosas para hacer posible la unión. Los puentes que tiende el amor, cuando es real y sincero como el de la pastoral, unen unas orillas a otras porque «quien se inclina mucho a una cosa, quien piensa en ella de continuo, quien conversa siempre con ella, quien remeda, fácilmente queda hecho ella misma»<sup>5</sup>. El amor procede de un deseo de hermosura, conforme a la teoría platónica<sup>6</sup>, y tiende a la unidad<sup>7</sup>. El amor es darse todo y recibirlo todo<sup>8</sup>. Es una de las dos alas que tiene el hombre para poder volar a la captura de más ser. La otra es el entendimiento. Esta unión sólo se realiza perfectamente en la vida de la naturaleza. Así, las expresiones de amor de la Esposa al Esposo las significa Fray Luis en un comentario que nos recuerda el tono de divinización y estremecido naturalismo panteístico de la Celestina. Dice la Esposa-pastora:

«Si yo soy hermosa, como tú dices, amor mío y si tal parezco, tú no me pareces a mí menos bien; y hermoso eres con la misma hermosura, y gracioso y salado más que la gracia; y no sólo tú eres sal, mas también todas tus cosas por ser tuyas, por el semejante, son hermosas y lindas; la cama cubierta de flores, y la casa, rica y hermosamente edificada; al fin, todo es lindo, y tú más que todo ello»<sup>9</sup>.

Todo este párrafo está transido de una concepción platónica del amor y la belleza. El amado es superado hasta ser igual que la hermosura misma. Y no sólo lo exterior, sino lo interior es superado también la gracia, en lo que consiste la hermosura auténtica. Todo lo funde el amor en una perfecta unidad. Es una suerte de divinización de las cosas. El amor borra las fronteras entre el yo, el tú y lo exterior. Todo se siente como la prolongación de un úni-

5. *Op. cit.* 684. *Hijo de Dios*.

6. *Op. cit.* 87. *Cantar* 1,15.

7. «Porque el amor, como platicábades ahora, Juliano, y Sabino, es unidad; y cuanto es mejor y mayor la unidad, tanto es mayor y más excelente el amor. Por donde, cuanto por más particulares maneras fueren uno mismo entre dos entre sí, tanto sin duda ninguna se tendrá más amor» *Op. cit.* 629. *Esposo*.

8. *Op. cit.* 178. *Cantar* 7,10.

9. *Op. cit.* 86. *Cantar* 1,15.

co ser universal. Se difuminan los límites entre lo objetivo y lo subjetivo. El amante se pierde en el amado con todas las cosas que le rodean. Esta prolongación se percibía en la naturaleza mejor que en ningún otro sitio. El sentimiento de fascinación ante la naturaleza halla su realización en la aprehensión de lo otro, tal como ocurre en el amor pastoril. Lo que nos interesa destacar es que esta posibilidad de ser más por medio de la función unitiva del amor se da exclusivamente en la vida del campo. El contacto con el entorno natural devuelve al hombre a un estado primitivo de infancia donde se dan la mano la pluralidad de las cosas, y donde se siente la atracción que produce la unidad del todo. Aquí está una de las bases conceptuales de la exaltación que Fray Luis hace de lo pastoril. La armonía del cosmos, que en el campo se siente más cercana comunica al hombre su apetencia de unidad. La verdadera unión sólo puede hallarse en la soledad de los campos. La unidad sigue al sosiego y al vivir en sí mismo. En la ciudad el hombre se encuentra alienado. En la vida del campo hay un proceso de interiorización que lleva al hombre al ser primero de las cosas, al lugar en que ellas son lo que son, es decir, armonía y amor. Es el hombre quien, por el pecado, produjo la desarmonía en el mundo. Volver a la naturaleza es volver a la inocencia primera. Esta inocencia permite al hombre abrirse a las verdaderas realidades. Por contraste, no existe en la ciudad ese amor auténtico y, por tanto, el hombre no cumple en ella su condición de microcosmos, de mundo pequeño y ordenado, según la propia acepción luisiana. La ciudad y el campo se diferencian aquí radicalmente. No es de extrañar la permanente alabanza del campo que hace nuestro autor. Hay en ella demasiado trasfondo filosófico. Fray Luis, que tradujo la elegía III del libro II de Tibulo «Rura tenent» con un primer verso único, sin par:

«Al campo va mi amor, y va a la aldea;  
el hombre que morada un punto solo  
hiciese en la ciudad, maldito sea».

nos dice ahora la causa de sus preferencias por el amor al estilo pastoril. Porque el amor de la ciudad «tiene poco de verdad y mucho de arte y torpeza» y continúa:

«mas el pastoril, como tienen los pastores los ánimos sencillos y no contaminados con vicios, es puro y ordenado a buen fin; y como gozan del sosiego y libertad de negocios que les ofrece la vida sola del campo, no habiendo en él cosa que les divierta, es muy vivo y agudo. Y ayúdanle a ello también la vista desembarazada, que de continuo gozan, del cielo y de la tierra y de los demás elementos, que es ella en sí una imagen clara, o por mejor decir, una como escuela de amor puro y verdadero. Porque los demuestra a todos amistados entre sí y puestos en orden, y abrazados, como si dijésemos, unos con otros, y concertados con armonía grandísima, y respondiéndose a veces y comunicándose sus virtudes y pasándose unos en otros y ayuntándose y mezclándose todos, y con su mezcla y ayuntamiento sacando de continuo a luz, y produ-

ciendo los frutos que hermosean el aire y la tierra. Así que los pastores son en esto aventajados a los otros hombres»<sup>10</sup>.

Si antes no había dicho que la vista del cielo libre y del aire, y la belleza de las rosas y el canto de las aves era deleite para quienes viven al estilo pastoril, ahora nos indica cómo esos elementos colaboran a la perfección del hombre. Es algo definitivo, el campo es una escuela de amor puro y verdadero. Allí hemos de acudir para aprender. Recordemos, de paso, la revolución copernicana que se había operado en la forma de mirar la naturaleza. La Edad Media la había aprisionado en símbolos. La nueva forma proviene del Humanismo renacentista. Como Leonardo de Vinci observaba extasiado el vuelo de los pájaros y estudiaba su máquina voladora conforme a lo visto en una naturaleza divinizada, Fray Luis de León acude al campo para aprender y reflejar en el orden ético y existencial lo que ve en el mundo natural. Él ha observado cómo los frutos que hermosean el aire y la tierra son producidos por el esfuerzo amoroso y unido de todos los elementos que organizan el cosmos. De ahí proviene la belleza de las flores y de las rosas. Por estar la naturaleza en la pastoral tal como salió de las manos de Dios, puede ser una escuela de amor y verdad. El hombre encuentra en ella lo más original de la creación. Fray Luis dejó escrita la superioridad del estilo de vida del campo sobre el de la ciudad en unas páginas lapidarias, definitivas:

«Porque puede ser que en las ciudades se sepa mejor hablar; pero la fineza del sentir es del campo y la soledad»<sup>11</sup>.

Pero es que, además, el amor es lo más cercano a la vida del cielo. Parte Fray Luis de una idea bellísima, y es que la relación de dos enamorados es lo más semejante a Dios, que es deseo de las cosas y amor, según el Evangelio:

«... porque, cierto es la más feliz vida que acá se vive, la de dos enamorados, y es muy semejante y muy cercano retrato de la del cielo...»<sup>12</sup>.

Sólo la sublimación del amor en lo religioso, en Dios, podía superar este maravilloso sentido del amor. Y todo este sentido unitario y total del sentimiento amoroso se da, de una forma perfecta, en la vida del campo y de los pastores. Nada hay en el mundo que refleje mejor que la naturaleza la vida religiosa. Ella se convierte en colaboradora de Dios en la vuelta del hombre a lo divino. Todo está empapado de religiosidad en nuestro poeta. La vida y el amor en la naturaleza son la vida y el amor en Dios. La carga intelectual que pone Fray Luis en ello es muy grande. Además de la veracidad y la bondad destaca el sentido unitario, capturador de más ser del amor. Si la perfección de las cosas consiste en imitar a Dios que lo contiene todo en sí, tenemos que «el que ama y es amado, ni desea más de lo que ama, ni le falta nada de lo que

10. *Op. cit.* 446. *Pastor*.

11. *Op. cit.* 445. *Pastor*.

12. *Op. cit.* 179. *Cantar* 7,10.

desea»<sup>13</sup>. Comprendemos ahora que el deseo de retiro y soledad del campo, que veíamos al tratar de las poesías, es algo totalmente alejado del sentimiento horaciano. Una serenidad a rebosar de riqueza era lo que cautivaba a Fray Luis en su pensamiento sobre la naturaleza: la angustia, el desasosiego y la escisión interior superados por la comunicación totalizadora que se da en el sentimiento amoroso de la pastoral. El poeta es consciente de los principios filosóficos en que se basan sus ideas. Hay un párrafo que nos lo demuestra. De los dos oficios del alma que, según la tradición platónica, son el de sustentar al cuerpo y el de contemplar las cosas, el enamorado sólo ejercita la segunda función, contemplando siempre a la amada, y olvidándose del cuerpo, y añade nuestro escritor: «esto así presupuesto simplemente y sin filosofar en ello más nos declara la grandeza del amor...»<sup>14</sup>.

Para comprender la significación que tiene el situar el amor auténtico en la convivencia con la naturaleza, tenemos que pensar en toda esta complejidad de pensamiento platónico que tiene como base. Si el deseo de soledad en el campo significa, por un lado, una realización propia lejos del desvivirse de las ciudades y el elemento cambiante de las cosas, por otro significa la realización de un deseo de ser más y de «consonar» con la armonía del universo por medio de la función unitaria del amor. Todo ello sobre la base de que la naturaleza refleja a Dios más que el hombre por hallarse en el estado primitivo en que salió de sus manos.

#### D. *La interpretación política*

La creación literaria al estilo pastoril cumple una función muy sutil que ya hemos apuntado: el escritor vierte a través de ella ideas sobre el gobierno, las clases sociales y la organización de la sociedad en que vive. El recurso vedado de la forma literaria ha sido utilizado con frecuencia para decir todo aquello que resulta comprometido decir abiertamente. Como indica Américo Castro, la alabanza de la vida de aldea había servido antes para expresar la enemistad de los humildes contra los poderosos. En el caso de Fray Luis hay que atender a su ascendiente hebreo. Se expresan aquí los temas más importantes que planteaba la situación conflictiva del descendiente de conversos. Téngase en cuenta que Fray Luis fue acusado oficialmente, varias veces, de la tendencia judaizante de sus escritos y opiniones por ser descendiente de conversos. Es decir, que el hecho de su origen hebreo estaba bien presente en su vida, puesto que sus enemigos —y tenía muchos— procuraban recordárselo continuamente. Ya en 1567, al formarse la comisión que había de entender en la Biblia de Vatablo, que iba a publicar el editor salmantino Portonariis, y de la que formaba parte Fray Luis, se le acusó de judaizante. Basta releer los do-

13. *Op. cit.* 179-180. *Cantar* 7,10.

14. *Op. cit.* 136-137. *Cantar* 5,3.

cumentos de su proceso inquisitorial para darnos cuenta de que su ascendiente hebreo está presente en muchas páginas.

Fray Luis de León era profundamente cristiano, pero no toleraba la injusticia. Explicó unas magníficas lecciones sobre leyes en la cátedra de Durando de 1570 a 1571 <sup>15</sup> que se encuadran dentro de la gran tradición jurista de nuestro Siglo de Oro. Pero en las páginas castellanas en prosa hay mucho más. En ellas, más que al catedrático vemos al hombre que siente la desigualdad y las leyes absurdas de los príncipes. Es decir, que mientras en el Tratado De legibus sus explicaciones, aunque atrevidas, caen dentro de aquella eclisión del Derecho en el Siglo de Oro, en las obras castellanas y especialmente bajo el ropaje de lo pastoril y lo rústico, vemos muchas opiniones y actitudes que, sin duda, hubieran sido materia fácil para la Inquisición. Hay en estas ideas dolor y amargura. El poeta expresa algo que él ha sentido o siente. De ahí el tono existencial que observamos en ellas.

En general, el sentimiento de una vuelta a la naturaleza matiza todas estas opiniones dentro de un mismo contexto: el hombre vale por lo que él es y por lo que de él han hecho sus obras. De aquí el afán continuo por volver a la naturaleza, a lo primitivo de las cosas. Los años y las leyes escritas habían convertido en un deshonor el hecho de ser hebreo. Hasta los Reyes Católicos no se toma en serio la Inquisición. Por obra y gracia de las leyes escritas de los príncipes, los que antes eran honrados se convierten en vergüenza y desdoro de la sociedad. Es necesario volver al amor sin fronteras de razas o religiones del Cantar de los Cantares, o del estilo pastoril; es necesario volver a lo auténtico, a la sencillez de la naturaleza. Ella es una escuela de verdad y de amor. Sobre esta base Fray Luis ataca, por contraste, todas aquellas leyes, opiniones e instituciones que no se acercan al modelo de estilo pastoril.

Ya en el siglo XV los nobles se sienten atraídos hacia lo rústico por el desencanto de las cosas humanas. Se había operado una crisis del papel de la Providencia en el mundo, tal como había sido entendida en la Edad Media. Anuncia ya el Humanismo y las ideas renacentistas. Frente al desencanto de las grandezas humanas adquiere papel preponderante la fortuna y el tema de «ubi sunt». Es entonces cuando los nobles comienzan a jugar a pastores y pastoras. Aquí encontramos a Santillana y Juan de Mena. Encina compara ya el gobierno con el oficio de pastor y la ejemplaridad de Cristo. M. Bataillon nos indica cómo Cipriano de la Huerca, maestro de Fray Luis de Alcalá, en un discurso compara a Carlos V con el Divino Pastor <sup>16</sup>. En la misma línea, está el soneto de Hernando de Acuña. Lo que hace Fray Luis es proponer el gobierno del estilo pastoril como ejemplo para los reyes. Parte de la idea de que el gobierno de Dios es apacentar y llevar a los fieles como lo hace el pastor con

15. V.: FRAY LUIS DE LEÓN, «*De legibus*», Madrid 1963. Edición de Luciano Pereña.

16. V.: M. BATAILLON, «*Varia. Lección de Clásicos españoles*», Madrid 1964.

sus ovejas<sup>17</sup>. Partiendo de esta imagen, que ya fue usada por los clásicos, y que está avalada por las palabras de Cristo en el Evangelio, Fray Luis expondrá sus ideas más sentidas sobre el gobierno y la sociedad en que vive. Así, el estilo pastoril, que comenzó siendo un refugio de la dispersión ciudadana para encontrarse uno mismo en el sosiego del espíritu y poder después salir a la búsqueda de más ser por medio de la condición unitaria del amor, se enriquece ahora con una base ideológica de amplia proyección social. Viene a confirmar, una vez más, la complejidad, amplitud y variedad de perspectivas que encontramos en el tema de la naturaleza en la obra luisiana.

Una de las características del estilo pastoril es igualar las clases sociales de tal forma que el noble parece un pastor y el pastor un noble. En el *Cantar de los Cantares* Fray Luis ahonda mucho más y va más lejos. Las condiciones peculiares de los personajes de esta égloga se prestaban a un ataque al determinismo de sangre y a un énfasis en la igualdad fundamental de todos los hombres. Porque el pastor-esposo de esta obra es Salomón, rey del pueblo escogido, y la pastora-esposa era la hija del Faraón, es decir, hija de la gentilidad. Y sin embargo, cuando la esposa está en Jerusalén, la ciudad escogida, es ya una vecina más de ella porque el amor ha borrado todas las fronteras, incluso la religión. La interpretación que hace Fray Luis del versillo «*media charitate constravit propter filias Hierusalem*», es «y en medio de él se asentó el amor de las hijas de Jerusalén». Salomón ha hecho un bello trono para sí «en medio del cual él se entró y está allí encendido de amor por una de las hijas de Jerusalén, que era su esposa, la cual, aunque fuese extranjera de nación, estaba ya avecindada y hecha ciudadana de Jerusalén por haberse casado con el rey de ella»<sup>18</sup>. Ciertamente, parece que la explicación de Fray Luis dista mucho del versillo original. El poeta deja bien claro que la esposa-pastora era extranjera y, por tanto, pagana. Sin embargo, es ya una más entre las gentes del pueblo de Dios. Muy diferente era la situación en España a este respecto.

En el estilo pastoril no hay diferencias de raza, religión y país. Si pensamos en lo que significaba —y significa— para los judíos el casarse con un gentil, comprenderemos mejor la honda significación de este comentario luisiano. Porque en el Siglo de Oro el mesianismo hispánico era, en gran manera, una herencia del mesianismo hebreo. Si repasamos con detenimiento la historia, veremos que las expresiones más encendidas de mesianismo, sean del orden que fueren, han sido lanzadas por gentes de raza hebrea. Lo que ocurría en el Siglo de Oro español, es que se habían trastocado los papeles: la nueva Jerusa-

17. «Y como Platón dice del oficio de rey, que ha de ser de pastor, así como llama Homero a los reyes, porque ha de ser para sus súbditos todo, como el pastor para sus ovejas lo es, porque él las apacienta y las cría y las cura, y las lava y las trasquila y las recrea, así Dios será entonces con su dichoso ganado muy más perfecto pastor...» (*Op. cit.* 580) *Rey de Dios*.

18. *Op. cit.* 114. *Cantar* 3,10.

lén era entonces la Iglesia de Roma, y el pueblo escogido era el español. Los españoles del XVI tenían conciencia de obrar para la Historia. Fray Luis mismo participaba de ese mesiansimo, como lo prueba su interpretación del Libro de Job y el Abdías en términos escatológicos referidos al descubrimiento de América. Y que el poeta de Salamanca pone mucho de sí mismo en sus comentarios nos lo muestra una nota que nos sugirió el P. Marcelino Gutiérrez. En un manuscrito de 1589, perteneciente a la Real Academia de la Historia, al exponer Fray Luis el comentario al versillo del «In Abdiam prophetam», «Et transmigratio Hierusalem, quae in Bosphoro possidebit civitates Austro» hay una nota manuscrita que le acusa de violentar el texto para hablar de los judíos. Más adelante, el anotador anónimo dice que la venida a España de los judíos no fue providencial, como piensa Fray Luis, sino para la perdición del país <sup>19</sup>.

Fray Luis de León pone mucho de sí mismo en sus comentarios. No andaba muy desarcertado Álvaro Picario cuando en 1609 acusaba a nuestro poeta de trastocar muchos pasajes para interpretarlos según su propia conveniencia. Y no es sólo esto. Fray Luis se expresa claramente cuando al hablar del amor pastoril comenta a propósito del Cantar que «el amor verdadero no mira en puntillas de crianza, ni en pundonores, ni espera a ser convidado primero, antes él se convida y ofrece» <sup>20</sup>. Américo Castro ha estudiado la trascendencia de lo que significa la honra y la opinión en el Siglo de Oro en función de la situación conflictiva entre cristianos viejos y nuevos. Bataillon cuenta el caso de un sujeto de Segovia a quien lo único que preocupaba al morir era que sus hijos no se casasen con cristianas viejas. El amor pastoril era la parcela humana en que las cosas estaban en su punto. Siempre la preocupación por volver a las cosas en sí mismas, a la naturaleza, donde no existen ni la herencia de los antepasados ni los sambenitos <sup>21</sup>.

En el estilo pastoril no existen determinismos de sangre. Cada uno es responsable de sus obras, no de las que hayan hecho sus antepasados. Aquí no cuentan éstos. Fray Luis concibe el reino de Dios a manera pastoril, y el gobierno de los príncipes será tanto más perfecto cuanto más se acerque a este tipo de gobierno. Hay un párrafo bellissimo en que el poeta expone las condiciones del gobierno al modo de la pastoral. Por contraste, hay que suponer que éstas no se dan en el gobierno de los príncipes, como afirma repetidas veces:

«Y sea la tercera la que toca a su oficio, que aunque es oficio de gobernar y regir, pero es muy diferente de los otros gobiernos. Porque lo uno, su gobierno no consiste en dar leyes ni en poner unos mandamientos, sino en apacen-

19. MARCELINO GUTIÉRREZ, «Fray Luis de León y la Filosofía española del siglo XVI». Madrid 1891, págs. 381-382.

20. *Op. cit.* 77. *Cantar* 1,6.

21. *Op. cit.* 179. *Cantar* 7,10.

tar y alimentar a los que gobiernan. Y lo segundo, no guarda una regla generalmente con todos y en todos los tiempos, sino en cada tiempo y en cada ocasión ordena su gobierno conforme al caso particular del que rige. Lo tercero, no es gobierno el suyo que se reparte y ejercita por muchos ministros, sino él solo administra todo lo que a su grey le conviene; que él la apasta, y la abreva, y la baña, y la trasquila, y la cura, y la castiga, y la reposa y la recrea, y hace música y la ampara y defiende. Y, últimamente, es propio de su oficio recoger lo esparcido y traer a un rebaño a muchos, que de suyo cada uno de ellos caminará por sí»<sup>22</sup>.

Así pues, las condiciones del gobierno pastoril son, primero: más que dar leyes procurar el bien común de todos los ciudadanos; segundo: acomodar las normas a cada caso en particular; tercero: su gobierno no se pierde en la dispersión, sino que es uno mismo el gobernante; cuarto: esta forma de gobierno procura dar unidad a todos los gobernados. Como nos dice Fray Luis, Cristo es el único que cumple con estas condiciones. Hay que recordar cómo, por arte de la metáfora, la naturaleza queda elevada a lo religioso. Aquí ocurre también. Al comparar esta forma de gobierno con la que se da entre los príncipes de la tierra, ocurre que ninguno de ellos la sigue y, por tanto, ni son perfectos ni son cristianos. Lo dice en muchas ocasiones. El discurso de Fray Cipriano de Huerga tenía que parecerle a Fray Luis una pura ilusión.

Ya en el tratado «De legibus» Fray Luis había antepuesto el espíritu a la letra de las leyes. En el comentario al Cantar de los Cantares hay una preocupación constante porque la ley se acomode a las condiciones de cada cual. El temor a la ley escrita que, como él mismo dice, es un señor ciego, pero todopoderoso, lo encontramos en todas sus obras. Esta justicia basada en la virtud natural del hombre proviene de la interna convicción de que lo natural y primario es perfecto. Después de lo que hemos estudiado, estas ideas nos resultan familiares. La razón que da en el «De legibus» es que, al principio, los hombres fundamentaron su convivencia sobre instituciones perfectas y, sin embargo, no necesitaron de leyes escritas. Pero en el mismo tratado tendrá que admitir que, dado el estado de la condición humana, son necesarios tanto un juez perfecto como unas leyes que le ayuden<sup>23</sup>. Lo que es interesante destacar es que la convicción básica que subyace a estas ideas utópicas sobre el gobierno y la justicia es la de que el hombre es originalmente bueno, y que sólo la sociedad le hace perverso. Entonces es cuando se necesita la ley. De aquí la insistencia en proclamar el estilo pastoril como el más elevado.

En el «De legibus» Fray Luis sigue las teorías jurídicas, valientes y avan-

22. *Op. cit.* 446. *Pastor*.

23. «Dubitatur hic utrum res esset utilior rei publicae gubernari ab optimo principe sine aliqua legum positione vel potius a legibus optimis sine principe... Et videtur quod esset utilius gubernari optimo principe sine aliqua lege scripta. Probatum quia respúblicae a principio mundi fuerunt optimae institutae, et tunc nullae erant leges scriptae, ergo melius reguntur respúblicae per optimos magistratos quam per leges». «*De legibus*», Madrid 1963, pág. 76.

zadas, de los más prestigiosos juristas del Siglo de Oro. Pero cuando deja la pluma libre, como ocurre en las obras que no están atadas por el método escolástico, afloran sus sentimientos, a la par que sus ideas, y se organiza la defensa del espíritu frente a la letra. Erasmo la había proclamado ya bien alto. Había que volver al interior, a la realidad auténtica de las cosas. En la actitud de búsqueda de la auténtico se encuentra Fray Luis muy cerca del pensador de Rotterdam. Así, respecto a las ceremonias exteriores no las ataca, pero avisa que no está en ellas el verdadero caudal cristiano, y termina: «Así que, según que decía, el condenar la ceremonia es error; y el poner en ella la proa y popa de la justicia es engaño»<sup>24</sup>. La ley viva, que se acomoda a cada caso y quiere siempre lo bueno en cada momento, es la ley perfecta<sup>25</sup>. Pero esta ley y este gobierno, que se dan en Cristo y en la vida pastoril, no se dan entre los gobernantes de la tierra.

La tercera condición del gobierno al estilo pastoril incide en el sentido unitario que ha de tener la justicia. La dispersión del ejercicio del gobierno trae las diferencias de tratamiento. En el mundo ocurre que nunca gobierna uno solo «porque de ordinario viven en uno muchos, sus pasiones, sus afectos, sus intereses, que manda cada uno por su parte»<sup>26</sup>. Así pues, en esta utopía del gobierno, que Fray Luis ahora, lo que se propone es el gobierno del mejor, tal como fue en su origen primero. En él estarán ausentes las pasiones que han apartado al hombre de su recto camino. El paradigma perfecto es la vida sosegada, inocente, sencilla y natural de la vida del campo. Toda utopía supone una evasión, una huida de la realidad inmediata. Ya es viejo este soñar de los españoles más destacados. Ello viene a confirmar la escisión que se da en el espíritu del escritor: este vivir desviviéndose cada día. Nostalgia continua de una realidad mejor. Américo Castro ha dado la pauta para interpretar el hecho de que los más notorios escritores del género pastoril en España fueran cristianos nuevos, como la huida del hebreo a un mundo más amable. Nadie como Fray Luis desarrolló tan amplia y agudamente esta contraposición entre el gobierno pastoril, que es algo ideal, y el que se daba en la realidad de su tiempo. Y que en todo ello hay una voluntad de expresar ideas bajo el velo de la creación literaria nos lo demuestra la acusación del Dr. Álvaro Picario de Palacio a propósito de un párrafo que viene a incidir y aclarar la cuarta condición que el escritor encuentra en el gobierno pastoril. Ya hemos anotado que el hecho ocurrió en 1609, muerto Fray Luis. El pasaje, que ya había sido insinuado por algunos como incontrovertible, lo precisa Albert A. Sicroff en un libro sobre las controversias de los Estatutos de pureza de sangre en España<sup>27</sup>. Para entenderlo bien hay que recordar lo dicho sobre la igualdad de la so-

24. *Op. cit.* 754-755. *Jesús*.

25. *Op. cit.* 454. *Pastor*.

26. *Op. cit.* 455. *Pastor*.

27. ALBERT A. SICROFF, «*Les controverses des statuts de pureté de sang en Espagne du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*». Paris 1960.

ciudad pastoril y la cuarta condición de este gobierno natural, que consiste en el sentido unificador que proyecta sobre personas y cosas. Las diferencias de sangre, raza o religión traerían la dispersión y el ataque a la igualdad básica de todos los hombres. Es ejemplo el reino de Cristo, tal como lo intuye el poeta en la sin par poesía «Morada del cielo». Es Sabino quien habla de este reino perfecto:

«Nobleza es —dijo— grande de reino aquesta, Juliano, que nos va haciendo Marcelo, adonde ningún vasallo es ni vil en linaje, ni afrentado por condición, ni menos bien nacidos el uno que el otro. Y paréceme a mí que esto es ser Rey propia y honradamente, no tener vasallos viles y afrentados»<sup>28</sup>.

Parece indudable que Fray Luis está aplicando las condiciones del gobierno al estilo pastoril a la situación de los hebreos y cristianos nuevos pues, en punto a ser afrentados por su linaje, éstos eran los más destacados, y casi los únicos, en España. El cristiano viejo de la última aldea española no se sentiría afrentado, por pobre que fuese. Estas líneas matizan toda la creación y significación de lo pastoril en nuestro poeta desde un trasfondo hebraico que, sin duda, estaba bien presente en él. Parece hacerse patente la sugerencia defendida anteriormente de que la ficción pastoril le sirve al escritor para lanzar muchas ideas peligrosas y equívocas bajo la forma literaria. Y hasta tal punto es sutil que no se comprende cómo tardaron tantos años en descubrirlo los sagaces informadores de la Inquisición. Es todo el problema de la honra lo que se debate aquí. Si en el *Cantar de los Cantares* eran honrados por igual el rey Salomón y su esposa pagana, aquí, en el reino en que vive nuestro poeta, las cosas son muy diferentes. Lo que abría el abismo entre las clases sociales del siglo XVI en España no era la riqueza, sino las diferencias de casta. Por eso Lope de Vega y Calderón podían equiparar al noble y al plebeyo. Lo que marcaba la diferencia y la desigualdad en aquella sociedad era el estar enfrentado o no por causa del linaje, es decir, la condición de cristiano viejo o nuevo. Fray Luis admite la diferencia de riquezas, y sólo atacará al señor por no pagar el jornal debido a sus asalariados. Es claro que cuando el poeta habla de igualdad se trata de una igualdad de linaje, casta y estimación. Aparece la angustia del descendiente converso. En definitiva, la creación pastoril es en Fray Luis la huida a un mundo ideal donde la honra sea también posible para la casta de los hebreos. Aquí aflora su melancolía infinita y su escisión entre el dolor y la impotencia ante la injusticia.

En el mismo pasaje que comentamos queda claro que no se piensa en una afrenta actual, sino en el hecho incomprensible de que vaya pasando de una generación a otra. Y aquí, categóricamente, hay un ataque contra la institución que permite este estado de cosas. Nos permitimos una larga cita para aclarar estas ideas:

«En esta vida, Sabino —respondió Juliano—, los reyes de ella para el castigo

28. *Op. cit.* 561. *Rey*.

de la culpa están como forzados a poner nota y afrenta en aquellos a quien gobiernan. Como en la orden de la salud y en el cuerpo conviene a las veces maltratar una parte para que las demás no se pierdan. Y así, cuando esto, no son dignos de reprensión nuestros príncipes»<sup>29</sup>.

Fray Luis parece admitir el castigo por una culpa religiosa. Lo que le duele es la afrenta del pueblo hebreo en eterno cautiverio y «estado vilísimo entre sus enemigos, hechos como un ejemplo común de la ira de Dios»<sup>30</sup>, prolongado hasta los cristianos nuevos, sus descendientes. Fray Luis ataca a aquellos gobernantes que procuran que la afrenta se prolongue de generación en generación:

«—No los reprendo yo ahora —dijo Sabino—, sino duélome de su condición, que por esa necesidad que, Juliano, decís, vienen a ser forzosamente señores de vasallos ruines y viles. Y débeseles tanto más lástima cuanto fuere más precisa la necesidad. Pero si algunos príncipes que lo procuran y que les parece que son señores, cuando hallan mejor orden no sólo para afrentar a los suyos, sino también para que vaya cundiendo por muchas generaciones su afrenta, y que nunca se acabe, de éstos, Juliano, ¿qué me diréis? —¿Qué? —respondió Juliano—. Que ninguna cosa son menos que reyes. Lo uno, porque al fin donde se endereza su oficio es hacer a sus vasallos bienaventurados; con lo cual se encuentra por maravillosa manera el hacerlos apocados y viles. Y lo otro, porque, cuando no quieran mirar por ellos, así mismos se hacen daño y se apocan. Porque, si son cabezas, ¿qué honra es ser cabeza de un cuerpo disforme y vil? Y, si son pastores, ¿qué les vale un ganado roñoso? Bien dijo el poeta trágico: Mandar entre lo ilustre es cosa bella»<sup>31</sup>.

Es interesante apuntar cómo Fray Luis sigue comparando a los gobernantes con pastores. Vemos de nuevo que la idea de reino-rebaño y de gobernantes-pastor están unidas en la mente del escritor. Así que la acusación de Álvaro Picario contra estos párrafos muy bien podría haberla hecho contra todo el trasfondo que tiene lo pastoril en Fray Luis. Es curioso notar también cómo el poeta pone estas acusaciones en boca de Sabino y Juliano, y no en la de Marcelo, que se supone era él mismo. Según Álvaro Picario, estas ideas van contra la Inquisición, que castiga la falta transmitiendo el deshonor de una generación a otra, y va contra las leyes del rey que excluyen a estos individuos de las Órdenes Militares. Picario denuncia este pasaje también porque parece condenar la exclusión de los conversos de las iglesias y de los colegios, y porque parece predicar una igualdad entre los cristianos viejos y nuevos.

Fray Luis contrapone la situación actual de los hebreos en las tierras de España al perfecto gobierno, que es el de Cristo, y que se realiza al modo pas-

29. *Op. cit.* 561. *Rey*.

30. *Op. cit.* 515. Continúa: «A mí, verdaderamente, cuando lo pienso, el corazón se me enternece de dolor». *Ded. L. II*.

31. *Op. cit.* 561-562. *Rey*.

32. ALBERT A. SICROFF, *Op. cit.* pág. 264-265.

toril. Continúa diciendo Fray Luis que los gobernantes manchan su honra cuando buscan manchar la de los gobernados, al mismo tiempo que ponen en peligro la armonía y la paz. No es posible que exista la paz donde unos viven con mucha honra y otros con poca, o con señalada afrenta. Una sociedad así está sujeta a morir, porque «la propia lástima e injuria de cada uno encerrada en su pecho, y que vive en él, los despierta y los hace velar siempre a la ocasión y a la venganza»<sup>33</sup>. La armonía y la unidad son las categorías fundamentales de la estética luisiana respecto al cosmos y a los hombres entre sí.

En definitiva, la vida de la sociedad y su gobierno en nada se parecen a la encantadora utopía pastoril que ha creado nuestro poeta. Pensamos que la creó precisamente para exponer ese doloroso e injusto contraste entre el mando y la honra de unos y la humillación y afrenta de otros. Lo pastoril se nos presenta aquí enriquecido al máximo al ser propuesto como el medio de la comunicación de un gran mensaje: el del amor, la paz y la justicia entre todos los hombres sin diferencias preestablecidas de ningún tipo.

## 2. *Lo rústico y lo social*

Lo pastoril tiene en la obra luisiana una amplitud y trascendencia más hondas que los comentarios sobre la vida del campo y la labranza. Lo pastoril es un estilo de vida y una superación de las escisiones de la sociedad por medio de la creación artística. La vida del campo, como lugar en que viven y trabajan hombres reales, tiene un sentido más ético. Las ideas veladas, por peligrosas y comprometidas, de lo pastoril, se hacen patentes en la oposición campocidad. El mensaje que lanza el poeta a través de este contraste es de tipo social. No llega al alcance que tiene la significación de la literatura de pastores. Puede expresarse con claridad. Por ello, aquí no hay ficción, sino una realidad meridiana. Esta forma de vida es también inocente y pura, pero está menos idealizada. Al fin y al cabo, era el modo de vivir de la mayoría. Sigue la tradición iniciada en tiempo de los Reyes Católicos, y cuyo máximo exponente es Antonio de Guevara con su «Menosprecio de Corte y alabanza de aldea», que se publica en 1539. Isaza Calderón ha estudiado el comienzo de esta forma de ver la aldea como el lugar de toda virtud frente a la Corte, donde el vicio tiene su asiento propio. En lo pastoril el escritor se encuentra inmerso en su creación, ya que forma parte de su existencia y anhelos personales. En el tema de la alabanza de aldea el escritor puede actuar más objetivamente, como un moralista que estudia y ve las cosas desde la distancia. Así ocurre con la insinceridad manifiesta del Obispo en Corte. En Fray Luis, esta actitud crítica ante el contraste que se establece entre el campo y la ciudad, responde a unas ideas estéticas y a una sinceridad personal absoluta. El principio estético de que parte es el ya conocido de la superioridad de la naturaleza sobre toda cre-

---

33. *Op. cit.* 562. *Rey.*

ación artificial. Esta superioridad se matiza de un valor moral al considerar la naturaleza y el campo como lo más puro venido de las manos de Dios. El amor ciego de Fray Luis al campo y a sus gentes nos resulta algo familiar: responde a una necesidad íntima de sosiego.

Si antes estudiábamos la comparación que hace el poeta entre el gobierno de los príncipes y el pastoril de Cristo, lo que vemos ahora es una comparación entre las diversas clases del país desde la perspectiva de la vida del campo. Contrapone, de una manera especial, la vida de los nobles y poderosos económicamente con la de los humildes labradores y colonos que labran las tierras ajenas. En lo pastoril se proponía un ejemplo a seguir; aquí hay un ataque directo a los poderosos y adinerados. Veremos sobre qué bases. Junto a la inmensa ternura por los humildes, nos parece observar una cierta enemiga contra el poderoso que puede comprarlo todo por dinero. No sabemos, a veces, si la alabanza de la vida del campo es una idea sustantiva en sí, o es una exaltación para contrastarla con la vida de los nobles y adinerados de la ciudad. Y que hay una gran carga moral en todo ello nos lo muestra el hecho de que Fray Luis no ataca a todas las clases poderosas por igual. Frente a la virtud bíblica del trabajo del labrador, el poeta ve la pereza como el vicio más destacado de la clase de los señores y renteros.

De las tres formas de vida del hombre, la labranza, el comercio y las rentas, la primera es la más perfecta. Las otras dos en tanto lo son en cuanto se allegan a ella <sup>34</sup>. Observamos que no habla de la pastoril, bien porque la incluya dentro de la labranza, o porque ello signifique un mundo aparte de creación literaria y vehículo de ideas. Cuando habla de labranza, Fray Luis entiende, manifiestamente el cultivo del campo. El amor y la armonía del cosmos, que invitaba al hombre a un sentimiento de fascinación y comunicación, se convierte ahora en una valoración ética por la que la tierra, que es fiel en hacer brotar las plantas y dar sustento al hombre, nos invita a una vida de verdad y buenas costumbres:

«Mas, al revés, la vida del campo y el labrar uno sus heredades, es una como escuela de inocencia y verdad; porque cada uno aprende de aquello con quien negocia y conversa. Y como la tierra en lo que se le encomienda es fiel, y en el no mudarse es estable, y clara y abierta en brotar afuera y sacar a luz sus riquezas, y, para bien hacer, liberal y abastecida, así parece que engendra e imprime en los pechos de los que la labran una bondad particular, y una manera de condición sencilla, y un trato verdadero y fiel y llenos de entereza y de buenas y antiguas costumbres, cual se halla con dificultad en las demás suertes de hombres» <sup>35</sup>.

La definición de la vida de labranza como una escuela de inocencia y verdad es del todo semejante a la de la vida pastoril que es una «escuela de amor

34. *Op. cit.* 262. *La Perfecta Casada*, 4.

35. *Op. cit.* 253-254. *La Perfecta Casada*, 2.

puro y verdadero». En ambos casos se siente a la naturaleza como colaboradora en la formación de un hombre mejor. La vida del campo y el vivir uno de su patrimonio es inocente y sosegado, lejos de la vida andariega del comerciante que lucha en los caminos y mesones. La vida de labranza es, en una palabra, un modelo de vivir honesto.

Desde esta perspectiva Fray Luis ataca el abuso de los señores dueños de las tierras, y rompe lanzas a favor de los colonos y asalariados. Tiene una idea organicista de la sociedad. Al tratar de lo pastoril, ya vimos cómo define a los gobernantes como cabezas de los miembros que son gobernados. La idea debía fundarse en la metáfora que concibe a los fieles y a la Iglesia como un cuerpo. La semejanza se continúa a la sociedad heril. A la metáfora procedente del Cuerpo místico de la Iglesia, que adquiere fortuna en la Contrarreforma, hay que añadir el sentido de la armonía que aparece en todas las concepciones luisianas. Las únicas diferencias reales que admite Fray Luis entre los hombres son de carácter funcional. El cuerpo de la sociedad sufre lo mismo con una cabeza endeble que con unos miembros viles y afrentados. Por ello, al honrar los señores a los criados, a sí mismos se honran, como ya hemos visto. Deja bien clara la igualdad de unos y otros ante la ley, por serlo ante la naturaleza y haber sido hechos por un mismo artífice, en un mismo lugar y de la misma materia<sup>36</sup>. Aunque admite la diferencia de bienes económicos, no parece comprenderla bien. Hemos de tener en cuenta que, entonces, estas diferencias eran producidas, en gran manera, por las herencias y el linaje. Pero todo lo que implicara volver al pasado, era una fuente de amargura para nuestro poeta, que recordaba las insultantes diferencias que se habían originado entre los descendientes de los hebreos y los cristianos nuevos. Fray Luis no puede admitir noblezas de sangre y, por ello, no comprende bien las riquezas heredadas. A este respecto téngase en cuenta su idea de que los reyes no lo son por naturaleza, sino porque fueron elegidos y detentan el poder delegado del pueblo<sup>37</sup>. No hay carismas que diferencien unos hombres de otros. En cualquier caso, la opinión de Fray Luis sobre el poder público no resulta halagüeña<sup>38</sup>.

La simpatía por la labranza y el sufrimiento del labrador es permanente.

36. *Op. cit.* 1.141. *Job*, 31,15.

37. «Item sic: reges, si vere reges sunt, omnem suam potestatem et omne ius dominandi habent a natura ut imperent aliis, sed consensu populi vel expresso vel tacito factum est ut unus coeteris praesset...» «*De legibus*», pág. 29.

38. «Porque, a la verdad, todo este poder temporal y terreno que manda en el mundo, tiene más de estruendo que de substancia, y pásase como el aire volando, y nace de pequeños y ocultos principios. Y como las bestias carecen de razón y se gobiernan por fiereza y por crueldad, así lo que ha levantado y levantan estos imperios de la tierra, es lo bestial que hay en los hombres: la ambición fiera, y la codicia desordenada del mando, y la venganza sangrienta, y el coraje y la braveza y la cólera y lo demás que, como esto, es fiero y bruto en nosotros, y así finalmente perecen». *Op. cit.* 571-572. *Rey de Dios*.

En un párrafo magnífico expresa los trabajos del colono y el contraste con la vida muelle e injusta del dueño de las tierras:

«Porque sin duda es mal grandísimo al pobre labrador que con el sudor suyo y de su familia ha lacerado todo un año, volviendo y revolviendo la tierra, pasando malos días y no descansando las noches, madrugando y ayunando, al calor y al hielo, en la cultura del campo, y lo que es más, confiando en las aradas ese poco trigo en que estaba su sustento y su vida; el señor del suelo donde sembró, ocioso y descansado y durmiendo, al fin de su trabajo, despojarle de todo el fruto dél y comer el ocioso y vicioso tantos sudores ajenos, y alegrarse él con lo que el miserable llora y suspira»<sup>39</sup>.

La sintaxis quebrada del párrafo muestra la urgencia y la ira de nuestro escritor ante la injusticia que sufren los trabajadores del campo. Como él mismo dice, fruto de estas injusticias es la esterilidad de la tierra, o porque así lo ordena Dios, o porque los labradores, maltratados, abandonan su cultivo.

Al contraste de la vida del campo, que es inocencia y verdad, con la de la ciudad, que es mentira, se une el de la vida muelle de los señores frente a los desgraciados colonos. Es el hombre quien por el pecado, ha traído el mal y la injusticia al mundo. Ello se concreta en la sociedad urbana que tiene sojuzgada a la noble y auténtica del campo. La vuelta a la naturaleza adquiere así una dimensión social que viene a enriquecer las perspectivas múltiples que tiene el tema. Vemos que esa vuelta matiza y ordena el ser completo del hombre en su vivir en sí mismos y en sus relaciones con Dios y con los demás hombres. La realización del hombre en su creación sobre la base del descubrimiento de la naturaleza es la más rica dentro del punto de vista ético. Pero se completa con la visión de lo divino y la comprensión de un orden social más perfecto. La contradicción entre la verdad de la vida del campo y la miseria de sus gentes con la mentira de la sociedad urbana y la abundancia de los que en ella viven, es fuente de un profundo dolor para el escritor. Viene a aumentar la melancolía que produce lo irremediable. El hombre ha trastocado el orden de los valores. He aquí un elemento más para la situación de angustia que se plantea en los mejores espíritus del Siglo de Oro español. No es posible la serenidad en un mundo presidido por unos valores que están muy lejos de ser los auténticos, precisamente porque se han alejado del orden natural que Dios estableció. Lo que importa en el motivo luisiano del campo, aun tratándose de algo fáctico y existencial, es el fondo del problema. Porque Fray Luis sabe que el hombre es sociable por naturaleza y necesita de los demás; pero esto ha de ser en armonía y ayuda mutua, como acontece entre los elementos de la naturaleza que colaboran para dar los frutos de la tierra, y en el cosmos, donde los planetas se mantienen en sus propias órbitas<sup>40</sup>.

39. *Op. cit.* 1.148. *Job*, 31,39.

40. «Ad huius rei explicationem advertendum est primo loco quod homo natura sua est animal sociabile et inclinatum a natura ad defendendam vitam simul cum aliis et cum aliorum societate, quae dicitur vita politica seu civilis» *«De legibus»*, pág. 49.

Por oposición a la vida del campo y su laboriosidad y sencillez, Fray Luis se ha fijado en dos vicios, principalmente: la presunción y la pereza de los nobles y señores. El escritor da en el blanco con maestría. Evoca el recuerdo de los días felices en que trabajo y nobleza se hallaban hermanados. Los romanos dejaban el arado para desempeñar las funciones de la República. A él volvían cuando cesaban en el gobierno. Y ellos eran los señores del mundo.

La tercera forma de vida que distingue Fray Luis es la de aquellos «que comen de sus tierras, pero labradas con el sudor de otros, y tenga por nombre vida descansada»<sup>41</sup>. No va aquí contra el sistema establecido, puesto que admite los tres tipos de vida como igualmente justos. Lo que no puede tolerar es la pereza de los señores que se levantan tarde, no hacen nada y, al final del año, recogen la riqueza que otros han hecho para ellos. La pereza es el vicio origen de todos los males. Porque el trabajo es la sal de la vida, lo que conserva las cosas sin corromperse:

«Muchas cosas están escritas por muchos el loor del trabajo, y todo es poco para el bien que hay en él; porque es la sal que preserva de la corrupción a nuestra vida y a nuestra alma»<sup>42</sup>.

Es curioso cómo Fray Luis aconseja constantemente el madrugar. Recordamos cómo en *Los Nombres de Cristo* los personajes se levantan muy temprano. En *La Perfecta casada* dedica casi un capítulo entero a este tema. Nos dice que la naturaleza, que nos envía la luz, quiere que nos levantemos pronto. Por la mañana el mundo entero despierta, una nueva luz abre los ojos de los seres vivientes. En este punto la diatriba luisiana contra los señores y los nobles es una de las más fuertes de toda la obra. El poeta pinta con vivos colores la llegada de la mañana que lo anima todo. Los señores, que en todo lo demás son esclavos del placer, se pierden la maravilla de ver la luz con una alegría nueva, y el colorear de las nubes, y el descubrirse la aurora coronada de rosas, y el canto de las aves, y el olor de las flores y las yerbas. Los hombres cuerdos no han de perder esta fiesta que nos ofrece la naturaleza cada mañana. Hasta el frescor del aire cría salud, lava las tristezas del corazón y lo despierta a pensamientos divinos antes de entrar en los negocios del día. Esta es la madrugada del hombre del campo. La del adinerado es muy diferente. El contraste es fortísimo:

«Y no contradice a esto el uso de las personas que agora el mundo llama señores, cuyo principal cuidado es vivir para el descanso y regalo del cuerpo, las cuales guardan la cama hasta las doce del día. Antes esta verdad que se toca con las manos, condena aquel vicio, del cual ya por nuestros pecados o por sus pecados de ellos mismos hacen honra y estado...»<sup>43</sup>.

41. *Op. cit.* 262. *La Perfecta Casada*, 4.

42. *Op. cit.* 278. *La Perfecta Casada*, 8.

43. *Op. cit.* 273. *La Perfecta Casada*, 6.

Continúa Fray Luis diciendo que él conoció a una persona que sabía calificar certeramente este vicio:

«Así que, cuando le decía alguno que era *estado* de los señores este dormir, solía responder que se erraba la letra, y por decir *establo* decían *estado*».

Es uno de los pasajes más sarcásticos de nuestro escritor. La pereza, la hipocresía y la necedad son vicios que fustigó continuamente.

No son estas diatribas algo objetivo y distanciado, como las del Obispo en Corte. Las palabras son demasiado duras como para hacer de ellas un simple ataque de una desviación ética. El escritor se halla implicado en todo ello. Hay que admitir que su enemiga contra los nobles y señores es muy grande. El concepto de la naturaleza como lugar de la vida más auténtica aparece elaborado hacia formas de convivencia humana. El contraste entre la vida del campo y la de la ciudad ofrece al escritor el camino para hondas consideraciones éticas. La moral de los hombres está referida a la naturaleza. Para ser perfectos lo único necesario es imitar esa vida. En ella vive Cristo. En La Perfecta casada repite la idea de que la tierra es engendradora de todo <sup>44</sup>. A ella hay que volver como al momento original de todo lo existente.

Esta concepción de la sociedad como un todo armónico tiene mucho que ver con las ideas erasmistas. Según Erasmo, la ley que está escrita en el fondo de los seres, se halla en consonancia con la ley divina. La creación entera, los astros, los animales que la pueblan, siguen la ley que Dios les impuso. Por ella se acercan a Él. Sólo el hombre traiciona esta armonía. La tragedia es tanto mayor si consideramos que el hombre es el único ser capaz de elevarse hasta la noción de Dios <sup>45</sup>. En todo este volver a la naturaleza se encuentran hermanos los mejores espíritus del Renacimiento. Las implicaciones estéticas, éticas y trascendentes son muchas. Volver a la naturaleza es poner al hombre en consonancia consigo mismo y con Dios. Y como el hombre es sociable por naturaleza, habrá que armonizar también la sociedad en que vive. De aquí que el pensamiento social y político de Fray Luis esté determinado, en sus rasgos fundamentales, por el sentido de armonía que domina el mundo y el universo todo. Las actividades del hombre han de cooperar al bien de la comunidad y, mediante ello, a la armonía del cosmos <sup>46</sup>. El mismo Azorín, que en algunos aspectos no supo o no pretendió adentrarse en Fray Luis ha sabido ver muy bien esta vinculación de la naturaleza y lo político y lo social en la obra luisiana <sup>47</sup>.

44. *Op. cit.* 251. *La Perfecta Casada*, 2.

45. V.: M. BATAILLON, «Erasmo y España». México 1950, pág. 86.

46. FRAY LUIS, «*De legibus*», págs. 22-27.

47. «En Fray Luis, poeta, autor de Los Nombres de Cristo, autor de La Perfecta Casada, traductor de Virgilio, domina el amor intenso a la naturaleza. Pero Luis ama la naturaleza como espectador (estéticamente) y como propugnador de una fórmula social que ha de resolver las diferencias y conflictos humanos (es decir, *políticamente*)», pág. 182). «Pero en el sentido del campo

La interpretación política y de castas que el poeta hacía de la naturaleza en lo pastoril, se completa ahora con esta visión social. Mientras la primera concepción versaba sobre las grandes ideas de comunidad y gobierno, el contraste entre la vida del campo y la ciudad adquiere un tono más individualista y ético. Es el gran sistema de lo pastoril venido un poco a menos. En todo caso, aumenta las perspectivas del tema. La herida de la injusticia es ahora contra las gentes del campo. Y se trata de una existencia bien real. Hay una confusión en Fray Luis al intentar comprender cómo se da el dolor y el abuso entre aquellos hombres que hacen la vida más auténtica, la del campo. Es la misma preocupación que le llevó a pensar muchos años en la difícil justicia del Libro de Job.

### 3. *Actitudes estéticas*

Derivan estas actitudes de ver la naturaleza como lo más puro y genuino de la creación. No sólo se ha de volver al campo y a la naturaleza, sino a todo aquello que nos recuerde el pensamiento que hay en la base de ese retorno: el de la cercanía al origen y lo divino de lo natural. La lucha entre ese acercamiento a la realidad interior de las cosas a través de lo aparential produce un sentimiento de melancolía que tiñe de tristeza nuestra visión de lo existente.

#### A. *La melancolía*

La melancolía está íntimamente relacionada con la comprensión luisiana de la naturaleza. Hay en la obra de Fray Luis algunas descripciones exactas y precisas de la tristeza melancólica indefinible que se cuelga de todas las manifestaciones de su creación.

La melancolía es una enfermedad o forma de actuar que está de moda en el Renacimiento. Las damas se muestran pálidas y tristes al exterior para significar un pensamiento profundo. Hay muchas interpretaciones del hecho de la melancolía. Puede deberse a una situación patológica, propia del artista, como pensaba Marsilio Ficino, o a una situación exterior por la que el artista, a la vista de los desastres de la fortuna, de la comparación entre lo ideal y lo real, del dolor, cae en la más profunda tristeza. Los renacentistas ponen la melancolía en relación con la astrología. El grabado de Durero «La Melancolía» es la mejor representación de esta tristeza: una mujer alada, rodeada de signos matemáticos y naturalistas, mirando hacia la palabra melancolía<sup>48</sup>. En

en Fray Luis, su pasión intensa por la naturaleza tiene relación íntima con su *sociología*», (pág. 185).

AZORÍN, «*Obras Completas*». Madrid 1961, t. IV, «*Los dos Luises y otros ensayos*».

48. Recientemente, José Camón Aznar, en un artículo del diario A.B.C., ha interpretado este cuadro de una forma completamente distinta: la mujer no es tal, sino un ángel alado y representa la huida de la melancolía ante el dominio de la naturaleza por la razón.

Fray Luis encontramos tanto el factor patológico como la visión triste del mundo exterior combinados para darnos una vaga nostalgia melancólica que vuela sobre toda su obra.

Vemos en *Los Nombres de Cristo* cómo Marcelo se pasa largas horas mirando a las estrellas durante la noche. Este refugiarse en lo nocturno tiene relación con la melancolía. La noche es comunicación y sosiego pero, al mismo tiempo, simboliza la obscuridad intelectual. El poeta levanta sus ojos a las estrellas a la búsqueda de la intelección total. No es casualidad que la melancolía estuviera de moda en el Renacimiento y que fuera cultivada, de una manera especial, por los neoplatónicos. Ella nace de la impotencia de dominar la naturaleza a la luz de la idea platónica de que la realidad auténtica está en lo inteligible de las cosas. Es aquel sentimiento de fascinación que le hacía quedarse a Marcelo fascinado ante el paisaje de La Flecha y ante la vista de la noche estrellada de Salamanca. Aquí tenemos la clave de tanta ternura como hay en las páginas luisianas sobre la naturaleza. Cuando Sabino dice que la vista del campo enmudece a algunos y que ello debe ser cualidad de espíritus de pensamientos profundos, Marcelo le contesta, precisando:

«Bien entiendo por qué lo decís —respondió Marcelo—; y no es alteza de entendimiento, como dais a entender por lisonjearme o consolarme, sino cualidad de edad y humores diferentes; que nos predominan, y se despiertan con esta vista, en vos de sangre y en mí de melancolía»<sup>49</sup>.

Queda claro, primero, que la melancolía comportaba una forma inteligente de mirar las cosas exteriores y, segundo, que era producto de una condición patológica, pero que se despertaba al toque mágico de la naturaleza. En el caso de *Los Nombres de Cristo* es la vista de la huerta de La Flecha con los montes de Gredos al fondo y las luces del cielo estrellado por la noche. ¿En qué pensaría el poeta? En nada, quizás. La melancolía lo envuelve todo en una visión lánguidamente faústica, llena de gozo por lo que tenemos y de insatisfacción por aquello de que carecemos. Cuando el hombre se empeña en encontrar la realidad íntima de las cosas, tiene a su lado a la melancolía matizando de tristeza su camino. Por ello crece durante la noche, cuando los sentidos están adormecidos y la mente y el corazón se enfrentan con el enigma de lo existente. La tristeza del día se torna en terror y sueños funestos durante la noche. Lo sabía muy bien Fray Luis, que tantas noches pasó en vela, contemplando el cielo. Por eso supo entender el dolor de Job<sup>50</sup>.

A la melancolía de Fray Luis, que le hacía arder el corazón durante la noche, debemos algunas de las poesías más bellas de la literatura universal. Los conflictos, las luchas le producían también aquella tristeza<sup>51</sup>. La melan-

49. *Op. cit.* 393. *Intr. L, I. Nombres de Cristo.*

50. *Op. cit.* 909. *Job, 7,13.*

51. En la petición que hace Fray Luis, estando preso en las cárceles de la Inquisición, en Valladolid, el día 3 de marzo de 1572, poco después de ser encarcelado, escribe estas patéticas

colía es en él el amor y la pena que despierta en él la comparación entre el mundo de verdad de las estrellas y el del sueño y el olvido en que se halla el mundo en la «Noche serena». La melancolía, teñida de nostalgia, es el efecto que produce en el alma la contemplación y el pensamiento profundo sobre los elementos de la naturaleza. La melancolía de Fray Luis no es un tópico estético. Está dentro de su existencia; está en el desencanto que produce la lucha del entendimiento frente al mundo y frente a todo orden doloroso. M. Bataillon se pregunta si la melancolía renacentista no tendrá mucho de hebrea. Puede ser. Lo cierto es que se encuentra la más honda tristeza precisamente en aquellas páginas en que el poeta de Salamanca comenta el gobierno de los hombres según el pastoril modelo de Cristo, y cuando ataca a los señores que roban el sudor del pobre labrador. En el género pastoril hay siempre una secreta melancolía que procede del origen mismo de la creación literaria, porque ello significa la huida a un mundo mejor. Pero ninguna huida se produce sin dejar algo de nosotros mismos en el camino. De aquí que haya en lo pastoril la presencia, por contraste de su ausencia, de un no sé qué de mundos lejanos e ideales. En primer lugar, es imprescindible en lo pastoril el juego de amor entre el amante y la ausencia del amado o amada. Desde el comienzo de la Exposición del Cantar de los Cantares propone Fray Luis la dialéctica del amor en términos de ausencia y melancolía. Describe magistralmente sus consecuencias<sup>52</sup>. La decepción ante el desconocimiento de la naturaleza se torna en la tristeza y desvarío por la ausencia del amado. Con ello se completan las dos fuentes exteriores de la melancolía: la ausencia de lo que puede llenar la facultad intelectual y la ausencia de lo que puede llenar la del corazón.

Aparece también la melancolía luisiana en relación con la naturaleza en el sentimiento indefinible de temporalidad que encontramos en sus obras, especialmente sus poesías. Es permanente en él la idea del paso del tiempo como algo inexorable. El tiempo se vincula al paso de las estaciones del año y las ruinas y destrucción que causa en las cosas de la naturaleza. Sentimiento completamente barroco que pone una gota de tristeza en todo. De ahí que la alegría del poeta nunca sea total. Está siempre detrás el dolor de lo cambiante y la dolorida actitud ante unos hechos exteriores que se nos imponen. Es el tiempo lo que nos corta el camino hacia la intelección total. Y en esta impo-

---

líneas: «Y suplico a sus mercedes sean servidos dar licencia para que se le diga al dicho Padre Prior que avise a Ana de Espinosa, monja del monasterio de Madrigal, que envíe una caja de unos polvos que ella solía hacer para mis melancolías y pasiones de corazón, que ella sola los sabe hacer, y nunca tuve de ellos más necesidad que agora...» SALVÁ Y BARANDA, «*Documentos inéditos para la Historia de España*». Madrid 1847, t. X, pág. 179).

52. «Pues entenderemos que en este primer capítulo comienza a hablar la esposa, que habemos de fingir que tenía a su amado ausente, y estaba de ello tan penada, que la congoja y el deseo la traía muchas veces a desfallecer y desmayarse... De lo cual dan muestra la amarillez del rostro y la flaqueza del cuerpo y desmayos del corazón, que proceden de este enajenamiento del alma». *Op. cit.* 69. *Cantar*, 1,1.

tencia temporal de aprehender el mundo se halla el más sutil sentimiento de melancolía.

### B. *La exaltación de los valores espontáneos*

La vuelta a la naturaleza durante el Renacimiento se proyecta sobre todos los acontecimientos de la vida que implican un retorno a lo primitivo y natural del hombre. A la luz de esta idea hay que interpretar muchos aspectos de la estética renacentista. A la tradición platónica se une un cansancio de siglos en los que el hombre se ha visto desintegrado entre sus apetencias más hondas y el sistema que se le imponía. En el siglo XV entran en crisis las ideas que han alimentado los espíritus durante la Edad Media. La realidad había cortado ideales y había segado muchos sueños. El ideal de vida caballeresco, con sus apetencias imposibles, entra ya en la novela, que es lo mismo que empezar a morir. Cuando la vida real entra en la novela es que otra vida nueva está haciendo acto de presencia. Como indica Huizinga, «en aquella época el arte aún está absorbido por la vida. La vida está apresada en rígidas formas. Está encauzada por los sacramentos, las fiestas del año y las horas del día, y es medida por ellos. Los trabajos y las alegrías de la vida, todo tiene su forma fija»<sup>53</sup>. La vida y el arte se regían por unos modos fijos. El hombre se encontraba encadenado por el símbolo y el artificio. La expresión de la naturaleza es completamente convencional. El hombre tenía necesidad de espontaneidad; tenía que encontrarse a sí mismo. De la crisis de los valores medievales que se produce en el siglo XV y de la vuelta de los humanistas a los modelos clásicos, nace una nueva forma de entender el arte y la vida. Junto a la base filosófica neoplatónica que diviniza la naturaleza, se acentúa el contraste entre las bellezas naturales y las creaciones del hombre. Adquiere categoría de arte el fondo poético de los pueblos. En España se traduce en la magnífica floración de los romances. Todo lo del pueblo es estimado. Tanto más cuanto que antes había sido menospreciado por los hombres mejor cualificados. Al imitar los nobles la vida natural en el juego de lo pastoril, dieron el espaldarazo a todo estilo de vida que supusiese un volver a lo natural. La crisis de las ideas medievales tiene un reflejo doloroso en la religión. La Iglesia se encontraba anquilosada en la norma y la letra. Al venir la reforma, Lutero predica una vuelta a las fuentes, a la Biblia. Desde la ortodoxia Erasmo defiende el espíritu frente a la letra, Fray Luis se halla también dentro de esta corriente de vuelta a las fuentes. Sabemos que, junto a la envidia y la mentira, le costó cinco años de cárcel. La vuelta a la naturaleza implica la vuelta a los valores espontáneos, a las cosas pequeñas. Para ser perfecto, el hombre tenía que volver a todo aquello que le mostrase tal cual era. A la luz de estas ideas es como hay que interpretar la defensa que hace Fray Luis de la lengua vulgar, su sentido de la

---

53. HUIZINGA: «*El otoño de la Edad Media*». Madrid 1945, pág. 361.

belleza y el arte, el gusto por los proverbios y refranes, y su encendido cariño por los niños.

a. *Los niños*

El poeta se ha fijado muchísimas veces en la espontaneidad de los niños. Hay en él una secreta ternura que contrasta con la agitación de su vida. Hemos encontrado en sus obras más de una decena de párrafos y observaciones bellísimas sobre los niños y el cuidado de sus madres. Espigaremos algunos detalles.

Fray Luis ha visto que las muchachas se comen a besos a los niños en las calles <sup>54</sup>, y concibe el regazo de las madres como la posada a la que han de acudir para estar seguros <sup>55</sup>. Él ha puesto su atención en un juego de niños que se parece a lo que hace el cosmético con las muchachas que, diciendo que las pinta, las burla y entizna <sup>56</sup>. A los amantes, en sus idas y venidas les ocurre lo que a los niños cuando juegan al tras <sup>57</sup>. El poeta describe algo que todos hemos visto alguna vez:

«... cuando una madre ha estado ausente de su niño, y en viniendo luego pide por él y lo llama y lo abraza, mostrándole aquella ternura de regalo que le tiene, lo primero que él hace es quejarse de quien le ha ofendido en su ausencia, y con unos graciosos pucheritos relata, como puede, su injuria y pide a la madre que le vengue» <sup>58</sup>.

Al leer el nombre «Brazo de Dios» nos sonreímos al ver cómo en tiempos de Fray Luis, igual que ahora, era necesario animar a los pequeños con algún dulce para que aprendieran la lección. Así, Dios hace con los hombres «como el ayo al muchacho pequeño le induce con golosinas a que aprenda el saber» <sup>59</sup>. El poeta ha visto a los niños jugando cuando van a tomar el pecho de la madre. La observación es atinadísima <sup>60</sup>. La vista de un niño poniéndose de puntillas sobre los pies de la madre, es de una ternura y un encanto sin par:

«¿No habéis visto algunas madres, Sabino, que teniendo con sus manos los dos de sus hijos, hacen que sobre sus pies de ellas pongan ellos sus pies, y así los van allegando a sí y los abrazan y son juntamente su duelo y guía?» <sup>61</sup>.

54. *Op. cit.* 184. *Cantar*, 8,2.,

55. *Op. cit.* 850. *Job*, 3,11.

56. *Op. cit.* 291. *La Perfecta Casada*, 11.

57. *Op. cit.* 97. Jugar al tras: «Tras, tras», llaman los muchachos al que es penúltimo en grado de alguno de sus juegos, contando entre cuatro». Diccionario de Autoridades.

58. *Op. cit.* 101. *Cantar*, 2,15.

59. *Op. cit.* 530. *Brazo*.

60. *Op. cit.* «Porque ¿qué trabajos no paga el niño a la madre cuando le tiene en el regazo, desnudo; cuando él juega con la teta; cuando la hiere con la manecilla; cuando la mira con risa; cuando gorjea? Pues cuando se le anuda al cuello y la besa, paréceme que aún la deja obligada». (*Op. cit.* 332. *La Perfecta Casada*, 17).

61. *Op. cit.* 436-437. *Camino*.

No es necesario comentario alguno a estos textos. La riqueza de la sensibilidad de Fray Luis es muy grande. Es la maravilla de lo natural y lo espontáneo. Y no sólo esto. En el año 1569 nace doña Tomasina, hija de los marqueses de Alcañices y nieta de san Francisco de Borja. Fray Luis le dedica una poesía a esta niña. Los versos serán un tanto afectados y obligados, pero llenos de imaginación y galanura. Al fin y al cabo, en poetas de la talla de Fray Luis la inspiración discurre con libertad. Nosotros comprendemos ahora la ternura que le llevaría a escribir esta poesía. Los años juveniles del poeta, llenos de saber clásico, miden su emoción. Pero ahí queda esta oda como prueba y culminación de su encanto por los niños. Es la titulada «En el nacimiento de doña Tomasina, hija del Marqués de Alcañices, don Álvaro de Borja y de doña Elvira Enriquez». Se desarrolla dentro de una inspiración platónica con reminiscencias del «Somnium Scipionis». Canta la hermosura y cualidades de la futura mujer. La poesía termina con estas dos liras:

¡Ay, tristes! ¡Ay, dichosos  
 los ojos que te vieren! Huyan luego,  
 si fueren poderosos,  
 antes que prenda el fuego,  
 contra quien no valdrá ni oro ni ruego.

Ilustre y tierna planta,  
 gozo del claro tronco y generoso:  
 creciendo, te levanta  
 a estado el más dichoso  
 de cuantos dio ya el cielo venturoso.

Nada hay más natural que el encanto de los niños. Una vuelta al hombre que fue niño, es lo que propone Fray Luis. Porque en ese momento es cuando se encuentran más hermanados que nunca la naturaleza y el hombre. En ese punto todo es verdad e inocencia original y divina.

#### b. *La lengua vulgar y la sabiduría popular*

Dentro de este contexto de exaltación de los valores espontáneos hemos de situar la defensa de la lengua vulgar, ya clásica, que hace Fray Luis. La escribe en la dedicatoria del libro 3.º de Los Nombres de Cristo. Se entusiasma también con los dichos lapidarios y llenos de sentido del pueblo:

El Bembo en Italia, Du Bellai en Francia y Nebrija y los hermanos Valdés en España fueron los iniciadores de la defensa de la lengua romance. En Alemania, Lutero, al traducir la Biblia al alemán no sólo levantó un monumento a la lengua vulgar, sino que consiguió hacerse con muchos adeptos por ese medio. El darse a entender de las gentes sencillas es una idea que está en la base de la defensa luisiana del castellano. El mismo ambiente humanístico que proclamaba una vuelta a las lenguas clásicas, favoreció el encuentro con la lengua romance. Con sagacidad, supo expresar Fray Luis las razones de este

encuentro: el latín o el griego eran la lengua vulgar de aquellos que la hablaban. Por otra parte, la lengua vulgar romance había nacido de las fuerzas primitivas del pueblo, y esto le daba un atractivo singular. Es la lengua que aprenden los niños. Resulta ser lo natural frente a lo artificioso. Lo que hace elevada a una lengua son las ideas y emociones que nosotros ponemos en ella. De ahí que el poeta intentara dignificar el castellano poniendo ritmo en sus palabras y llenándolas con los más altos conceptos, los religiosos. Curiosamente, encontramos en esta defensa de la lengua vulgar una defensa de la igualdad de todas las lenguas. Parece que las diferencias de casta y linaje se habían puesto también a favor de las lenguas. Fray Luis apoya, de nuevo, la convicción de que las cosas y los hechos valen para lo que ellos son en sí mismos. No hay lenguas para decir cosas elevadas y lenguas para decir conceptos vulgares. En todo caso, la forma del decir es lo que debe cambiar. Lo humilde ha de decirse con llaneza y lo grave con palabras apropiadas <sup>62</sup>: «Mas en lo que toca a la lengua, no hay diferencia, ni son unas lenguas para decir unas cosas, sino en todas hay lugar para todas» <sup>63</sup>. Lo que importa es ir a la realidad interna y auténtica. Lo exterior no es más que el ropaje de lo que las cosas son. Fray Luis, como en todos los hechos de su vida, se convierte en defensor de lo sencillo y lo humilde frente a la hipocresía y la altivez. El poeta quiere levantar a la lengua romance del decaimiento ordinario en que estaba. Es muy conocido el párrafo de la dedicatoria del libro 3.º que nos indica esto:

«El cual camino quise yo abrir, no por la presunción que tengo de mí, que sé bien la pequeñez de mis fuerzas, sino para que los que la tienen se animen a tratar de aquí adelante su lengua como los sabios y elocuentes pasados, cuyas obras por tantos siglos viven, trataron las tuyas, y para que la igualen en esta parte que le falta con las lenguas mejores, a las cuales, según mi juicio, vence ella en otras muchas virtudes» <sup>64</sup>.

Apunta Fray Luis que Platón escribió cosas no vulgares en su lengua vulgar, y lo mismo Cicerón. Y continúa:

«... y por decir lo que es más vecino a mi hecho, los santos Basilio y Crisóstomo y Gregorio Nacianceno y Cirilo, con toda la antigüedad de los griegos, en su lengua materna griega, que, cuando ellos vivían, la mamaban con la leche los niños y la hablaban en las plazas las vendedoras, escribieron los misterios más divinos de nuestra fe...» <sup>65</sup>.

Helen Dill Goode, en el libro citado, estudia cómo Fray Luis intenta dignificar la lengua romance a base de la cláusula retórica romana; a nosotros lo que nos interesa es apuntar el trasfondo ideológico que hay detrás de todo ello. En toda esta defensa de la lengua romance hay la convicción de que lo

62. V.: HELEN DILL GOODE, «*La prosa retórica de Fray Luis de León en Los Nombres de Cristo*». Madrid 1969.

63. *Op. cit.* 656.

64. *Op. cit.* 658. *Dedicatoria* L. III.

65. *Op. cit.* 657. *Ibidem*.

nacido del pueblo es lo bueno y honesto. La lengua romance es un elemento de igualdad entre todas las clases sociales del momento. Si Fray Luis no podía tolerar las absurdas diferencias de casta o de riquezas, tampoco podía permitir las diferencias en el orden intelectual, cuando éstas pretendían proceder de algo tan exterior como es la lengua que se usa. El necio, viene a decir, no deja de serlo por hablar latín. Lo que importa es lo que nosotros somos y pensamos. La lengua romance es elemento de unidad entre todas las gentes de España. Elevarla será elevar nuestra propia historia y nuestro ser de españoles por encima de las diferencias de raza, religión y situación social.

A Fray Luis le encanta el sentido aforístico de la sabiduría popular. Cuando va a tratar del estado del matrimonio, lo hará comentando un capítulo del libro de los Proverbios. A pesar de la procedencia culta de esta obra, tenía que recordarle a nuestro poeta el sabor de las cosas del pueblo. Estaba en el ambiente la estima de los refranes y los dichos populares. De nuevo vemos que el escritor se apropia de la estética profana para traducirla a lo divino, y así conseguir sus fines religiosos o morales. El refrán, el proverbio, el aforismo significaban una vuelta a lo más hondo del hombre, a la fragua donde el pueblo concentra la materia intelectual. Erasmo había consagrado en sus «Adagia» la categoría artística y conceptual de los refranes. En Salamanca, por los tiempos de estudiante de Fray Luis, el catedrático de la Universidad, Hernán Núñez se dedicaba a recoger cuantos refranes podía. Al entrar ya en edad avanzada y no poderlos glosar él mismo, los reunió por orden alfabético. En 1555 se publicaron con un prólogo de León de Castro en el que se exalta la significación de la sabiduría popular del refrán. Las diatribas contra los clérigos recogidas en esta selección de Hernán Núñez muestran claramente su erasmismo. Mal Lara escribe su «Filosofía vulgar» en plena Contrarreforma. Al escoger un capítulo de los Proverbios, Fray Luis se deja llevar de su devoción a la Biblia y de su entusiasmo por todo lo que indique un pensamiento concentrado, al estilo de la sabiduría del pueblo. Y los Proverbios se acercaban a ella como ningún otro libro bíblico. Fray Luis encuentra que, por medio de ellos, la inspiración del Espíritu Santo llega hasta las cosas más sencillas. De esta forma, Dios viene a andar entre los pucheros, como en la vida de santa Teresa. Es continuo este afán por santificar los hechos mínimos de la vida de los hombres. Dios se encuentra entre los humildes y sus cosas. Por eso anota el poeta que en las Sagradas Escrituras la Sabiduría divina enseña todo aquello que es propio de cada estado «y descende tanto a lo particular de él, que llega hasta, entrándose por sus casas, ponerlas la aguja en la mano y ceñirles la rueca y menearles el uso entre los dedos»<sup>66</sup>.

Muchas de sus frases tienen la impronta de la sabiduría popular. En algunas ocasiones podemos incluso detectar la huella de Erasmo, como en el capítulo noveno de *La Perfecta Casada* donde nos dice que «lo que no se ve,

66. *Op. cit.* 234. *Intr. La Perfecta Casada.*

no se desea; que, como dice el versillo griego, *del mirar nace el amar*». El dicho pertenece a la estética platónica y está tomado de los «Adagia» de Erasmo, Cent. 2, n. 79.

Espigamos algunos de los refranes que hemos anotado. Fray Luis defiende la crianza de los niños por las mismas madres, porque no se sabe cómo serán las amas de cría «Y si los hijos salen a los padres de quien nacen, ¿cómo no saldrán a las amas con quien pacen, si es verdadero el refrán español?»<sup>67</sup>. En el nombre de «Brazo de Dios» Fray Luis parece atacar la construcción de El Escorial, y dice «Y cuando suben, como dicen, el agua por una torre, entonces se tienen por la misma prudencia...»<sup>68</sup>. Le gusta citar el adagio «Alvaro tam deest quod adest quam quod non adest»<sup>69</sup>. En el capítulo quinto del Cantar de los Cantares el Espíritu Santo reprende a los jóvenes «que se dan siempre al buen tiempo y se andan, como dicen, a la flor del berro, desacordados de que está por venir y les puede suceder»<sup>70</sup>. Y en el mismo capítulo Fray Luis recoge una bellísima expresión de la lengua romance para calificar a un hombre apuesto: «En nuestro castellano, loando a uno de bien dispuesto, suelen decir *dispuesto como un pino doncel*».

El gusto por la espontaneidad y sencillez del lenguaje se muestra en el juicio que dio sobre la obra de santa Teresa. Al comentarla, dice que el lenguaje de la Madre Teresa es la misma elegancia, a pesar de los anacolutos que él mismo ha observado:

«Que aunque en algunas partes de las que escribe, antes que acabe la razón, la mezcla con otras razones, y rompe el hilo, comenzando muchas veces con cosas que injiere, más injiérales tan diestramente y hace con tan buena gracia la mezcla que ese mismo vicio le acarrea hermosura, y es el lunar del refrán»<sup>72</sup>.

Es significativo que Fray Luis, tan interesado en elevar el rango del castellano, se entusiasme y vea gracia y hermosura en el lenguaje de santa Teresa, paradigma de naturalidad y espontaneidad.

### c. *La belleza y el aseo*

Con frecuencia se ha tachado a Fray Luis de antifeminista por las duras expresiones de *La Perfecta Casada*, especialmente; hoy en día resulta completamente anacrónico la diatriba que lanza el escritor contra los cosméticos que las mujeres han usado en todas las épocas. Al tratar del Comentario del Can-

67. *Op. cit.* 328. *La Perfecta Casada*, 17.

68. *Op. cit.* 536. *Brazo*.

69. *Op. cit.* *Opera* I, 397, 410, 416.

70. *Op. cit.* 149. *Cantar*, 5, 16.

71. *Op. cit.* 149. *Cantar*, 5, 16.

72. *Op. cit.* 1.316. «*Carta-Dedicatoria a la madre Ana de Jesús*».

tar de los Cantares ya vimos cómo Fray Luis entiende la belleza, al estilo platónico, como una gracia interior unida a la justa proporción de las facciones exteriores. Detrás de las diatribas que el escritor hace contra los afeites y cosméticos de la mujer hay que ver una forma de comprender la realidad y unos principios estéticos fundamentales. No es fácil de mantener la acusación de antifeminista contra un escritor como Fray Luis que dedicó tres de sus cinco obras en castellano a mujeres: La Exposición del Cantar de los Cantares, a una monja del convento del Sancti-Spiritus, de Salamanca, Isabel Osorio; La Perfecta Casada a doña María Valera Osorio, y la Exposición del Libro de Job a la M. Ana de Jesús, la continuadora de la obra de santa Teresa, a quien tanto exaltó nuestro poeta.

No cabe duda de que en el Tratado de la Perfecta Casada aflora con frecuencia el predicador moralista que el escritor lleva dentro, sin embargo, por lo que se refiere a la belleza femenina, Fray Luis se expresa en la misma línea de pensamiento que le había hecho alabar lo rústico y lo auténtico y natural de las cosas. El poeta piensa que la naturaleza es superior al arte, y, por ello, juzga que todo añadido al rostro femenino destruye su verdadera hermosura. Al mismo tiempo, como todos los humanistas y pedagogos del XVI, defiende la higiene y la limpieza personal. Si la hermosura consiste en la justa proporción de los elementos, se concluye que «éstas de quienes hablamos, añadiendo posturas y excediendo lo natural, en caso de que fuesen hermosas, se tornan feas con sus mismas manos»<sup>73</sup>. En otro lugar afirma claramente que la belleza consiste en la proporción de figuras y en la limpieza y el aseo, porque, sin lo limpio, no hay nada hermoso<sup>74</sup>. Y que las gentes de entonces no debían lavarse mucho, lo muestran los consejos que da a las damas para mantenerse hermosas<sup>75</sup>.

El aseo y el orden debían ser parte del mismo Fray Luis. Al estar en la cárcel pide unos libros y da noticias exactas de cómo son y en qué lugar están. Así, al pedir su hábito, indica que «quedó en los cajones que están debajo de la mesa grande». También un Píndaro en griego y latín, de octavo, «en papelón y cuero negro, dorado de corte, quedó en uno de los cajones de la mesa grande». El cuidado y el orden debían ser extremados en Fray Luis. Al pedir una Biblia hebrea, impresa por Plantino y encuadrada en pergamino y cintas de seda, indica que «el un cuerpo está sobre la mesa y los tres envueltos en un papel en los cajones altos de la mesa grande, en el primer cajón comenzando por la ventana»<sup>76</sup>. Es realmente encantador este espíritu de orden y observación. Él tenía fama de ordenado y pulcro. Para Juan Huarte de San Juan este cuidado que los estudiantes y los hombres pulidos tienen en sus habita-

73. *Op. cit.* 293. *La Perfecta Casada*, 11.

74. *Op. cit.* 335. *La Perfecta Casada*, 19.

75. *Ib.*, 314. *Ib.*, 12.

76. *Documentos inéditos*, T. X, pág. 388.

ciones y de sus libros, «cada cosa en su lugar y en su clavo colgada» proviene de la facultad imaginativa, es decir, de aquella que es específica del poeta.

Fray Luis tenía que proclamar la superioridad de la naturaleza sobre el arte. Así se volvía a lo primitivo de las cosas. En la belleza no concibe que el arte pueda ayudar a la naturaleza, sino todo lo contrario. Mucho más cuando la belleza auténtica está en el interior, porque, entonces, es añadir obstáculos a la hermosura verdadera. No se puede tocar la obra de Dios. Hay que dejar a la naturaleza obrar. Ella es lo mejor que hay en la tierra. La misma idea estética subyace en estos ataques contra la coquetería femenina y el retorno a lo rústico, a lo pastoril y a la vida del campo. Lo natural es el producto primero de Dios. Y así hay que dejarlo. Atentar contra ello, tratar de cambiarlo, es perturbar la armonía establecida. En definitiva, es procurar el no ser frente al ser auténtico de las cosas:

«¿Y osa alguna mudar en otra figura lo que Dios hizo? Las manos ponen en el mismo Dios cuando lo que formó lo procuran ellas reformar y desfigurar; como si no supiesen que es obra de Dios todo lo que nace, y del demonio todo lo que se muda de su natural»<sup>77</sup>.

Aquí está la verdadera solución teológico-filosófica a todas las ideas éticas y estéticas de Fray Luis sobre la primacía de lo natural frente a lo artificial. Lo primero es obra de Dios; lo segundo del diablo. Hay una frase llena de sentido que, en otro filósofo cualquiera del Renacimiento podría ser tomada como panteísta, pero que en Fray Luis nos confirma en nuestra opinión respecto a su pensamiento sobre la belleza y lo natural: «la mujer que quiere hacerse otra figura (dice el poeta), toca al mismo Dios».

### C. *La naturaleza como «Mayordoma de Dios»*

La última frase que hemos citado en el párrafo anterior suena muy fuerte a nuestros oídos. En muchas ocasiones nos da la impresión de que encontramos en la obra de Fray Luis recuerdos de aquella forma renacentista de ver la naturaleza dotada de un poder inmanente, cuya mejor expresión la dio Cervantes en el «Persiles y Segismunda»: la naturaleza es la «mayordoma de Dios». Nuestro poeta concibe a la naturaleza como engendradora de todo lo existente. Es una metáfora que encontramos varias veces en su obra. La naturaleza aparece como dando órdenes a las cosas y a los elementos que viven en la tierra:

«Mas como entre las cosas que son haya unas de vida limitada y otras que permanecen sin fin, en las primeras ordenó la naturaleza que engendrasen y tuviesen hijos, para que en ellos, como en retratos suyos, y del todo semejantes a ellos, lo corto de su vida se extendiese...»<sup>78</sup>.

77. *Op. cit.* 296. *La Perfecta Casada*, 11.

78. *Op. cit.* 666. *Hijo*.

El concebir la naturaleza como un poder inmanente había comenzado en el siglo XV. Esto no significa una divinización, pero se encuentra en el mismo camino, aunque las conclusiones sean muy distintas. Procede, en último término, de la importancia que la naturaleza adquiere en el XVI. Se rompe la sumisión absoluta del Medioevo. En la idea de la naturaleza como «mayordoma de Dios», Éste no se encuentra en cada hecho inmediatamente, sino mediatamente, a través de la fuerza que dio a la naturaleza para que actuara. Por eso la tierra es engendradora de todo lo existente. De ella sale el hombre y a ella tiene que volver. Aquí surge una pregunta honda, existencial, que entraña una rebelión sometida: ¿Cómo comprender que la naturaleza, madre y proveedora diligente, criase al hombre tan inclinado al mal?»<sup>79</sup>.

La naturaleza conduce a las cosas a sus fines. Así «dentro de ella declara casi a voces su voluntad, enviando luego después del parto leche a los pechos...», nos dice en la *Perfecta Casada*<sup>80</sup>. La naturaleza reparte el placer y el dolor para que las cosas tiendan a sus objetivos<sup>81</sup>. Y terminamos con unos endecasílabos de «Esperanzas burladas»:

Mudó su ley en mí naturaleza,  
y pudo en mí dolor lo que no entiende  
ni seso humano ni mayor viveza.

Fray Luis era hijo de su tiempo y siente sobre sí el peso de la estética y el pensamiento de la época.

---

79. *Op. cit.* 513. *Ded. L. II. Nombres.*

80. *Op. cit.* 331. *La Perfecta Casada*, 17.

81. *Op. cit.* 332. *Ibidem.*

# Lectura crítica de los catecismos de Astete y Ripalda

## SEGUNDA PARTE

### LECTURA CRÍTICA DEL CATECISMO DE RIPALDA

Al igual que había sucedido con el catecismo de Astete, el que escribiera Jerónimo de Ripalda, desbordando las más optimistas previsiones que pudiera haber hecho su autor, ha permanecido en vigor por algo más de tres siglos y medio. ¿Muestra de la incuria de la Iglesia española durante tan largo período de tiempo?, ¿inercia de continuar unos cauces de formación religiosa que se habían hecho norma?, ¿apego a la tradición de una doctrina que se ofrecía como segura e inmune de todo error? Cada uno es libre de escoger la respuesta que estime conveniente.

Pero también como había sucedido a su homónimo de Astete pervivió a costa de ver malparada su integridad y la autenticidad literaria de su autor. Las ediciones más recientes han englobado frecuentemente todo el texto atribuyéndolo al autor principal, y resultan muy escasas las que hacen alguna diferenciación respecto a la procedencia respectiva de las preguntas.

Intentamos reconstruir en la medida de lo posible las fases de la metamorfosis que ha ido sufriendo el texto de Ripalda. Con ello recuperamos en buena medida el texto primero, centrandó en cada época las modificaciones que se han operado sobre el mismo y restituimos a cada autor lo que le corresponde evitando mixtificaciones ambiguas que inducen a error.

En el trabajo sobre Astete hemos procedido por eliminación, remontándonos a las ediciones más antiguas que hemos podido consultar, estimando como añadido cuanto estaba ausente de las ediciones más remotas. En cambio, con Ripalda seguiremos el procedimiento inverso, dado que en la búsqueda de originales hemos podido llegar a consultar la reproducción de la que se tiene como la edición príncipe de Jerónimo de Ripalda; en consecuencia sólo ella es atribuible a dicho jesuita. Cuantas preguntas aparecen con poste-

rioridad han de responder necesariamente a otro autor; la penuria de ediciones consultadas y las frecuentes manipulaciones que han alterado la estructura y el orden del texto primitivo hacen especialmente dificultosa la atribución de tales preguntas a un autor determinado.

Resurge la cuestión de la reconstrucción incompleta de todas las ediciones del catecismo de Ripalda que, a pesar de estar catalogadas como las de ningún otro catecismo español, resultan poco menos que inasequibles para la consulta. Con semejantes limitaciones, damos comienzo a esta segunda parte consagrada al catecismo de Ripalda.

### 1. JERÓNIMO DE RIPALDA

Jerónimo de Ripalda <sup>1</sup> nació en la ciudad de Teruel el año 1536 <sup>2</sup>, hijo de D. Bernardino de Ripalda, médico notable que con la intención de proporcionar a su hijo la mejor educación posible lo envió a cursar estudios a la entonces prestigiosa universidad de Alcalá de Henares. Entre los catorce y dieciséis años <sup>3</sup> ingresó en Alcalá en la Compañía de Jesús no sin tener que vencer la resistencia de su padre, «quien no vaciló en acusar a los jesuitas de haber seducido al joven Jerónimo; y llevando adelante sus acusaciones contra ellos, obtuvo un rescripto del rey para arrancarlo de la Compañía» <sup>4</sup>. Vencidas las resistencias familiares y las dificultades objetivas que le presentó el Rector de la Universidad, prosiguió su estancia en la Compañía. Fue rector de los colegios de los jesuitas de Villagarcía, Salamanca, Burgos y Valladolid.

Notable recuerdo de su estancia en Salamanca es la influencia que ejerció sobre santa Teresa de Jesús, de quien recibió habitualmente la confesión. Fru-

---

1. Juan Manuel SÁNCHEZ, bibliógrafo especializado en Ripalda, dice en su obra *Doctrina Cristiana del P. Jerónimo de Ripalda e intento bibliográfico de la misma. Años 1591-1900*, Madrid 1909 (Imprenta Alemana), p. VII de la «Advertencia», nota 4.ª: «Los bibliógrafos de la Compañía, excepción hecha del P. Uriarte, no suele anteponer la preposición «de» al apellido Ripalda». Nosotros en esto seguimos a Latassa, que le llama Jerónimo de Ripalda. Numerosas ediciones de su catecismo atestiguan el nombre del autor como Jerónimo de Ripalda.

Sin que sepamos la razón, la *Enciclopedia Universal Ilustrada*, Espasa (vol. 33, p. 547) habla de Jerónimo Martínez de Ripalda.

2. J.M. SÁNCHEZ, *l.c.*, señala esta fecha. Daniel Llorente en su *Tratado elemental de Pedagogía Catequística*, 10.ª ed., (Valladolid, 1965), p. 529 da la fecha de 1535.

3. J.M. SÁNCHEZ, *l.c.*, precisa la edad de catorce años para su ingreso en la Compañía; en cambio, D. Llorente, *l.c.*, señala el año de 1551. Teniendo en cuenta la diferencia apuntada respecto a la fecha de su nacimiento deducimos esa oscilación en un par de años con relación a la edad que tenía al ingresar en el noviciado.

4. J.M. SÁNCHEZ, *l.c.*, pp VII-VIII. Señala que el joven Jerónimo «supo rebatir aquellas objeciones» (...) por lo que «el Rector hubo de cejar en su propósito, evadiendo la responsabilidad que pudiera caberle en decisión de tanta importancia».

to de aquellos contactos y por consejo de Ripalda escribió la santa de Ávila el *Libro de las Fundaciones* <sup>5</sup>.

Ejerció en el seno de la Compañía el cargo de Maestro de novicios. Se produjo su muerte en Toledo el 21 de abril de 1618.

Se le atribuyen varias obras escritas por él o al menos en las cuales ha intervenido de alguna forma.

— *Contemptus mundi*. De nuevo corregido por vn Padre de la Compañía de Jesús. (...) Alcalá de Henares, año MDLXXVI.

— *Contemptus myndi* el más cumplido que hasta agora se á impresso, De nuevo corregido por un Padre de la Compañía de Iesus conforme al original latino, y a la antigua y común traducción, que reformó el padre maestro Juan de Ávila (...) Sevilla. Año 1587.

— *Contemptus mundi* o de la Imitación de Christo. Lib. IV. Traduzido en Español por Luys de Granada, de nuevo corregido por un Padre de la Compañía de Jesús. Anueres, 1612.

— *Razonamiento que hace el pecador a Dios*. Madrid, Miguel Serrano, 1614.

— *Suave Razonamiento, que haze el pecador a su Dios*, en que amorosamente le insta con eficacia y perseuerancia por el perdón de sus pecados. Compuesto por el P. M. Hieronymo de Ripalda de la Compañía de Jesús (...) Lérida, 1618 <sup>6</sup>.

— Otros dos libros de Oraciones Panegíricas y Morales y Exortaciones (sic) místicas.

Pero la obra que hizo celebérrimo a su autor es sin duda su catecismo.

Veamos las afirmaciones que hace su bibliógrafo Juan Manuel Sánchez.

«Aún no hace muchos años que la edición hecha en Toledo en 1618 era tenida por príncipe entre las innumerables que ha alcanzado este Catecismo. A destruir esta creencia vino el P. Sommervogel dando noticia en su obra ya citada (tomo VI, col, 1864) <sup>7</sup>, de la que el P. Jorge Mayre publicó en Colonia

5. «Ahora, estando en Salamanca, año de mil y quinientos y setenta y tres, que son once años después, confesándome con un padre Retor (sic) de la Compañía, llamado el maestro Ripalda, aviendo visto este libro de la primera fundación, le pareció sería servicio de nuestro Señor que escribiese de otros siete monasterios, que después acá, por la bondad de nuestro Señor, se han fundado, junto con el principio de los monesterios de los padres descalzos de esta primera Orden, y así me lo ha mandado»: Sta. Teresa de Jesús, *Libro de las Fundaciones*, prólogo. Ed. Apostolado de la Prensa, Madrid, 1916, p. 8.

6. D. LLORENTE, *Historia de la Catequesis. Cartillas de doctrina. Catecismo de Ripalda y Astete*, en «*Revista Catequística*», 16 (1925), pp. 34-38, da el título de *Suave coloquio del pecador con Dios*.

7. Se refiere a *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*. Première partie: Bibliographie par les Pères Augustin et Aloys de Backer. Second partie: Histoire par le Père Auguste Carayon. Nouvelle édition par Carlos Sommervogel, 9 vol. Bruxelles, 1890-1900».

en 1616. Pero aún quedaba más. El diligente bibliógrafo D. Cristóbal Pérez Pastor, en la pág. 359 del tomo I de su «Bibliografía Madrileña ó descripción de las obras impresas en Madrid (siglo XVI)», cita un *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, impreso en Madrid por Luis Sánchez en el año 1600, y después de alegar el documento en que se apoya la existencia de esta edición añade: «Aunque no se nombre el autor, suponemos sea el P. *Jerónimo Ripalda*, pues de principios del siglo XVII se conocen varias ediciones españolas y algunas extranjeras con *imágenes*». Esta suposición de tan insigne bibliógrafo alcanza mayor grado de verosimilitud, si se tiene en cuenta que, a fines del siglo XVI, existía ya una edición, *por lo menos*, de dicho Catecismo. Y decimos *por lo menos*, porque no nos causaría sorpresa ninguna encontrar ediciones hechas entre los años 1591 y 1600.

El hallazgo del único ejemplar hasta ahora conocido de la primera de estas dos fechas, se debe al P. Uriarte. Nosotros hemos tenido ocasión de ver este ejemplar y hemos creído muy del caso reproducir su portada y copiar el texto fiel y totalmente, con objeto de que figure al frente de las numerosas ediciones que se han hecho en los tres siglos desde su aparición...»<sup>8</sup>.

Como se ve, basado en el descubrimiento de una edición de 1591, Juan Manuel Sánchez adelanta la fecha de la supuesta edición príncipe desde 1618, a 1591. Daniel Llorente acepta en la décima edición de su *Tratado elemental de pedagogía Catequística*, p. 529 la datación propuesta por Juan M. Sánchez. En cambio, en la quinta edición, p. 540 había señalado en una nota: «Pero a juzgar por una carta del P. Villalba, provincial de Castilla, que copia el P. Astrain y que es del año 1586, hubo alguna edición anterior a la fecha de esta carta».

En el artículo de Daniel Llorente que hemos citado publicado en la *Revista Catequística*, da más ampliamente razón de la supuesta edición anterior a 1591, juntamente con la crítica que ya en 1586 hace el P. Villalba del catecismo de Jerónimo de Ripalda. Textualmente dice:

«En carta del P. Villalba, provincial de Castilla (28 de junio de 1586) dice: 'La doctrina que nuestro P. Everardo (preósito general después de San Francisco de Borja: 1573-1581), de buena memoria, ordenó se enseñase a los niños, se ha usado en las casas de probación, y ésta hizo el P. Jerónimo Ripalda, pero en la probación veo que están poco contentos de ella, de ahí es que no la usen los que van a misiones. Y cierto ha sido causa de que haya menos aprovechamiento que hubiera. Que como enseñan diversamente, lo que unos hacen otros deshacen y se confunde la memoria con variar el orden y las preguntas. La nota que pone a la doctrina del P. Ripalda es ser muy teóloga, y que no tienen los niños necesidad de tanta teología, ni aun tampoco los grandes; item que no tiene orden ni método para que con facilidad se puede tener en la memoria y que no tiene semejanza con la que comunmente ha corrido por acá, que ha sido la muy usada y que parece bastaba usar que era la del P. Maestro Ávila».

Se deduce que anterior a la edición de 1951 hecha en Burgos y que D. Juan M. Sánchez, bibliógrafo de Ripalda, cita como la primera, existió otra»<sup>9</sup>.

Es evidente que la suposición que emite Daniel Llorente no tenga nada de aventurada, sino ajustada en todo a la más estricta lógica. En junio de 1586 era lo bastante conocida como para haber detectado sus fallos, y emitir sobre ella un juicio no muy favorable. Como tal edición no se ha localizado, según nuestras noticias, nos apoyamos en la que reproduce Juan M. Sánchez<sup>10</sup>.

## 2. JUAN ANTONIO DE LA RIVA

El texto salido de manos de Jerónimo de Ripalda había de seguir una suerte similar a la que corriera el de Astete, puesto que se vio sometido con el transcurso del tiempo a numerosas modificaciones, que en la mayor parte de los casos se cifan a introducir nuevas preguntas para actualizar y completar una enseñanza que era estimada como válida, pero incompleta.

En el *Intento bibliográfico* llevado a cabo por Juan Manuel Sánchez son nulas las noticias que aporta del principal modificador del catecismo de Ripalda.

La fecha aproximada de su intervención en el catecismo de Ripalda es, según indicación de Juan Manuel Sánchez, la de 1790. Efectivamente, aunque con reservas sobre la exactitud del año, por entonces reseña la aparición de la obra que lleva por título exacto el de *Catecismo y Exposición de la Doctrina cristiana añadido por D. Juan Antonio de la Riva*. Dicha obra se publica en Madrid<sup>11</sup>.

Extraña tal parquedad de noticias cuando muy bien ha tenido que haber comprobado Juan Manuel Sánchez la trascendencia que tuvieron las enmiendas y adiciones que Juan Antonio de la Riva introdujo en el texto de Ripalda, a fin de actualizarlo y completarlo.

Ciertamente no ha sido él el primero que tuvo tal idea. Con anterioridad a su intervención, Juan Manuel Sánchez nos transmite noticia de otras varias modificaciones que sufrió el texto de Ripalda. Ya en el año 1616, es decir, aún en vida del mismo padre Jerónimo de Ripalda, Jorge Mayr había impreso en Ausburgo un catecismo con imágenes, usando como texto de la doctrina cristiana el de aquél. Juan Almarza trastoca el texto de Ripalda para presentarlo todo él versificado a fin de facilitar su memorización (Madrid, 1650). Luis de

9. D. LLORENTE, *art. citado* en la nota 6.

10. «*Doctrina Christiana, con vna exposición breue. Comp(ue)sta por el Maestro Hieronymo de Ripalda de la Compañía de Ies(us)*. Con licencia. En Burgos. Por Philippe de Iunta. 1591».

11. J.M. SÁNCHEZ, *l.c.*, p. 27 del *Intento bibliográfico*, n.º 103

Amezquita lo retoca y traduce al idioma tagalo a fin de utilizarlo en la evangelización de las Islas Filipinas (Manila, 1666). Juan del Campo Montoya, pseudónimo que oculta la verdadera personalidad del padre Lucas de Nevares<sup>12</sup>, no contento con la presentación tradicional del catecismo en forma de preguntas y respuestas, lo modifica para ofrecer una edición «en forma de coloquio entre Cura y Niño» (Alcalá, 1676). La evangelización de América mueve a pasar el océano a partidarios del texto de Ripalda; entre ellos va Francisco de Pacheco, quien hace una versión al zapoteca (México, 1687); Francisco Martínez lo enmienda y vierte al idioma guaraní (manuscrito, 1716: British Museum).

No sólo las exigencias del uso en otros contextos culturales obligan a modificaciones. También en España se estimó que el texto precisaba de retoques y ello hizo posible la aparición de Ripalda «examinado y corregido por orden del Rey», por los PP. Diego Rivera y Juan Manuel de Villarrubia (Madrid, 1757).<sup>13</sup>

Nada tiene, pues, de particular que Juan Antonio de la Riva estimara procedente hacer una amplia revisión del texto, a la vista de tan numerosos antecedentes.

A pesar del silencio de Juan Manuel Sánchez, nos ha sido posible reunir los datos más precisos para conocer la personalidad de Juan Antonio de la Riva y Gómez de Velasco<sup>14</sup>.

Nacido en Mansilla de la Sierra (Logroño) el 14 de noviembre de 1752, efectuó años más tarde estudios mayores de filosofía, retórica, poesía y la historia antigua de griegos y romanos en el colegio mayor del arzobispado (hoy llamado de Fonseca) en Salamanca, del cual posteriormente fue rector. Se doctoró en cánones en la universidad de Alcalá de Henares, siendo también profesor de la Real Academia de Jurisprudencia de la misma universidad.

Sabemos que antes de opositar al cargo que desempeñó en la iglesia de Murcia, había hecho oposiciones a la cátedra de Colaciones Canónicas de Salamanca; a un beneficio en Burgos; y a una capellanía en la real iglesia de San Isidoro de Madrid. Finalmente, contando treinta y un años, hizo oposiciones a doctoral de Murcia consiguiendo el 17 de febrero de 1783 la prebenda en la que substituye a Antonio José de la Cuesta.

El entonces obispo de la diócesis, Victoriano López González, tiene que defenderse ante el Inquisidor General por haber permitido en su seminario la

12. Juan M.<sup>a</sup> SOLA, *El Catecismo único en España*, en «*Razón y Fe*», 15(1906), p. 321.

13. *Id.*, p. 320.

14. José BALLESTER NICOLÁS, *Unos perfiles biográficos del Doctoral La Riva*, en «*Murgentina*» (Revista de la academia de Alfonso X el Sabio) Murcia, 1961, n.º 15, pp. 21-54. Pueden consultarse: José Pío TEJERA y RAMÍREZ DE MONCADA, *Diccionario de autores murcianos*, Madrid, 1895, tomo 2.º; José M.<sup>a</sup> IBÁÑEZ GARCÍA: *Estudio biobibliográfico*, Murcia, 1921 (?).

defensa de ciertas tesis sobre la aplicación del sacrificio de la Misa. Para salir del paso de tales inculpaciones públicas escribe una pastoral el 8 de mayo de 1793 en la que insiste a los párrocos en el mejor ejercicio de la función docente en la Iglesia, pues lo que urge es enseñar lisa y llanamente lo que los fieles están obligados a conocer para salvarse. También alude en la pastoral a la difusión de los errores de Jansenio.

Para atajar la resonancia que el sínodo de Pistoya prestó a las doctrinas jansenistas, Pío VI publicó la constitución *Auctorem fidei* (28 de agosto de 1794). Está, publicada en Murcia en 1801, así como la pastoral del obispo a que antes aludíamos y las dos han sido ampliamente usadas por Juan Antonio de la Riva, quien apostilla notas al margen de ambos documentos.

El doctoral De la Riva escribe varias obras. En 1819 tiene acabada su *Historia del Santuario*, obra encargada por el cabildo para informase del origen exacto de la devoción a la Virgen de la Fuensanta y deshacer el infundio de un supuesto origen más reciente.

En julio de 1804 fue nombrado académico de honor por la Academia Médico Práctica de Cartagena. Ya que no cumplía ninguna de las condiciones exigidas (ser médico y residir en Cartagena) es de suponer que el nombramiento sea en reconocimiento a su escrito *Bautismo de fetos abortivos y extraídos por la operación cesárea*, obra para la que se basa en la análoga del canónigo siciliano Francesco Cangiamila y que imprimió años después en la litografía de Bellido, de Murcia, el 20 de mayo de 1817.

También se debe a Juan Antonio de la Riva un informe impreso de 16 páginas sobre la dedicación o consagración de la catedral de Cartagena. Obras inéditas suyas son los *Apuntamientos* que consisten en una serie de investigaciones históricas sobre cuestiones relativas a Murcia, especialmente a su catedral; el *Noticario*, casi autobiográfico, y una *Filosofía elemental*.

Además de las obras reseñadas, son suyas las correcciones al catecismo de Ripalda que ahora nos ocupan. Dicho catecismo añadido se le dedica a Godoy (El *Bautismo de Fetos...* se lo había dedicado a Fernando VII) <sup>15</sup>.

Aunque había legado a los jesuitas una finca suya llamada «Torre del Obispo», el destierro de aquéllos (1822) y la supresión de la Compañía (1835) frustraron sus deseos, y el obispo de aquella diócesis la dedicó a otros fines, ya que el 24 de noviembre de 1834 murió a consecuencia de una parálisis. Antes había padecido achaques que le obligaron a solicitar la exención de asistencia a coro; y una notable sordera le hizo renunciar a su cargo de miembro de la Junta del Río Segura.

---

15. *Catecismo y exposición breve de la Doctrina Christiana*, compuesto por el P.M. Gerónimo de Ripalda (...) añadido por don Juan Antonio de la Riva (...) quien lo dedica al Excmo. Sr. Príncipe de la Paz. Murcia, 1800. Por Manuel del Molino.

Conocemos al menos en los rasgos fundamentales la personalidad del autor de las principales añadiduras hechas al catecismo de Ripalda, que después analizaremos. Pero después de él prosiguió el mismo afán renovador para seguir introduciendo modificaciones de manera casi ininterrumpida en un texto ya de por sí harto retocado. Tenemos noticias de la edición del texto «corregido y añadido» por el Ilmo. Sr. obispo de Teruel, quien cuidó personalmente de la edición (Valencia, 1818); «añadido al tenor de su mismo sentido, y casi con su misma letra en lo posible», por el Dr. Paulino Bernardo Herrero (Madrid, 1842); «añadido e ilustrado para mayor inteligencia de los niños», por un anónimo (Madrid, 1843); «revisto y corregido», por el Dr. D. Agustín Rada (Méjico, 1852); «corregido y arreglado a los verdaderos principios ideológicos» por D. José Mariano Vallejo (Madrid, 1856); «aumentado con la esplicación (sic) de los principales misterios» por un anónimo (Méjico, 1859); «revisto, corregido y anotado» por el P. Basilio Arrillaga (Méjico, 1856?); «dispuesto con notables adiciones», por la redacción de *El Magisterio Español* (Madrid, 1874) y «aumentado con la enseñanza de los Dogmas de la Inmaculada Concepción e infalibilidad pontificia» por el Dr. Nicolás María Serrano (Madrid, 1878) <sup>16</sup>.

La lista de introductores de enmiendas se podría alargar más aún —de algunas tendremos que hablar en el presente trabajo—, pero las numerosas que hemos señalado nos ayudan a imaginarnos la azarosa vida que le cupo en suerte al catecismo que escribiera Jerónimo de Ripalda.

Es preciso señalar que aunque también el texto de Astete sufrió varias acometidas actualizando su enseñanza, salió mejor parado que su homónimo de Ripalda. Las transformaciones que ha sufrido este segundo han sido en muchos casos despiadadas y, con la mira puesta en objetivos muy varios, ha sido muy frecuente respetar muy poco la letra del texto primitivo. Las modificaciones en muchos casos no se han limitado a introducir nuevas preguntas, sino a modificar sensiblemente las ya existentes, desfigurándolas en su totalidad. La lectura comparativa de textos diversos para establecer correlaciones viene a ser una especie de tortura por cuanto no se respeta el orden de las preguntas, ni su formulación, ni la respuesta que Ripalda escribiera.

En muchos casos, y ante la fragmentaria reconstrucción que hemos podido hacer, no queda más remedio que atribuir las intervenciones que pesan sobre el catecismo a alguna mano anónima, habida cuenta de las múltiples modificaciones.

A pesar de todo, destaca con prioridad absoluta la intervención de Juan Antonio de la Riva, quien modifica el catecismo principalmente por la adición de un amplio número de cuestiones. Su aportación ha sido decisiva, hasta el punto de que numerosísimas ediciones posteriores a él incorporan sus

---

16. Juan M.<sup>a</sup> SOLÁ, *Id.*, p. 320-321.

preguntas <sup>17</sup>, pero son muy escasas las ediciones que a pesar de hacerlo citan expresamente el nombre del corrector <sup>18</sup>. Ni siquiera todas las ediciones traen respecto a la misma cuestión idéntico número de preguntas, con lo cual la comparación resulta muy difícil.

Por suerte, la localización y consulta del ejemplar de Murcia, 1800, publicado en vida del corrector, quien la vendía en su casa disipa todas las dudas sobre la paternidad de sus correcciones. Éstas aparecen meticulosamente señaladas con un asterisco haciendo inmediata su localización.

El resto de modificaciones anónimas son anteriores o posteriores a él. Las anteriores las hemos podido detectar en textos que han sido publicados hasta 1800, fecha de la edición del ejemplar consultado. Las preguntas posteriores constan en ediciones más recientes y según el punto tocado han sido más o menos aceptadas corrientemente.

A pesar de su gran aceptación, las correcciones de Juan Antonio de la Riva no se impusieron de una forma absoluta. Nos aporta la prueba una edición posterior en sesenta años a la intervención de Juan Antonio de la Riva <sup>19</sup>, que ofrece el texto del catecismo sin las añadiduras de éste. Otra coincidencia más con el Astete del que circulaban ediciones «añadidas» y «sin añadir».

---

17. Otras ediciones añadidas por Juan Antonio de la Riva se publicaron en: Madrid, 1801; Madrid, 1815; Córdoba, 1825; Madrid, 1840; Cuenca, 1844; Madrid, 1844; Sevilla, 1847; Madrid 1848; Madrid, 1851; otra de Madrid, 1851; Madrid 1853; Cuenca, 1853; Madrid, 1855; Cuenca, 1856; Madrid, 1856; Alcalá, 1857; Madrid, 1868; otra de Madrid, 1868; Granada, 1873; Madrid, 1873; Béjar, 1874; Madrid, 1877; Madrid, 1878; Madrid, 1879; otra de Madrid, 1879; Madrid, 1883, Toledo, 1884; Madrid, 1886; Madrid, 1888; Madrid, 1889; Madrid, 1891, Toledo, 1892 y de Toledo, 1892.

18. Además de la edición de Murcia, 1800 también señalan con asterisco las correcciones De la RIVA, *Religión y moral, o sea, Catecismo del P. Jerónimo Ripalda, adicionado y explicado por el Dr. D. Bernardo S. Casanueva...* (Madrid, 1908); otra edición de Madrid, sin fecha, pero por crítica interna posterior a 1819 (Ed. Razón y Fe); Sevilla, 1924 (Imp. y Lib. Sobrino de Izquierdo); y Madrid, sin fecha (Ed. Saturnino Calleja).

Hay que advertir que no siempre coinciden en señalar una pregunta como introducida por Juan Antonio de la Riva. Incluso en alguna ocasión indican como posterior alguna pregunta original de Ripalda.

En el artículo citado afirma José Ballester que De la Riva introdujo también modificaciones en el catecismo de Astete. En el trabajo citado en la nota 1.<sup>a</sup> hemos expuesto ampliamente la intervención de los correctores de Astete. Si Juan Antonio de la Riva tuvo alguna participación, ha tenido que ser insignificante.

19. *Catecismo de la Doctrina Cristiana compuesto por el P. Gerónimo de Ripalda*: cotejado y corregido por las ediciones más antiguas, de orden de la Real junta Superior de Inspección de Escuelas del Reino. Y aprobado por S.M. en real orden de 30 de junio de 1848 para que sirva de texto (sic) en los establecimientos de instrucción primaria. Sevilla, 1851 (Imp. y taller de encuadernación de Moyano).

### 3. LECTURA CRÍTICA

La división del texto de Ripalda suele presentarse a base de lecciones que dividen la materia articulándola en diversos tratados. Sin embargo, tal división no es la original, ni en todas las ediciones coinciden las diversas lecciones que han sido señaladas al arbitrio de los muchos adaptadores. También aparece alguna edición dividida en capítulos<sup>20</sup>. Pero la división primera surgida de la pluma de Jerónimo de Ripalda está marcada por los diferentes títulos que señalan la materia a tratar: «*Sobre los mandamientos de la ley de Dios*», «*Sobre los enemigos del alma*»...

A pesar de esa división que sirve para romper la monotonía de las preguntas y respuestas, la auténtica división que subyace al contenido del catecismo y que expresamente está consignada en él es la de contemplar la doctrina cristiana en cuatro partes, a saber: Credo, Mandamientos, Oraciones y Sacramentos. Aunque ese sea el orden enunciado por dos veces, la realidad es que el texto mantiene otro con una ligera alteración: Credo, Oraciones, Mandamientos y Sacramentos. Con ello se adecúa el orden que está reflejado también en el Astete y que estableció San Pedro Canisio<sup>21</sup>. Dicho orden es respetado en todas las ediciones que hemos podido consultar, hasta el punto de que algunas marcan los tratados como partes diferenciadas, concediendo a la primitiva división por apartados que precisara Ripalda una importancia secundaria<sup>22</sup>.

A pesar de que la enumeración del orden real de las partes del Ripalda termina con los sacramentos, al terminar los apartados relativos a ellos hay todavía un buen número de cuestiones que constituyen lo que podríamos denominar otra quinta parte que bien podría titularse *Medios de santificación*

20. Así lo hace la edición de Sevilla, 1851 reseñada en la nota anterior.

21. En su *Summa doctrinae christianae, per quaestiones tradita et in usum christianae pueritiae nunc primum edita*, publicada en 1555. (Ver A. JUNGMANN, *Catequética*, 4.ª ed., pp. 31-32. Herder. Barcelona, 1966.

Daniel Llorente, en el artículo citado, duda si tomó el orden de Canisio o de San Agustín (Sermón 22: *De verbo Domini*). Pero señala: «El plan del *Parvus catechismus* de Canisio era igual al de su *Summa doctrinae christianae* que se editó en Salamanca en 1570 y Ripalda fue lector del Colegio Salmantino; y que el tratar de los pecados y las virtudes después de haber hablado de los sacramentos recuerda el versículo de Canisio como fundamento a su *Summa*: *Fili concupiscens sapientiam conserva justitiam et Deus praebebit illan tibi (Eclesiástico 1,33)*».

22. Así lo hacen las siguientes ediciones: *El Ripalda al alcance de los niños*, por Federico Santamaría (Madrid, 1913); *Ripalda cíclico*, arreglado por C. Damián Bilbao (Madrid, 1918); *Catecismo del P. Ripalda* ordenado cíclicamente por C. Damián Bilbao (Madrid, 1919); *Catecismo del P. Ripalda completado con el catecismo del P. Astete*, ordenado cíclicamente y ligeramente adicionado por C. Damián Bilbao (Madrid, 1931); *El Ripalda graduado dispuesto en orden cíclico* (Cuenca, 1933); *Nuevo Ripalda graduado* (Granada, 1934); *Catecismo de Ripalda graduado*, por Benito Fuentes (Madrid, 1936); *Catecismo de la doctrina cristiana por el P. Jerónimo de Ripalda*, reconstruido y aumentado por el P. Luis de Vega (México, D.F., 1946); *El Ripalda graduado* (Santa Cruz de Tenerife, 1951); *Catecismo de la Doctrina Cristiana* (Plasencia, 1954); *Ripalda cíclico-concéntrico* (Toledo, s.f.); y *Nuevo Ripalda graduado* (Granada, s.f.).

*cristiana*. En ellos se incluyen una serie de cuestiones accesorias, que le dan aún un parecido mayor a la estructura de la obra de san Pedro Canisio.

#### A. *Texto de la Doctrina Cristiana*

La primera modificación notable que aparece incluso en las ediciones más antiguas que hemos podido consultar <sup>23</sup> consiste en extraer de su respectivo contexto los formularios de las oraciones además de otras enumeraciones para hacerlos figurar a la cabeza del libro con el enunciado de *Texto de la Doctrina Cristiana*.

En efecto, Jerónimo de Ripalda no encabeza así su catecismo <sup>24</sup>; lo que hace al comienzo de cada uno de los apartados y como formulación inmediata sobre la cual fácilmente reflexionar es repetir cada uno de los formularios y oraciones: así están más frescos en la memoria. Por ejemplo: al comienzo del apartado correspondiente figura el texto completo del *Credo*; inmediatamente después hace constar el título del apartado: *Sobre el Credo*; a continuación figura una pregunta: *¿Qué hemos dicho agora?* (sic). Dicha pregunta ha sido suprimida en casi todas las ediciones al desplazar los enunciados y formulaciones de las oraciones al comienzo del catecismo, separándolas de las preguntas correspondientes <sup>25</sup>.

En la concepción de Ripalda resulta un orden más natural, puesto que a cada formulación u oración siguen las preguntas correspondientes. El artificial apartado surgido con posterioridad a Ripalda denominado *Texto de la Doctrina Cristiana* contiene las siguientes fórmulas: «*Todo fiel cristiano*»; «*Las obligaciones del cristiano*» <sup>26</sup>; *Padrenuestro*; *Avemaría*; *Credo*; *Salve*; *Mandamientos de la ley de Dios*; *Mandamientos de la iglesia*; *Sacramentos*; *Artículos de la fe*; *Obras de misericordia*; *Pecados capitales*; *Virtudes contrarias a ellos*; *Enemigos del alma*; *Virtudes que hemos de tener* (incluyendo las teologales y las cardinales); *Potencias del alma*; *Sentidos corporales*; *Dones del Espíritu Santo*; *Frutos del Espíritu Santo*; *Bienaventuranzas*; *Cosás que*

23. Así aparece en tres ediciones anteriores a la corrección de Juan Antonio de la Riva, que coinciden exactamente en el título: *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana*, aparecidas respectivamente en Madrid, 1728; Málaga, 1772 y Madrid, 1783.

24. El único encabezamiento que figura en el original de Ripalda dice textualmente: «Estará advertido el Maestro que podrá dexar algunas pregu(n)tas y estender (sic) con plática larga algunas respuestas, que según el lugar y tie(m)po le parecieren más necesarias. Y aunque lo esencial es declarar los artículos y mandamientos de Dios y de la Iglesia, Pater noster, y Sacramentos, va declaración sobre todo lo de más (sic) porque a nadie puede dañarle el leerla».

25. Tan sólo figura en la edición de Sevilla, 1851, en la que al iniciar cada apartado exige repetir la formulación y a continuación pregunta: *¿Qué hemos dicho ahora?*

26. Este formulario no está presente en las ediciones de Astete. Son unos pareados puestos a continuación del *Todo fiel cristiano* cuyo texto es: «Luego recemos/ lo que sabemos/ lo que la Iglesia/ Romana nos muestra,/ Lo que manda saber,/ creer y hacer:/ Credo y Mandamientos,/ Oraciones y Sacramentos/ bien pronunciado/ creído y obrado», a lo que seguía: «Y digamos así: Padre nuestro...».

*perdonan el pecado venial; Novísimos; Confesión general y Acto de contrición.*

En la enumeración anterior hemos dejado intencionadamente aparte el *Gloria*, porque aunque está consignado en la mayor parte de las ediciones consultadas, se trata de una edición reciente: las ediciones más antiguas así como la edición original no lo incluyen; además algunas ediciones ponen el texto en latín y castellano como un signo arcaico de la utilización poco frecuente <sup>27</sup>.

También se pueden constatar algunas omisiones de las fórmulas anteriormente reseñadas, pero la mayoría de ellas tiene una presencia fija, aunque no lo sea tanto el orden, que resulta alterado en ocasiones.

Algunas adiciones (El «*Bendito y alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar...*» y los *Actos de Fe, Esperanza y Caridad*) carecen de importancia por las pocas ediciones que los incluyen. Constituye, con todo, un testimonio más de las numerosas manipulaciones que ha sufrido el texto.

#### B. *Principio de la Doctrina Cristiana*

Jerónimo de Ripalda comienza las explicaciones de su catecismo con tan sencillo título; a él sigue el *Todo fiel cristiano* y a continuación el comentario *Sobre el principio*.

La práctica totalidad de las ediciones posteriores no conservaron el título original de Ripalda y lo modificaron. Unas ediciones se inclinan por el título de *Sobre la Doctrina Cristiana*; otras, en cambio, prefieren el de *Sobre el nombre y señal del cristiano*; finalmente otro tercer grupo de textos hacen figurar conjuntamente los dos títulos.

Las preguntas que constituyen el presente apartado suman un total de 19 y casi todas son originales de Ripalda. La primera pregunta que inicia el diálogo es: *Decid, niño, cómo os llamáis?* En ella encontramos también una adición ya que la contestación ordinaria es: *Responda su nombre: Pedro, Juan, Francisco, etc...* Sin embargo, Ripalda sólo había omitido el *Responda su nombre* poniendo solamente los nombres propios.

La mayor parte de las ediciones del catecismo incluyen inmediatamente después una reflexión de índole piadosa que está atestiguada en las ediciones más remota, pero que no ha salido de la pluma del padre Ripalda; dice así: *Encomiéndose cada uno, y tenga devoción al santo de su nombre*. El resto de las preguntas de Ripalda son: *¿Sois cristiano?; ¿Qué quiere decir cristiano?; ¿Quién es Cristo?; ¿Cómo es Dios?; ¿Cómo es hombre?; ¿Por qué se llama Cristo?; ¿Es este Cristo el Mesías verdadero?* <sup>28</sup>; *¿Cuáles fueron sus oficios*

27. Consta así en las ediciones *El Ripalda al alcance de los niños* (Madrid, 1913), *Catecismo histórico-doctrinal de la diócesis de Canarias* 6.ª ed. (Las Palmas de Gran Canaria, 1946) y *El Ripalda graduado* (Santa Cruz de Tenerife, 1951).

28. A esta pregunta y a todas aquellas cuya contestación es *Sí Padre*, o *No, padre* se aplica

más principales?; ¿Qué doctrina enseñó?; ¿Cuántas partes tiene la Doctrina cristiana?; ¿Cuáles son?; ¿Cuál es la insignia y señal del cristiano? ¿Por qué?; ¿Cómo usáis vos de ella? <sup>29</sup>; Veamos cómo, y finalmente ¿Cuándo principalmente es bien santiguarnos? Esta última pregunta ha sido modificada con anterioridad a Juan Antonio de la Riva <sup>30</sup> resultando la siguiente expresión comúnmente utilizada: ¿Cuándo es bien usar de la señal de la Cruz? La respuesta a la última pregunta ha sufrido también una añadidura. Jerónimo de Ripalda había escrito:

«Siempre que comenzáremos alguna buena obra, o nos viéremos en alguna necesidad».

Estimándolo insuficiente, un buen número de ediciones apostillan:

«...alguna necesidad o peligro de pecar» <sup>31</sup>.

Juan Antonio de la Riva ha recogido la modificación de la pregunta en la edición de Murcia, 1800; pero la modificación de la respuesta o es anterior a él y no la recogió, o, lo que es más probable, se trata de un añadido posterior.

Aparecen ya desde el primer apartado las dos primeras preguntas debidas a Juan Antonio de la Riva: Después de que Ripalda preguntara cómo Cristo es Dios y hombre introduce dos cuestionones: ¿Qué quiere decir Jesús? y ¿De qué nos salvó?

### C. Las obligaciones del cristiano

El presente apartado sirve a Jerónimo de Ripalda para glosar los versos que hemos transcrito en la nota n.º 28 y que recuerdan las obligaciones cristianas; simultáneamente dan pie a la división tradicional de la doctrina cristiana en los cuatro apartados que rigen en el texto de catecismo que nos ocu-

---

la advertencia que figura en las ediciones de Madrid, 1778 y Madrid, 1783, que dice así: «Advierta el Maestro de Escuela, que enseñe a sus Niños, que cuando repitieren las preguntas entre sí, en donde dixere la respuesta Padre digan Hermano».

Algunas ediciones como las de Madrid, 1919 (?), Sevilla, 1924, Granada, 1934 y Plasencia, s.f. contestan: *Sí, señor*.

29. Las ediciones de Madrid, 1728; Madrid, 1783 y Madrid, 1803 suprimen el «vos». La de Jerez de la Frontera, 1915 dice «veamos cómo», como lo hace también la de Barcelona, 1909; la de México D. F., 1946: «¿Cómo usamos la señal de la cruz?», lo mismo que la de Plasencia, 1954; la de Toledo, s.f. substituye el vos por el tú; la de Granada, s.f.: «¿Cómo usáis la señal...?»

30. Lo atestigua la edición de Málaga, 1772.

31. La mayor parte de las ediciones presentan esta respuesta. Algunas añaden además otras frases: Málaga, 1772: «...o nos viéremos en algún peligro, particularmente, en sintiendo alguna tentación o mal pensamiento». La de Madrid, 1913 dice: «Debo hacer la santa cruz al empezar una buena obra y cuando me halle en algún peligro de alma o cuerpo». La de Granada, 1934 se inspira en Astete: «o en peligro de pecar, principalmente al levantarnos y acostarnos, al salir de casa, al entrar en la Iglesia, al comer, etc». La de México D.F., 1946 sigue a la de Málaga, 1772: «...particularmente al sentir alguna tentación o mal pensamiento».

pa. Algunas ediciones titulan en consecuencia el apartado con ambas denominaciones: *Obligaciones del cristiano. División de la Doctrina Cristiana* <sup>32</sup>.

Integran el apartado un total de diez preguntas que han brotado de la pluma de Jerónimo de Ripalda, aunque hayan sufrido algún ligero retoque. Las preguntas son: *¿A qué está obligado el hombre primeramente?* <sup>33</sup>; *¿Para qué fin fue criado?* <sup>34</sup>; *¿Con qué obras se sirve a Dios más principalmente?*; *¿Qué nos enseña la Fe?* *¿Qué la Esperanza?*; *¿Qué la caridad?*; *¿Cómo sabremos bien creer?*; *¿Cómo esperar y pedir?*; *¿Cómo obrar?*, para terminar con *¿Luego estamos obligados a saber y entender todo eso?* <sup>35</sup>.

Las respuestas a tales preguntas han permanecido inalteradas en la mayor parte de los casos con excepción de la pregunta referente a la esperanza; en la mayor parte de los casos, nos ofrecen la auténtica respuesta del padre Ripalda: *Que esperemos en él (Dios) como poder infinito*.

Pero algunos textos han recogido otra respuesta modificando más o menos lo escrito por Ripalda. El *Catecismo histórico-doctrinal de la diócesis de Canarias* (Las Palmas de Gran Canaria, 1946) incluye la respuesta de Ripalda, pero añadiéndole una apostilla: «...que esperemos en Dios como poder infinito e infinitamente fiel».

El texto más antiguo de Sevilla, 1851, que ordinariamente suele ser muy fiel al original de Ripalda, ha modificado totalmente la respuesta, para ofrecernos en su lugar la siguiente: «*Que tengamos una íntima y absoluta confianza en el poder y misericordia divina*». Además, el *Ripalda cíclico-concéntrico* (Toledo, s.f.) nos deja otra respuesta también diferente: «*Esperanza es una virtud sobrenatural que nos inclina a esperar el Cielo y los medios para ir a él*» <sup>36</sup>. Dicha respuesta se asemeja a la que incluye en sus páginas *El Ripalda al alcance de los niños*: «...es una virtud sobrenatural que nos inclina a esperar gozar de Dios en el Cielo».

Apreciamos claramente en las dos últimas respuestas un sabor escolástico que procura llegar a la formulación y definición perfecta de la virtud de la es-

32. Así lo hacen las ediciones de Granada, 1934 y Granada, s.f.

33. Algunas ediciones suprimen de la pregunta la palabra «primeramente».

34. *Para servir a Dios y gozarle*, responde Ripalda. Una variante la constituyen las ediciones hechas por Damián Bilbao (Madrid 1918, 1919 y 1931 respectivamente), donde dice: «...para servir a Dios (*en este mundo*) y gozarle (*en el cielo*): es decir, para un fin sobrenatural. Las ediciones citadas en segundo y tercer lugar tienen la particularidad antinatural de poner primero la respuesta y después la pregunta.

35. La mayoría de las ediciones han substituido «eso» por «esto». Es curioso que Ripalda ponga desde el primer momento la importancia de «saber y entender». Astete se limitó a señalar el «saber» y su corrector, Gabriel Menéndez de Lúcar añadió «y entender».

36. Tanto esta edición, como la denominada *El Ripalda al alcance de los niños* alteran notablemente y con mucha frecuencia el alcance de las preguntas y sobre todo de las respuestas de Ripalda en función de otros criterios de transmisión de la fe. Resultan muy poco fieles al catecismo en un sentido literal.

peranza. No parece que sea ése el propósito de Ripalda, a la vista de la sencilla respuesta que ofrece.

#### D. *El Credo*

Comienza Ripalda la exposición de la primera parte de la doctrina cristiana contenida en el Credo. Inicia el apartado con la recitación del símbolo de la fe para preguntar a continuación *¿Qué hemos dicho agora?*<sup>37</sup>. Las ocho preguntas siguientes han sido igualmente escritas por Ripalda para conseguir una ampliación substancial de la enseñanza contenida en la profesión de fe. La formulación de las preguntas de Ripalda es como sigue: *¿Quién hizo el Credo? ¿Para qué?; Y nosotros, ¿para qué le decimos?; ¿Qué tan ciertas son las cosas que la fe nos enseña?*<sup>38</sup>. *¿De dónde sabéis vos haberlas dicho Dios?; ¿Qué tan necesario es creerlas?; ¿Y podría (salvarse) con fe sola?;* para terminar con *¿El Credo y los Artículos son una misma cosa?*

La última pregunta le va a servir a Jerónimo de Ripalda como puente para introducir el estudio de los artículos de la fe, desarrollando en ellos ampliamente el contenido de la fe cristiana: prefiere el orden de los artículos de la fe al del Credo. Por ello su respuesta es: *Sí, padre*. Esto introduce una nueva pregunta: *P. Pues de¿idlos (sic)*.

Ripalda había afirmado la identidad entre el Credo y los Artículos de la fe. Sin embargo, tal afirmación no parece ser suficiente, ya que algunas ediciones introducen una nueva pregunta que está formulada así: *pues, ¿y las cinco (cosas) que añade el Credo?*<sup>39</sup>. Juan Antonio de la Riva es el autor de tal innovación. La pregunta no figura en todas las ediciones consultadas, y ni si-

37. Ya indicamos (p. 15) que dicho sistema de introducir las preguntas correspondientes después del formulario es el que ha empleado Ripalda, aunque ha sido desechado por la mayoría de las versiones posteriores. Por ello, lógicamente, suprimen la pregunta.

38. La expresión *Qué tan ciertas son las cosas que la fe nos enseña*, o *Qué tan necesario es creerlas* resultan extrañas a nuestro modo actual de hablar. La misma extrañeza ha causado antes, puesto que algunas ediciones han escrito así la pregunta: *Qué, ¿tan ciertas...?*, o bien han introducido una exclamación: *¿Qué!, ¿tan ciertas...?* (Madrid, s.f. Ed. Saturnino Calleja). El resultado de ambas transmutaciones es más extraño aún que la pregunta formulada con el lenguaje propio del siglo XVI.

Algunas ediciones han acertado a formular la pregunta con términos más actuales: *¿Son ciertas las cosas que...?* (*El Ripalda al alcance de los niños*, (Madrid, 1913) y *El Ripalda graduado* (Cuenca, 1933); *¿Tan ciertas son?* (Granada, 1934); *¿Son ciertas las cosas...?* (Santa Cruz de Tenerife, 1951); o *¿Por qué debemos creer lo que contiene el Credo?* (*Ripalda cíclico-concéntrico*, Toledo, s.f.).

39. Las cinco cosas que añade el Credo al contenido de los Artículos de la fe son: 1.ª: la santa iglesia católica; 2.ª, la Comunión de los santos; 3.ª, el perdón de los pecados; 4.ª, la resurrección de la carne, y 5.ª, la vida perdurable. La respuesta a la pregunta es: *Substancialmente están en los Artículos*.

Las ediciones en que consta la pregunta son: Barcelona, 1909; Jerez de la Frontera, 1915; Madrid, 1019 (?); Madrid, 1936; Sevilla, 1924; Jerez de la Frontera, 1951; Barcelona, 1953; Plascencia s.f. (Ed. Sánchez Rodrigo) y Madrid s.f. (Ed. Saturnino Calleja). Dos ediciones (Granada,

quiera aquéllas que tienen el cuidado de indicar con un asterisco las preguntas originales de Juan Antonio de la Riva hacen alguna alusión al respecto. Sin embargo en la edición añadida por Juan Antonio de la Riva (Murcia, 1800) viene cuidadosamente señalada con el asterisco que localiza sus adiciones <sup>40</sup>.

### E. *Los artículos de la fe*

Contrariamente a Gaspar Astete, que sigue el orden del credo en la exposición de la primera parte de la doctrina cristiana, y se limita a la enumeración de los artículos de la fe, Jerónimo de Ripalda se apoya notoriamente en éstos prescindiendo directamente del orden que aquél sugiere <sup>41</sup>. La enunciación de los artículos de la fe dividida en dos bloques de siete enunciados nos remonta a los célebres «septenarios» medievales para expresar algunas fórmulas de fe <sup>42</sup>.

Ripalda enuncia los dos bloques de artículos de fe (los de la divinidad y los de la santa humanidad de Jesucristo), pero consagra el presente apartado al estudio de los primeros únicamente.

A los artículos dedicados a la divinidad siguen diecinueve preguntas que han sido conservadas con ligeras modificaciones. Todas son originales de Ripalda: *¿Qué hemos dicho ahora?; ¿Qué son los Artículos de la Fe?; Dijistéis que el primero es creer en Dios, ¿qué entendéis vos por Dios?; ¿Este Dios es una persona sola?; ¿Quiénes son? <sup>43</sup>; ¿El padre es Dios?; ¿El Hijo es Dios?; ¿El Espíritu Santo es Dios?; ¿Son por ventura tres dioses?; ¿Y tiene Dios figura corporal como nosotros?; ¿Cómo es Dios todopoderoso?; ¿Cómo es criador?; ¿Cómo es salvador?; ¿Qué le mueve a darnos su gracia?; ¿Qué bienes nos resultan de esa gracia? <sup>44</sup>; ¿Por qué medio se alcanza la gracia y cre-*

---

1934; y Granada, s.f.) incorporan la respuesta correspondiente a esta pregunta a la respuesta de la pregunta anterior y aunque no formulen una nueva cuestión, expresan idéntica idea.

40. La edición de Málaga, 1772 no sólo no incluye esta pregunta sino que también omite la pregunta anterior de Ripalda: *¿El credo y los artículos son una misma cosa?*

41. El orden del credo tiene la ventaja de tratar las cinco cosas que omiten los artículos, señaladas en la nota n.º 31; pero tiene el inconveniente de saltar del nacimiento de Cristo a su muerte. Salto que tampoco es evitado en los artículos.

A pesar de fundarse en Ripalda, la edición preparada en México D.F., 1946, por Luis de Vega se apoya en los tradicionales doce artículos del credo y no en los catorce artículos de la fe.

42. Los septenarios exponían la doctrina haciéndola girar en torno a una fórmula con siete derivaciones. Los más célebres fueron los de Hugo de SAN VÍCTOR, *De quinque septeniis, seu septenariis* (Migne, PL, 175, 405-414); Edmundo de CANTERBURY en su *Speculum Ecclesiae*, en *Maxima Bibliotheca Patrum*. (Lyon, 1877, 25,319-323), y el tratado de Juan de Salisbury *De septem septenis*. (Ver: L CSONKA, *Historia de la catequesis*, en *Educar*, vol. 3, p. 117, Salamanca, 1966) y D. LLORENTE, *Tratado elemental de Pedagogía Catequística*, 10.ª ed. Valladolid, 1965, p. 503). Los septenarios contienen las siete peticiones del padrenuestro, los sacramentos, los vicios capitales, los dones del Espíritu Santo y las obras de misericordia (corporales). A ellos hay que añadir las virtudes contrarias a los vicios, las obras de misericordia espirituales y los artículos de la fe en su doble clasificación.

43. La pregunta de Ripalda ha sido substituida mayoritariamente por *¿Cuáles son?*

44. Bastantes ediciones han modificado la formulación de esta pregunta por *¿Qué bienes*

ce después de habida?; ¿Cómo es glorificador? Como en la respuesta a esta pregunta habla de la gloria, concluye con la cuestión *Y los que van al purgatorio, ¿quiénes son?*

Además de las preguntas de Ripalda que hemos consignado, no son pocas las ediciones que añaden por su cuenta otras como *¿Quién es la Santísima Trinidad?*; *¿Son Dios las tres personas divinas?* o numerosas cuestiones como Dios creador de los ángeles, creador del hombre, fin último, omnipresente, remunerador, dueño absoluto, providente. La manipulación sobre el texto de Ripalda es asombrosa; sin embargo, las ediciones que le siguen más de cerca no añaden más preguntas que las escritas por él.

#### F. Artículos de la Santa Humanidad

El apartado dedicado a la encarnación de Jesucristo deviene una mezcla porque al núcleo original de Ripalda se adicionan otros añadidos que iremos detallando. Aparece por vez primera la intervención de Juan Antonio de la Riva no con una modificación esporádica sino con una notable participación en el texto, para tratar de completar lo que a su entender Ripalda había dejado poco concreto.

Jerónimo de Ripalda comienza preguntando: *Cuanto a los artículos de la Santa Humanidad, os pregunto, ¿cuál de las tres divinas personas se hizo hombre?*<sup>45</sup>. La siguiente pregunta —*¿Cómo fue de nuevo concebido siendo eterno?*— es también original de Ripalda, pero ha sido objeto de una transmutación: la respuesta de Ripalda es: *Tomando cuerpo y alma racional, no por obra de varón, sino milagrosa*. El adjetivo «milagrosa» unido al sustantivo «obra» revelan la obra o la intervención milagrosa de Dios. Con todas las más antiguas ediciones consultadas han transformado el adjetivo en adverbio de modo, dejando la respuesta en: «... *no por obra de varón, sino milagrosamente*»<sup>46</sup>. Las restantes ediciones más recientes se han limitado a seguir repitiendo la frase ya modificada.

A continuación se interpola una pregunta debida a Juan Antonio de la Riva enunciada como: *Decid el misterio de la Encarnación*, muy similar en su

---

*nos vienen con esa gracia?* Tal modificación está consignada ya en las ediciones de Madrid, 1728; Málaga, 1772; Madrid, 1783 y Madrid, 1803 así como en numerosas ediciones más recientes. Las ediciones de Granada, 1934 y Granada, s.f. dicen sencillamente *¿Para qué sirve la gracia?*, y la de Toledo, s.f.: *¿Para qué nos sirve la gracia?*

45. Tan sólo las ediciones de Madrid, 1728; Madrid, 1783 y Sevilla, 1851 han conservado la introducción original a la pregunta: *Cuanto a los artículos... os pregunto*.

46. La edición de Málaga, 1772, y la de México D.F. 1946, que depende de aquella, modifican por simplificación las cuestiones que Ripalda había planteado por separado: en una había preguntado por la concepción y en otra por el nacimiento de Jesús. Las ediciones mencionadas dicen: *¿Cómo se hizo hombre nuestro Señor Jesucristo? - En el vientre Virginal de nuestra Señora la Virgen María por obra de él (sic) Espíritu Santo, quedando ella Virgen y verdadera Madre de Dios*.

respuesta a la que Gabriel Menéndez introdujera en el texto de Gaspar Astete: *Pues ¿cómo se obró el misterio de su concepción?* Sigue otra pregunta de Ripalda: *¿Cómo pudo nacer de madre virgen?* La contestación es extremadamente sencilla: *Sobrenatural y milagrosamente como fue concebido*. Ello es juzgado insuficiente por Juan Antonio de la Riva, que añade otra pregunta para explicitar más la cuestión: *¿De qué manera fue eso?* La respuesta que hace alusión a la imagen del sol traspasando el cristal sin romperlo ni mancharlo recuerda inevitablemente la que Menéndez de Luarca adicionó al texto de Astete <sup>47</sup>.

Sigue otra pregunta de Ripalda girando en torno a la encarnación y sus consecuencias para María: *¿Y su madre vivió después siempre virgen?* A continuación Juan Antonio de la Riva añade cinco sutilezas teológicas en forma de preguntas: *¿Cuántas naturalezas hay en Cristo?*; *¿Cuántas personas?*; *¿Cuántos entendimientos?*; *¿Cuántas voluntades?*; *¿Cuántas memorias?*

El catecismo sigue con otras preguntas procedentes del propio Ripalda que por su sencillez han permanecido en todas las ediciones: *¿Para qué se hizo Dios hombre?*; *¿Por qué quiso morir?*; *¿Cómo incurrimos en ella?* (la muerte eterna); *Pues sin morir, ¿no pudiera Dios hallar otro medio?* *¿Siendo Dios inmortal, ¿cómo pudo morir?*; *¿Por qué escogió la muerte de cruz?* <sup>48</sup>.

Siguiendo el orden de los artículos de la fe y del credo, viene a continuación la problemática sobre el descenso de Cristo a los infiernos. Ripalda planteó tres preguntas: una directa y dos más como consecuencia de aquélla: hélas aquí: *¿A cual bajó de los infiernos?* <sup>49</sup>, *¿Cómo bajó?* *¿Y su cuerpo cómo quedó?*

47. La edición de Madrid, 1913 dedica además otras muchas cuestiones al tema de la encarnación: *¿Supo la Virgen que Dios iba a tomarla por Madre?*; *¿Qué dijo la Virgen al Arcángel?*; *¿De modo que el cuerpo del Niño Dios no fue formado por obra de varón?*; *¿Quién hizo el cuerpo del Niño Jesús?*; *¿Quién hizo el alma del Niño Jesús?*; *¿Cuándo unió Dios el cuerpo y el alma de Jesús?*; *¿Cuándo tomó como suyos Dios Hijo el alma y el cuerpo de niño?*; *Niño, ¿cómo nació el Niño Jesús?*; *¿Por qué nació milagrosamente?*; *Pon un ejemplo*; *¿Y María vivió siempre Virgen?* Dudamos muy seriamente que tal cúmulo de cuestiones sean medianamente adecuadas para la formación religiosa de los niños a los que se destinaban.

48. Con respecto a la vida y muerte de Jesús, la edición de Madrid, 1913 citada en la nota anterior añade también una serie de preguntas. La edición de Las Palmas de Gran Canaria, 1946 se pregunta por San José, por la vida oculta de Jesús y su actividad pública en los tres últimos años de su vida; también sobre los tormentos sufridos por Cristo. Como además va acompañando al texto del catecismo el relato bíblico y el dibujo, la explicación resulta más completa y viva. También la edición de Toledo, s.f. hablando de la causa de la muerte de Cristo se remonta, siguiendo la enseñanza paulina, al pecado de Adán y la presencia del mal y la muerte en el género humano.

49. La escueta respuesta de Jerónimo de Ripalda es: *Al de solos los justos*. Elude la compleja cuestión teológica de la adecuada interpretación de la frase «descendió a los infiernos». Sin duda está ligada a una determinada imagen del mundo estructurado en tres «estratos»: el mundo que tiene el hombre en su vida natural, para el que «arriba» están la luz y el cielo y «abajo» el mundo de la obscuridad y los muertos.

Pero con anterioridad a estas tres preguntas, algún corrector anónimo se adelantó a Juan Antonio de la Riva con dos cuestiones concatenadas: *Decís que bajó a los infiernos; ¿qué entendéis vos por infiernos? y ¿Cuáles son?* Tales adiciones vienen atestiguadas por ediciones anteriores a Juan Antonio de la Riva<sup>50</sup>, y las ediciones posteriores a él se han limitado a seguir reproduciendo idénticas preguntas.

La siguiente pregunta, de Ripalda, interroga acerca de la resurrección de Cristo: *¿Cómo resucitó?*, prolongada en la cuestión *¿Cómo subió a los cielos?*, también de Ripalda. Luego él mismo ha escrito dos preguntas distintas, que van empalmadas entre sí hasta el punto de que ya en las ediciones más antiguas van fundidas como una sola, eliminando el signo de interrogación. Ripalda había dicho: *¿Cómo se entiende que está sentado a la diestra de Dios Padre?*<sup>51</sup>. Y responde: *Porque está en igual gloria con él en cuanto Dios*. La pregunta que está fundida con la respuesta anterior sigue así: *¿Y en cuanto hombre? - Es mayor que otro alguno*. Con la supresión de la interrogación, todo ello figura como prolongación de la respuesta anterior. A continuación viene la pregunta de Ripalda sobre la resurrección de la carne.

Consecuente con el orden de los artículos de la fe, Jerónimo de Ripalda aborda la cuestión del juicio al que Cristo va a someter al mundo. Pero resulta sorprendente comprobar que la pregunta que Ripalda dedica a la cuestión haya desaparecido de la inmensa mayoría de las ediciones. Las que han conser-

---

Gabriel Menéndez de Luarca, corrector de Astete participa de esta visión en su catecismo menor (Valladolid, 1788) al señalar la localización geográfica de los infiernos. «Hay cuatro infiernos en el centro de la tierra...»

El hecho de que «infiernos» aparezca en plural en las más antiguas confesiones de fe cristianas ha dado lugar a una estratificación aún mayor del mundo «subterráneo». En cambio no se ha hecho otro tanto con los múltiples lugares en que se nos habla de los «cielos», igualmente en plural.

Dos textos del magisterio de la iglesia no resuelven la cuestión estrictamente «local». El primero, del concilio Romano, Actio III (25 octubre 745): «Clemens... et Dominum Iesum Christum descendentem ad inferos omnes pios et impios exinde praedicat simul inde abstraxisse...» (Denzinger-Schönmetzer, ed. 32ª, n.º 587). El adjetivo «omnes» podría añadir la nota de «*todos los infiernos*»; es más probable la versión de «sacó a *todos* píos e impíos». El segundo texto de la carta de Clemente VI «Super quibusdam» (29 septiembre 1351) afirma sobre los errores armenios: «Quod Christus non destruxit descendendo ad inferos inferiorem» (Ver id., n.º 1077), no juzga la cuestión de la clasificación de los infiernos, sino que la da por supuesta.

50. Las ediciones de Madrid, 1728, de Málaga, 1772; de Madrid, 1783; de Murcia, 1800 (añadida), y las posteriores a Juan Antonio de la Riva, pero sin adicionar por él de Madrid, 1803; Sevilla, 1851. La de Málaga señala como primero el Limbo de los niños; invirtiendo el orden pone el segundo el purgatorio y el tercero el propiamente llamado infierno. Las otras dos ediciones reseñadas difieren sólo entre sí en las frases aplicadas al purgatorio.

51. Las ediciones de Madrid, 1728, de Málaga, 1772, y Murcia, 1800; Madrid, 1803, substituyen la expresión «*sentado a la diestra*» por «*sentado a la mano derecha*». En esta variante le siguen las de Barcelona 1909; Jerez de la Frontera, 1915; Madrid, 1919; Madrid, 1931; Jerez de la Frontera, 1951; Barcelona, 1953; Plasencia, s.f. y Toledo, s.f. La edición de Plasencia, 1954 dice sencillamente: «*sentado a la derecha*».

vado alguna referencia a esta cuestión <sup>52</sup> no lo han hecho con las palabras de Ripalda, sino con diversidad de fórmulas propias. Ripalda formula de esta manera la pregunta desaparecida: *¿Cómo se entiende que vendrá a juzgar a los vivos y los muertos? - Vendrá espantoso y severo juez a tomar cuenta a los hombres de su vida, juzgando vivos y muertos: y dará a cada uno según obró y mereció: a los buenos gloria eterna en premio de su virtud; y a los malos pena eterna en castigo de su mala vida».*

Después de la pregunta que había sido suprimida de las reproducciones de su obra, Ripalda termina su recorrido por los artículos de la fe con: *¿Qué creéis cuando decís: Creo la comunión de los santos?*

De nuevo interviene Juan Antonio de la Riva, añadiendo una serie de preguntas para cerrar la reflexión en torno al símbolo de la fe. Son nada menos que once las cuestiones que introduce a renglón seguido de Ripalda. Son éstas: *¿Qué creéis cuando decís: creo en el perdón de los pecados?; ¿Cómo es Dios remunerador?; ¿A dónde van los buenos?; ¿Y los malos?; ¿Qué cosa es gloria?; ¿Cuáles son las dotes de un cuerpo glorioso?; ¿Qué cosa es infierno?; ¿Qué penas padecen los condenados?; ¿En qué consiste la pena de daño?; ¿Y la de sentido? y Además del Credo y los Artículos, ¿creéis otras cosas?*

Pero no es Juan Antonio de la Riva el único que añade preguntas como remate de la reflexión sobre el credo. Una interpolación anónima ha metido la cuña de otra pregunta entre las dos últimas cuestiones planteadas por De la Riva: *¿Qué cosa es vida perdurable?* Tal adición no figura en las ediciones de Madrid, 1728; Málaga, 1772; Madrid, 1783; Murcia, 1800 ni Madrid, 1803. Se trata de una adición posterior a De la Riva; pero viene atestiguada por escasas ediciones; a pesar de ello sus añadiduras han pasado a formar parte del cuerpo del catecismo <sup>53</sup>.

### G. *El Padrenuestro*

Tras la explicación sobre el símbolo de la fe, Ripalda dedica el apartado siguiente a la oración, iniciándolo con el comentario al padrenuestro como oración por excelencia.

Una vez repetida la oración, Ripalda anuncia una serie de preguntas

52. La edición de Málaga, 1772 dice a este respecto: *¿Quando ha de venir nuestro Señor Je-su Christo a juzgar a los vivos, y los muertos? —El día del juycio (sic) vendrá con gran gloria, Mag-gestad (sic) a juzgarnos, y a dar a cada uno conforme a sus obras, a los buenos vida perdurable, y a los malos pena, y muerte eterna».* Otras ediciones que recogen la cuestión son las de Granada, 1934; México D.F., 1946; Plasencia, 1954 y Granada s.f.

53. La pregunta viene incorporada a la edición de Sevilla, 1851 que no incluye las adiciones de Juan Antonio de la Riva, a pesar de ser posterior a él. Con redacciones diversas, lo relativo a la *vida perdurable* o a la *vida eterna* lo encontramos en las ediciones siguientes: Madrid, 1919; Madrid, 1931; Las Palmas de Gran Canaria, 1946; México D.F., 1946 y Granada, 1934.

sobre él: *¿Quién le ordenó?*<sup>54</sup>; *¿Para qué le ordenó?*; *¿Qué cosa es orar?*; *¿Por qué nos enseñó el Señor a llamarle Padre?*; *¿Cómo lo somos?*; *¿Por qué decimos nuestro?*; *¿Cuando decís el Padre nuestro con quién habláis?*; *¿Dónde está Dios nuestro Padre?*

La respuesta a tal pregunta resulta difícil para la mentalidad infantil: *En todo lugar, por esencia, presencia y potencia*<sup>55</sup>. Como Ripalda no hace más precisiones, Juan Antonio de la Riva se encarga de introducir aquí tres preguntas para aclarar lo que Ripalda enunció: *¿Cómo está por esencia?*; *¿Cómo está por presencia?* y *¿Cómo está por potencia?*

De nuevo es Ripalda quien lleva el hilo del catecismo con la pregunta: *¿Por qué decís que está en los cielos?* Pero de nuevo aparece la mano de Juan Antonio de la Riva con una cuestión posterior sobre la presencia de Cristo: *¿Cristo en cuanto hombre, dónde está?* Desde este momento Ripalda toma de nuevo las riendas de la narración: *¿Qué peticiones contiene el Padre nuestro?*; *¿Con qué orden?*<sup>56</sup>; *¿Qué pedimos en ellas?*; *¿Qué pedís diciendo: Santificado sea el tu nombre?*; *¿Qué pedís diciendo: Venga a nos el tu reino?*; *¿Qué pedís diciendo: Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo?*; *¿Qué pedís diciendo: El pan nuestro de cada día dánosle hoy?*; *¿Por qué pedís para hoy limitadamente?*; *¿De cuáles deudas pedís perdón?*<sup>57</sup>; *¿Por qué añadís: Así como nosotros perdonamos a nuestros deudores?*; *¿Qué pedís diciendo: No nos dejes caer en la tentación?*; *¿De cuál más pedís que os libre diciendo: Mas líbranos del mal?*

A la serie de preguntas que Ripalda escribió y que se han conservado sin apenas variación, Juan Antonio de la Riva adiciona una pregunta final: *¿Qué quiere decir: Amén?*

54. Por exigencias de redacción, la mayoría de las ediciones, que no repiten inmediatamente antes la fórmula del Padrenuestro han formulado la pregunta así: *¿Quién ordenó la oración del Padrenuestro?*

55. Numerosas ediciones incluyen una reflexión, no original de Ripalda, que advierte sobre la presencia de Dios y la importancia ascética de tal consideración en la vida cristiana.

56. La respuesta de Ripalda es: *Las tres primeras (peticiones) pertenecen al honor de Dios.* Acto seguido ha formulado otra pregunta distinta: *¿Y las otras cuatro? —Al provecho nuestro y del prójimo.* Ya desde antiguo (en las ediciones de Madrid, 1728; Madrid, 1783; Madrid, 1803 y Sevilla, 1851) se han suprimido los signos de interrogación y forman la respuesta a una sola pregunta.

57. La respuesta original de Ripalda, apenas variada, es: *De culpas* y de penas debidas por ellas.

En cambio, aunque la respuesta ha permanecido casi inalterada, la expresión de la pregunta ha variado después de Ripalda, repitiendo el cliché de las preguntas anteriores: *¿Qué pedís diciendo: Perdónanos nuestras deudas?*

La transformación es sin duda antigua: consta en las ediciones de Madrid, 1728; Málaga, 1772; Madrid, 1783; Murcia, 1800, Madrid, 1803 y Sevilla, 1851. Ha prevalecido igualmente en las ediciones restantes, no sólo por la antigüedad de la transmutación, sino también por la redacción más fácil y la mayor facilidad para la memorización.

## H. *Otras oraciones*

Al apartado sobre el padrenuestro Ripalda hace seguir una especie de tratado breve sobre otras oraciones, o mejor dicho, sobre la oración en general <sup>58</sup>.

Casi todas las preguntas son originales del padre Jerónimo de Ripalda; tan sólo son dos las adiciones de Juan Antonio de la Riva. De Ripalda son éstas: *¿Hay otras oraciones además de la del Padrenuestro?; ¿Cuál de las oraciones es la mejor?* <sup>59</sup>; *¿Por qué es regla la del Padrenuestro?; ¿Cuál son las condiciones de la buena oración?; Y el que después de todo esto se siente faltar, ¿qué ha de hacer?; ¿Hemos también de hacer oración a los Ángeles y a los Santos?; ¿Qué cosa son Ángeles?; ¿De qué le sirve más que de eso?; ¿Qué oraciones decís a nuestra Señora?* <sup>60</sup>.

Las dos preguntas que intercala Juan Antonio de la Riva, inmediatamente antes de las relativas a los ángeles y los santos tienen esta redacción: *¿De cuántas maneras es la oración? y ¿Qué formas hay de orar?* Podemos apreciar la sutileza que incorporan ambas preguntas a un tema que de por sí tiene que ser más sencillo y vital.

Una reflexión o nota de índole piadosa que consta en la mayoría de las ediciones sobre la devoción y reverencia que se ha de tener con el ángel de la guarda, no es original de Ripalda.

## I. *El Ave María y la Salve*

La última pregunta del apartado anterior introduce de una manera suave y natural el presente dedicado a las oraciones dirigidas a María.

Las trece preguntas que constituyen el apartado son originales de Ripalda. Apenas han sufrido variación, por lo que podemos decir que es uno de los apartados que se han conservado con mayor pureza en la mayoría de las ediciones. Ello no equivale a decir que se haya librado totalmente de las manipulaciones. La más notable es seguramente la alteración del orden de las preguntas. Ripalda se interesa primeramente por el formulario de las oraciones: *Decid el Ave María* y a continuación *Decid la Salve*. Luego pregunta por los

58. Numerosas ediciones funden el presente apartado sobre la oración en general con el anterior sobre la oración del Padrenuestro, especialmente con las primeras preguntas del mismo. Resulta una presentación más adecuada al niño, aunque no respete el orden de Ripalda.

59. La redacción «*mejor*», original de Ripalda, ha sido conservada por las ediciones de Jerez de la Frontera, 1915; Madrid, 1918; Madrid, 1919; Sevilla, 1924; Madrid, 1931; Granada, 1934; Las Palmas de Gran Canaria, 1946; Santa Cruz de Tenerife, 1951; Jerez de la Frontera, 1951; Barcelona, 1953 y Plasencia, 1954. El resto de las ediciones consultadas la han cambiado por «*mayor*».

60. Ripalda contesta: *El Ave María y la Salve principalmente*. Idéntica respuesta conservan las ediciones de Cuenca, 1933; Granada, 1934; Santa Cruz de Tenerife, 1951 y Toledo s.f. Las demás ediciones dan la respuesta: *El Ave María y la Salve de ordinario*.

autores respectivos: *¿Quién hizo el Ave María?; Y la Salve, ¿de quién la aprendistéis?* en cambio la inmensa mayoría de las ediciones después de cada una de las oraciones interrogan sobre su autor.

Tras esta dislocación, las restantes preguntas, originales todas de Ripalda son: *Cuando decís estas oraciones ¿con quién habláis?, ¿Quién es la Virgen María?*<sup>61</sup>, *¿Adónde está esa gran Señora?, ¿Y la que está en el templo qué es?, ¿De qué nos sirve?, ¿Qué reverencia debemos a las imágenes?, ¿Y las reliquias de los Santos qué reverencia debemos?, ¿Qué oraciones decimos a los Santos?, Pues cómo ¿en el Padrenuestro y Ave María no habláis con Dios y su Madre?*

#### J. Los mandamientos de la ley de Dios

Por toda introducción al apartado, Jerónimo de Ripalda transcribe el texto de los mandamientos formulando a continuación la pregunta usual en todos los tratados: *¿Qué hemos dicho ahora?* Inmediatamente después inicia la explicación detallada de cada uno de los mandamientos.

##### 1.<sup>er</sup> mandamiento

Acerca del primer mandamiento, Jerónimo de Ripalda escribió siete preguntas; pareció una explicación insuficiente a los ojos de Juan Antonio de la Riva, quien adicionó otras siete preguntas.

Las de Ripalda son: *Sobre el primer mandamiento os pregunto: ¿a qué nos obliga el amor de Dios?; ¿Cómo se ha de adorar?; Pues siendo Dios espíritu, ¿no bastará la (reverencia) del alma?; ¿Qué es amar a Dios sobre todas las cosas?; ¿Quién peca contra la Fe; ¿Quién peca contra la Esperanza?; y ¿Quién peca contra la Caridad?*

Las precisiones que De la Riva hace a las preguntas anteriores están contenidas en las siguientes cuestiones: *¿Quién ama a Dios?; ¿Quién cumple con el primer mandamiento?; ¿Quién le quebranta?; ¿Qué cosa es Religión?; ¿Quién peca contra la religión?; ¿Qué cosa es superstición?* y termina con *¿Quién peca por omisión contra este mandamiento?*

Las preguntas de ambas series se entrecruzan, por lo cual la amalgama en que han intervenido a partes iguales Ripalda y De la Riva sería indescifrable si no hubiera sido por la consulta de la edición original y de las que indican con asteriscos las adiciones posteriores. Por el igual número de preguntas procedentes de ambos, lo relativo al primer mandamiento podría ser presentado como paradigma de la manipulación que ha sufrido el texto primitivo.

61. Ripalda no incluye el adjetivo *Santa* que han aceptado la mayoría de las ediciones.

### 2.º mandamiento

Contrariamente a lo que sucede en el primero, en el segundo mandamiento las adiciones de Juan Antonio de la Riva son menos en número y no interfieren el orden que había confeccionado Ripalda. Las preguntas de Juan Antonio de la Riva son: *¿Qué cosa es voto?; ¿Y bastará que sea buena la cosa prometida?; ¿Cómo se han de hacer los votos? y ¿Qué cosa es blasfemia?* Tales preguntas aparecen al final del apartado dedicado al segundo mandamiento <sup>62</sup>.

Otra pregunta de origen anónimo incorporada a la edición de Murcia, 1800, pero que no consta en la edición original de Ripalda ni en las intermedias de Madrid, 1728; Málaga, 1772 ni Madrid, 1783 es la formulada así: *¿Qué cosa es jurar?* Han sido colocada al principio de lo relativo al segundo mandamiento.

Entre una y otras figuran seguidas las preguntas de Ripalda: *Sobre el segundo mandamiento os pregunto: ¿quién se dice jurar en vano?; Quien jura sin verdad, ¿qué tanto peca?; El que jura con duda, ¿peca mortalmente?; ¿Quién es el que jura sin justicia?; Y el que esto jura, ¿qué tanto peca?; ¿Por qué se ofende Dios tanto de estas dos maneras de juramento?; Pues, quien ha jurado de hacer algún mal, ¿qué hará?; Quien jura sin necesidad, ¿qué tanto peca?; ¿Y es también pecado jurar por las criaturas en alguna manera de éstas?; Pues ¿cómo diremos para no pecar?; Cuanto a los votos me decid, ¿cuándo es pecado no cumplirlos o dilatarlos?*

### 3.º mandamiento

A juzgar por en número de respuestas, Ripalda dedica poca importancia a este mandamiento; lo mismo le sucede a Juan Antonio de la Riva; el primero pone tres preguntas y el segundo añade otras dos. Son de Ripalda: *Sobre el tercer mandamiento os pregunto, ¿quién es el que santifica las fiestas?; ¿Será pecado trabajar en pocas cosas o no necesarias?* <sup>63</sup> y *¿Quién otro peca contra este mandamiento?* <sup>64</sup>.

Entre la segunda y la tercera introduce las suyas Juan Antonio de la Rica: *¿Para qué se establecieron las fiestas? y además ¿Y las fiestas de la Virgen y los Santos?*

62. Las cuatro preguntas de Juan Antonio de la Riva solo están señaladas con asterisco que indica su procedencia en las ediciones de Murcia, 1800 y en la de Ripalda-Casanueva (Madrid, 1908).

63. La inmensa mayoría de las ediciones recogen una calificación: *¿Será pecado grave o mortal...?* No la recogen las ediciones de Madrid, 1728; Málaga, 1772; Madrid, 1803; Sevilla, 1851 y México D.F., 1946.

64. La respuesta de Ripalda es: *El que al templo desacata o a las censuras de la Iglesia.* La mayor parte de las ediciones han recogido una cuña introducida por mano anónima: *y desprecia las censuras...*

#### 4.º mandamiento

La enseñanza relativa al cuarto mandamiento la ha desarrollado Ripalda en siete preguntas: *Sobre el cuarto mandamiento os pregunto: ¿quién se dice con verdad que honra a sus padres?; ¿quiénes otros son entendidos por padres además de los naturales?; ¿Qué deben los padres naturales a sus hijos?; Los casados con sus mujeres, ¿cómo deben haberse?; Las mujeres con sus maridos, ¿cómo?; los amos con los criados ¿cómo?; ¿Y los criados con sus amos?*

Después de la primera cuestión de Ripalda, De la Riva incluye una pregunta: *¿Qué promete Dios a los que honran a sus padres?*; y a la mitad de las preguntas de Ripalda, antes de interesarse por los mutuos deberes de los esposos, apostilla la doctrina de Ripalda con una doble cuestión: *¿Quiénes son nuestros padres espirituales? y ¿A quién más nos obliga a obedecer este mandamiento?*<sup>65</sup>. El talante de Juan Antonio de la Riva completando el catecismo de Ripalda vuelve a confirmarnos un afán perfeccionista en la lectura del catecismo.

#### 5.º mandamiento

En la explicación relativa al quinto mandamiento, se vuelve a producir un curioso nivelamiento entre el autor —Ripalda— y el corrector —De la Riva— puesto que cada uno inserta tres preguntas. Comienza Ripalda con las dos primeras: *Sobre el quinto mandamiento os pregunto; ¿Qué se veda más en matar?*<sup>66</sup> y *¿Quién peca contra esto?* A continuación aparece Juan Antonio de la Riva con la primera de sus preguntas: *¿A qué está obligado el que injuria?* Luego es el padre Ripalda quien hace la última de sus preguntas sobre el tema: *¿Hay demás (sic) de esto otras maneras de matar? Y reaparece Juan Antonio de la Riva con las dos últimas: ¿Qué cosa es escándalo? y ¿A qué está obligado el que escandaliza?*

#### 6.º mandamiento

La redacción de las preguntas que contemplan este mandamiento corre casi totalmente a cargo de Jerónimo de Ripalda: *Sobre el sexto mandamiento os pregunto: ¿quién le guarda enteramente?; ¿Peca en los malos pensamientos quien procura desecharlos?; ¿Pues quién es el que peca en los malos pensa-*

65. Juan Antonio de la Riva señala como suya en la edición de Murcia 1800 la siguiente nota: *Encomiéndose la obediencia, amor y lealtad debida al Rey nuestro Señor, el cual hace las veces de Dios sobre la tierra, y es padre, protector y defensor de todos sus vasallos*. Otra versión más breve, recogida en numerosas ediciones dice: *Recomiéndose la obediencia a las autoridades y a las leyes no contrarias a la de Dios*. Algunas ediciones posteriores a 1936 substituyen *Rey* por *Jefe de Estado*. Otras incluyen a sus ministros.

66. La auténtica respuesta de Ripalda tiene un tono positivo: *el hacer mal a nadie...* Después se la dio el tono negativo: *No hacer...*

mientos?; *¿Qué se manda a los casados en el uso del matrimonio?; ¿Qué cosas nos ayudan a ser castos? y ¿Cuáles nos dañan?*

Inmediatamente antes de la última pregunta, consta la única interpolación de Juan Antonio de la Riva, quien no está satisfecho completamente con la respuesta de Ripalda sobre los medios para conseguir la castidad (*la oración y sacramentos, ocupaciones y buenas compañías*); por eso él pregunta: *¿Y qué más?*, respondiendo: *Ayunos y austeridades y la guarda de los sentidos.*

### 7.º mandamiento

Las preguntas de Ripalda correspondientes al séptimo mandamiento encabezan la explicación del mismo: *Sobre el séptimo mandamiento os pregunto: ¿quién le cumple?; ¿Quién lo quebranta?; Y al que hurtó o dañó ¿le bastará confesar su pecado?; Y el que no puede ¿qué hará?*

A tan sencillo esquema adiciona Juan Antonio de la Riva otras cuatro preguntas. La primera de ellas puede estar acomodada a la capacidad infantil, sobre la limpieza en las compras y ventas; pero las tres restantes, sobre usuras y monopolios quedan totalmente fuera del campo de los intereses de los niños: *¿A qué está obligado el que vende? ¿Qué veda también el séptimo mandamiento?; ¿Qué cosa es usura?; ¿Qué cosa es monopolio?*

### 8.º mandamiento

En el octavo mandamiento Jerónimo de Ripalda ha escrito únicamente tres preguntas ateniéndose al núcleo esencial del mismo: *Sobre el octavo mandamiento os pregunto: ¿quién cumple con el octavo mandamiento?; ¿Quién le quiebra? <sup>67</sup> y ¿Puedese sin pecado mentir en algún caso con fin bueno?*

Juan Antonio de la Riva siente incompleta la explicación y añade preguntas hasta superar con creces lo que Ripalda había escrito: *añade hasta siete preguntas: ¿Qué cosa es juicio temerario?; ¿Cuándo el mal juicio será fundado?; Quien infama o quita la honra, ¿a qué está obligado?; ¿Pues no bastará confesarse?; ¿Qué cosa es mentir?; ¿Qué cosa es murmuración? y ¿Qué debe hacer el que calumnia?*

### 9.º y 10.º mandamientos

Finalmente, Ripalda hace conjunta la explicación de los dos últimos preceptos del decálogo, dedicando a ellos tres preguntas: *¿Qué vedan el noveno y décimo mandamiento?; ¿Es pecado desear tener más que otro por vía justa? y*

---

67. La formulación original de Ripalda que incluimos en la pregunta está modificada ya en las ediciones más antiguas que hemos consultado quedando con la redacción *¿Quién le quebranta?*, igual a la que el mismo Ripalda usa en las preguntas relativas al séptimo mandamiento.

*¿Por qué se vedan con especial mandamiento las codicias deshonestas y de hacienda?*

Entre las preguntas transcritas, van intercaladas las dos que añade Juan Antonio de la Riva: *¿Para qué son estos dos últimos mandamientos?* y *¿Para qué?* (empalmado con la respuesta anterior el sentido completo es: *¿para qué se vedan las codicias injustas o desordenadas?*).

El valance en cuanto a preguntas sobre el decálogo es de 48 que proceden de Ripalda y junto a ellas Juan Antonio de la Riva ha introducido el nada despreciable número de otras 33 preguntas, modificando un apartado que en opinión del autor primero tendría que ser explicado a los niños mucho más sencillamente de lo que después se ha hecho.

#### K.- Otros mandamientos

A la exposición de los mandamientos del decálogo, Ripalda añade un apartado insólito en la mayoría de los demás textos de catecismos para tocar los mandamientos de la ley natural y las obligaciones específicas del estado particular de cada persona.

A pesar de que es original de Jerónimo de Ripalda y numerosas ediciones lo incluyen, son bastantes las que lo omiten totalmente lo cual supone una modificación nada despreciable del original <sup>68</sup>.

Las preguntas originales de Ripalda son seis: *¿Qué son los mandamientos que la ley natural nos dicta?*; *¿Hay otros mandamientos que saber más de los dichos?*; *¿Y éstos quiénes deben saberlos?*; *¿Y no podrán excusarse por ignorancia?*; *¿Qué cosas ayudan a guardar los mandamientos?*; *¿Cuáles nos dañan?* <sup>69</sup>.

Casi todas las ediciones que han recogido e incluido este apartado, lo han hecho sin modificaciones. Pero no se puede afirmar lo mismo en todos los casos <sup>70</sup>; aunque las modificaciones no se deben a la mano de Juan Antonio de la Riva, nos siguen certificando las múltiples maniobras de que ha sido objeto el texto de Ripalda.

68. Omiten totalmente el apartado las ediciones de Madrid, 1918; Madrid, 1919; Cuenca, 1933 (por tratarse de una edición abreviada); Granada, 1934; Madrid, 1935 (también abreviada); México D.F., 1946; Granada, s.f. y Málaga, 1772.

69. Prácticamente la totalidad de las ediciones han redactado esta pregunta de la siguiente manera: *¿Y qué cosas nos dañan?*

70. Las ediciones de Madrid, 1913 y Plasencia, 1954 presentan retocadas las preguntas 1.<sup>a</sup>, 3.<sup>a</sup>, 5.<sup>a</sup> y 6.<sup>a</sup> de Ripalda; la edición de Madrid, 1931 incluye sólo las preguntas 5.<sup>a</sup> y 6.<sup>a</sup>; la de Santa Cruz de Tenerife, 1951 reproduce las preguntas 1.<sup>a</sup> y 3.<sup>a</sup> de Ripalda más otras dos de nuevo cuño: *¿Qué prohíbe la Iglesia en orden a las malas lecturas?* y *¿Qué prohíbe la Iglesia en cuanto a las escuelas?* En cambio, la edición de Las Palmas de Gran Canaria, 1946 se sale de la pauta marcada por Ripalda para presentar tres preguntas diferentes: *¿Confirmó N.S. Jesucristo los Mandamientos del Decálogo?*; *¿Cuál es el Mandamiento Nuevo dado por N.S. Jesucristo?* y *¿Cómo cumpliremos el Mandamiento Nuevo de N.S. Jesucristo?*

### L. *Mandamientos de la Iglesia*

El siguiente apartado lo dedica el padre Ripalda a la contemplación y estudio de los mandamientos de la Iglesia, pero antes de entrar en detalles sobre cada uno plantea unas cuestiones generales y previas.

Comienza con la recitación de los mandamientos, a lo que sigue la pregunta: *¿Para qué son estos mandamientos de la Iglesia?*, lo cual lleva de la mano a la cuestión *¿La Iglesia (sic) qué cosa es?*, y como en la respuesta correspondiente se hace alusión al Papa, pregunta *¿Quién es el Papa?*

A las preguntas de Ripalda, ha añadido De la Riva otras dos: la primera prolonga la de Ripalda acerca de la finalidad de los mandamientos de la Iglesia y está formulada así: *¿Por qué?*; la segunda se pregunta sobre el principio de autoridad en la Iglesia: *¿Por qué debemos obedecer a la Iglesia?*

Aun hay otra adición, aunque no sea fruto de Juan Antonio de la Riva, consiste en actualizar el catecismo incorporando una pregunta sobre la infalibilidad del Papa. Contra lo que pudiera suponerse, no todas las ediciones posteriores al Vaticano I incluyen dicha cuestión <sup>71</sup>. Las ediciones que la incorporan no lo hacen siempre con idénticas palabras, por lo que no resulta viable tratar de identificar una redacción sobre la que se basaran las demás; a pesar de ello parece que se impone con mayor fuerza la siguiente: *¿Cuándo es infalible el Romano Pontífice?* <sup>72</sup>.

#### 1.º *mandamiento de la Iglesia*

Acerca del primer mandamiento de la Iglesia, Jerónimo de Ripalda ha incluido en su catecismo siete cuestiones cuyo tenor es el siguiente: *Cuanto al oír Misa decidme: ¿qué cosa es Misa?; ¿A quién se ofrece este divino sacrificio?; ¿Para qué?; ¿A quién aprovechan las Misas?; ¿Y de esos a cuáles más especialmente?* <sup>73</sup>; *¿Quién cumple con el precepto de oír Misa?; y ¿Quién está desobligado de oírla?*

Juan Antonio de la Riva ha adicionado una pregunta sobre la actividad de los asistentes a la Misa: *¿Qué han de hacer los que asisten a la Misa?*

Otra adición no tan frecuente, pero constatable en bastantes ediciones co-

<sup>71</sup>. No consta la infalibilidad en las ediciones de Barcelona, 1909; Cuenca, 1933; Madrid, 1935; Madrid, 1936 y México D.F., 1946.

<sup>72</sup>. La mayoría de las ediciones trata la cuestión de la Iglesia y del Papa (incluida la infalibilidad) en este lugar, siguiendo a Ripalda. Lo han desplazado al final de la exposición del Credo las ediciones de Madrid, 1918; Madrid, 1919; Madrid, 1933; Granada, 1934; Las Palmas de Gran Canaria, 1946; Toledo, s.f. y Granada s.f. La edición de Madrid, 1913 habla del Papa y además de los obispos, párrocos y parroquias.

<sup>73</sup>. La mayoría de las ediciones substituyeron *especialmente* por *principalmente*.

mo un complemento a la enseñanza sobre la Misa consiste en la enumeración de los días de precepto para el cumplimiento del mandato <sup>74</sup>.

#### 2.º y 3.º mandamiento de la Iglesia

Ripalda ha tratado ambos preceptos conjuntamente, dedicándoles solamente dos cuestiones: *¿Por qué decís confesar y comulgar a lo menos una vez?* A la respuesta de que eso es lo que se ordena de precepto, pregunta: *¿Y de consejo?* La respuesta de Ripalda es: *Las que aconseja el discreto confesor bien informado* <sup>75</sup>.

No contento con tales preguntas esenciales, Juan Antonio de la Riva redacta otras nuevas para incorporar al texto: *¿Qué sucede comúnmente a los que sólo comulgan una vez?; ¿Qué conviene para el arreglo de la vida? y ¿Qué regla podrá tomarse?* De nuevo la doctrina añadida supera en cantidad a la original de Ripalda.

#### 4.º mandamiento de la Iglesia

Lo mismo que había sucedido con el texto de Astete, el catecismo de Jerónimo de Ripalda se ha visto profundamente enmendado en la doctrina relativa al cuarto precepto de la Iglesia, a expensas de las disposiciones de derecho positivo que han ido adviniendo al mismo mandamiento y a la vez por el deseo perfeccionista de los correctores del texto de presentar una enseñanza completa sobre el ayuno y la abstinencia.

De las doce preguntas que comúnmente dedican a la cuestión la mayor parte de los textos, prescindiendo de otras adiciones más minuciosas, solamente seis han sido escritas por Ripalda: *¿El precepto de ayunar, a qué nos obliga?; ¿A qué hora debe comerse?; ¿Y védasenos beber en día de ayuno?; ¿Cuánta debe ser la colación de la noche?* <sup>76</sup>; *¿Qué personas están excusadas del precepto del ayuno?, para concluir con ¿Y quiénes otros?*

A la primera pregunta de Jerónimo de Ripalda sigue una que está formulada así: *¿Qué se veda a los dispensados?* Dicha pregunta alude a la prohibi-

74. Lo incluyen las ediciones de Jerez de la Frontera, 1915; Madrid, 1918; Madrid, 1919; Madrid, 1931; Granada, 1934; México D.F., 1946; Las Palmas de Gran Canaria, 1946; Santa Cruz de Tenerife, 1951; Jerez de la Frontera, 1951; Barcelona, 1953; Plasencia, 1954 y Granada, s.f.

75. Contra lo usual en la edición de Sevilla, 1851 que sigue con bastante fidelidad el original de Ripalda, aparece otra respuesta similar. Lo mismo hacen las ediciones de Madrid, 1913; Cuenca, 1933; Granada, 1934; Las Palmas de Gran Canaria, 1946; Santa Cruz de Tenerife, 1951 y Toledo s.f.

76. La respuesta original de Ripalda es: *Tal que con verdad pueda dezirse (sic) que no se come más de una vez al día*. Ya en las ediciones de Madrid, 1728; Málaga, 1772 y Madrid, 1803 ha sido substituida por otra respuesta que es la que ha prevalecido: *Cuanto se usa comúnmente entre gente de buena conciencia*.

ción en los días de ayuno de mezclar en una misma comida carne y pescado, práctica que era conocida por el extraño nombre de «promiscuar». La pregunta se debe a Juan Antonio de la Riva, aunque son muy escasas las ediciones que la incluyen <sup>77</sup>. Quizá se pueda encontrar la razón de tan escasa presencia en el hecho de que posteriormente fue suprimida la prohibición de «promiscuar», perdiendo la pregunta actualidad y vigencia <sup>78</sup>.

Además de la pregunta a que hemos aludido, la mayor parte de las ediciones incluyen aún otras cinco cuestiones anónimas como más comunes: *¿Y qué días son de ayuno y abstinencia en España?* <sup>79</sup>; *¿Qué días son ayuno y abstinencia conjuntamente?*; *¿Qué días son sólo ayuno?*; *¿Qué se requiere para usar de estos privilegios?* y *¿Qué hará el que no tiene obligación de ayunar por no tener edad?*

La última pregunta es incluso anterior a Juan Antonio de la Riva, puesto que se encuentra ya formulada en las ediciones de Málaga de 1772 y Murcia 1800, lo que constituye todo un síntoma de que ya desde antiguo hubo un permanente deseo de actualizar la materia del ayuno y abstinencia al cambiante derecho positivo, a la vez que introducir motivos ascéticos en la conducta cristiana.

Dicha actualización ha sido tan anárquica y cambiante que pretender estudiar conjuntamente todas las ediciones accesibles de Ripalda constituye una labor ingente. Cada autor o cada adaptador de alguna edición ha introducido normalmente alguna cuña. Nos hemos limitado a las doce preguntas esenciales y más comúnmente repetidas. Como ejemplo de lo contrario se puede citar el Ripalda de Santa Cruz de Tenerife de 1951, que añade al ayuno y abstinencia una serie de cuestiones sobre la Bula, presentando para el cuarto mandamiento de la Iglesia un total de veintinueve preguntas. Ello da una idea de la anarquía reinante <sup>80</sup>.

### 5.º mandamiento de la Iglesia

Ripalda sólo ha dedicado dos cuestiones que, salvo excepciones, son las que figuran en todas las ediciones: *¿De cuáles frutos debemos diezmos y cuánto?*, *¿Y debemos dar al diezmo lo mejor?* <sup>81</sup>.

77. La señalan como de De la Riva las ediciones de Murcia, 1800; Madrid, 1908; Barcelona, 1909 y Madrid, s.f. (Ed. Saturnino Calleja). Además de éstas, tan solo incluye la pregunta sin indicar su procedencia la edición de Jerez de la Frontera, 1915.

78. Expresamente dicen que se puede «promiscuar» en los días de ayuno las ediciones de Santa Cruz de Tenerife, 1951 y Toledo, s.f.

79. El texto de México D.F., 1946 hace la misma pregunta con respecto a la obligación en la República Mexicana.

80. Por contraste, las ediciones de Madrid 1918 y Madrid, 1919 dedican sólo dos preguntas al cuarto mandamiento de la Iglesia.

81. Una curiosa nota de las ediciones de Madrid, 1919 (?); Sevilla, 1924 y Plasencia s.f. ad-

### M. *Sacramentos*

La cuarta parte del catecismo de Ripalda, a tenor de la división señalada por el mismo texto, está dedicada principalmente a los Sacramentos.

Antes de entrar en materia con el estudio pormenorizado de cada uno de ellos, Jerónimo de Ripalda plantea cinco cuestiones previas: *¿Qué hemos dicho ahora?* (después de la enumeración de los Sacramentos); *¿Quién instituyó los sacramentos?*; *¿Qué cosa son los sacramentos?*; *¿De qué manera nos justifican?* y *¿Cómo pueden darnos gracia las señales exteriores?*

Al núcleo esencial así planteado, una mano anónima ha añadido una pregunta teñida de tonos moralizantes sobre la recepción de los Sacramentos: *¿Y es necesario recibir los sacramentos con buena disposición?* La adición consta ya en la edición de Madrid 1728; Málaga, 1772, Murcia, 1980; Madrid 1803, y por su carácter secular ha sido aceptada comúnmente en todas las ediciones sin pararse a señalar su procedencia.

#### *Bautismo*

*Jerónimo de Ripalda, ateniéndose a lo substancial, ha dedicado al bautismo tan sólo tres cuestiones: ¿Qué cosa es Bautismo?; ¿Qué ayuda nos da el Bautismo para la vida cristiana? y ¿Qué pecado quita?*<sup>82</sup>.

La explicación ha parecido tan menguada a Juan Antonio de la Riva que ha doblado las preguntas de Ripalda, adicionando otras seis: *¿En caso de necesidad, ¿quién puede administrar el Bautismo?; ¿Cuál es la forma del Bautismo?* (nada dice respecto a la materia del Sacramento); *¿Por qué dan el nombre de algún Santo al que se bautiza? ¿Qué prometemos en el Bautismo?; ¿Cuáles son las obras del diablo?; ¿Y sus pompas?*

Una nota final comúnmente admitida, original de De la Riva habla de los padrinos y del parentesco espiritual que contraen con el bautizado (las ediciones más antiguas hablan también de parentesco espiritual con los padres del bautizado). Otra segunda nota, también de De la Riva, insiste en la urgencia del bautismo y en la necesidad de bautizar incluso los fetos, que ordinariamente tienen vida. Es normal que Juan Antonio de la Riva introdujera tal punto, preocupado como estuvo del bautismo de fetos, materia a la que dedi-

---

vierte que en España no se pagan diezmos en virtud del Concordato. Lo mismo señala la edición de Santa Cruz de Tenerife, 1951 en forma de pregunta. Las ediciones de Jerez de la Frontera, 1915 y Barcelona 1953 explican que si el gobierno aporta sustentos a la Iglesia es en compensación de la incautación anterior. La extraña redacción de la última edición citada es: «En España no se pagan diezmos, pues habiéndose el Gobierno incautado de los bienes de la Iglesia, él debe pagarlos; pero como no da lo suficiente, los fieles deben suplir la falta, que no es poca».

82. La edición de Sevilla, 1851 incluye una nota rara ya que no aparece en las demás ediciones consultadas. Como la respuesta de Ripalda aludía al pecado original, dice: «Adviértase qué sea pecado original, refiriendo lo que pasó en el Paraíso terrenal».

có un trabajo. En la edición de Murcia, 1800, además de la nota, indica las autoridades en que basa sus afirmaciones: «Véase sobre este importante punto al Padre Feixoo, tomo 8. discurso XI; y a Pablo Zachias lib. 9. t. I. q. I».

Si la primera nota nos parece fuera del horizonte cristiano en que ha de instruir al niño destinatario del catecismo, aún más desproporcionada se nos hace la recomendación de la otra nota.

### *Confirmación*

Idéntico proceso al del Bautismo ha sufrido el de la Confirmación, a la cual Ripalda ha dedicado dos únicas preguntas: *¿Qué cosa es Confirmación?* y *¿En qué manera se nos da ese aumento?*

De la Riva ha matizado el original de Ripalda con tres nuevas cuestiones: *¿Con qué disposición debe recibirse?*; *¿Qué han de saber los grandes que se confirman?*<sup>83</sup> y *¿Qué diferencia hay del bautizado al que además de eso se confirma?*<sup>84</sup>.

También una nota muy difundida, posterior a Ripalda y anterior a Juan Antonio de la Riva habla de la fortaleza que presta el Espíritu Santo «contra los demonios y tiranos que persiguen la fe». Resulta llamativo que ni Ripalda ni Juan Antonio de la Riva hablen expresamente del Espíritu Santo a propósito de la Confirmación en las preguntas que constituyen el texto y que sólo aparezca mencionado en una nota anónima que ni siquiera incluyen todas las ediciones.

### *Penitencia*

Más azarosa ha resultado la configuración de la doctrina relativa al sacramento de la penitencia, teniendo en cuenta que el esquema a que se ajusta jerónimo de Ripalda es sencísimos y desprovisto de toda clase de cuestiones secundarias. He aquí sus preguntas: *¿Qué cosa es Penitencia?*; *¿Qué bien nos comunica?*<sup>85</sup>; *¿Qué partes tiene?*<sup>86</sup>; *¿Qué es contrición?*<sup>87</sup>; *¿Y es bien ayudarnos con el miedo del infierno?*; *El precepto de confesar los pecados, ¿a qué*

83. En ediciones posteriores a De la Riva los «grandes» se ha substituido por los «adultos».

84. La respuesta a la pregunta de De la Riva suscita una sonrisa por la comparación que emplea. Resulta aún más humorística en la redacción de Federico Santamaría (Madrid, 1913), quien dice textualmente: «El confirmando se diferencia del que solo está bautizado lo mismo que un soldado robusto se diferencia de un niño de teta».

85. La edición de Málaga, 1772 lo pone en plural: *¿Qué bienes...?* Pero ya en la edición de Madrid, 1728 se ha substituido la pregunta, no la respuesta por: *¿Qué efectos causa la penitencia?*

86. Las ediciones de Madrid, 1728; Málaga, 1772; Madrid, 1783 y Madrid, 1803 conservan la respuesta de Ripalda: *Contrición, confesión y satisfacción*. Las ediciones posteriores han añadido el numeral: *Tres: contrición...*

87. Las ediciones señaladas en la nota anterior mantienen la redacción original. Las demás han adicionado un añadido anónimo: *¿Qué es contrición perfecta?*

*nos obliga?; ¿Y nos basta decirlos a cualquier sacerdote?; ¿Qué cosa es satisfacción? 88; Pues las penas de Cristo, ¿no nos bastan? y ¿Cuáles son las obras satisfactorias?*

Diez preguntas, ni más ni menos. Tan sencillo esquema no fue respetado por otros correctores quienes estimaron que resultaba insuficiente para la instrucción religiosa de los niños.

Veamos primero las añadiduras de Juan Antonio de la Riva. Ripalda había enunciado tres partes o actos del penitente. De la Riva le corrige con la primera de sus preguntas en la que incluye meticulosas precisiones: *¿Cuántas cosas son necesarias para hacer una buena confesión?*, indica que son cinco las necesarias y que con ellas anda en juego la validez del sacramento; pero aún es más grave que pone todas en igualdad de condiciones, siendo así que la doctrina de Ripalda está más cerca de lo definido en Trento.

Además pregunta: *¿Por dónde hemos de hacer el examen de conciencia?; ¿Qué hemos de pedir a Dios antes de la confesión?; ¿Bastará la atrición para recibir la gracia del sacramento?; ¿Qué cosa es propósito de la enmienda?; ¿Qué debe hacer el que ha caído en pecado mortal?; Y para no estar en desgracia de Dios, entretanto, ¿qué remedio?; El estar en pecado mortal, ¿a qué precepto se opone?; ¿Qué hará para asegurar el dolor el que sólo tiene veniales?; Para los que han hecho malas confesiones, ¿qué remedio?; ¿Qué conviene mirar en la elección de confesor?; ¿De cuántas maneras es la penitencia que el confesor impone?; ¿Para qué es la penitencia satisfactoria?; ¿Y la medicinal?*

El elenco de cuestiones que plantea Juan Antonio de la Riva amplía las preguntas esenciales sobre la penitencia, a veces con derivaciones o sutilezas que en lugar de aclarar el conocimiento del sacramento no hacen otra cosa que enrevesar la materia volviéndola más farragosa. Pero no terminan ahí los añadidos.

Algún anónimo anterior a Juan Antonio de la Riva había adicionado unos interrogantes sobre la contrición: *¿De cuántas maneras es la contrición? 89; ¿Qué bienes nos trae esa contrición por sí sola sin sacramentos? 90* y *¿Qué cosa es atrición?* Estas adiciones son anteriores a De la Riva, quien las da por supuestas ya que en una de las preguntas introducidas por él habla de si es suficiente la *atrición* para recibir la gracia del sacramento.

Hay además otras dos adiciones anónimas cuya incorporación al texto

---

88. Ripalda habla en la respuesta de la «pena devida (sic) por mi culpa». Otras ediciones hablan de la pena debida por *las* o por *nuestras* culpas.

89. Esta pregunta condiciona la modificación de la que ordinariamente le sigue y que es original de Ripalda: *¿Qué es contrición?*, a la que se añadió el adjetivo «perfecta», como ya indicamos.

90. Extraña el plural «sacramentos», cuando está hablando de la penitencia; sin embargo así lo reproducen las ediciones del catecismo.

del catecismo ha tenido que ser antigua, pues está recogida en casi todas las ediciones. Son también anteriores a De la Riva pues se hallan incorporadas al texto añadido por éste (Murcia, 1800). Constan también en el de Madrid, 1728 anterior al de De la Riva y en el de Madrid, 1803, que no incluye sus añadidos. Las adiciones que nos ocupan enuncian una dificultad respecto al ministro de la penitencia: *Y si a la hora de la muerte se hallase uno sin sacerdote que le absolviese, ¿ha de decir sus pecados a los seglares?; Y si el peligro no da lugar a esperarle, y el doliente se halla en pecado mortal, ¿qué debe hacer uno para no condenarse?*

Por si fueran pocas tantas manipulaciones, la edición de Sevilla, 1851 adjunta al texto una nota redactada en un estilo muy culto para llamar la atención de que hay tres cosas en la penitencia, la primera precedente a la penitencia (examen, arrepentimiento y propósito de enmienda y de satisfacción); la segunda concomitante (confesión íntegra); y la tercera subsecuente (cumplir la penitencia), con una invitación a la confesión frecuente. Dicha nota no se encuentra reproducida en otras ediciones.

En cambio, suelen ser más frecuentes otras dos notas adjuntas al texto: una invita a la confesión de los pecados ciertos como ciertos, y los dudosos como dudosos, tal como están en la conciencia. La segunda sirve de estímulo para el pronto cumplimiento de la penitencia impuesta. Ambas son anteriores a Juan Antonio de la Riva.

Complicada cuestión la de la penitencia que se ha ido enmarañando aún más a medida que nuevas preguntas y adiciones han venido a desfigurar el esquema inicial de Ripalda, ciertamente más sencillo. A este respecto llama la atención que la edición de Málaga, 1772 ni siquiera recoge todas las preguntas de Ripalda, sino que de las diez que él escribiera, se limita a transmitir solamente ocho, entendiendo que son suficientes para la formación de los niños en esta materia.

### *Comunión*

No tan complicado es el proceso que ha seguido la enseñanza escrita por Jerónimo de Ripalda sobre la eucaristía, contemplada desde el ángulo de la percepción por parte del creyente con el significativo enunciado de «*comunión*». Las preguntas de Ripalda son: *¿Qué cosa es comunión?; ¿Qué se nos da en este manjar tan divino?; ¿Cómo es sólo señal o figura?; Luego ¿no hay en el sacramento substancia de pan y vino?*<sup>91</sup>: *Pues la substancia de pan y vino, ¿qué se hizo?; ¿Con qué poder se hace esto?; Los legos ¿por qué comul-*

---

91. La respuesta escueta de Ripalda es: *No, sino sólo los accidentes*. Alguien desconocido ha añadido a continuación: *olor, color, sabor, etc.* Y esta respuesta retocada es la que ha prevalecido en la inmensa mayoría de las ediciones.

gan con especie de pan sólo?<sup>92</sup>; *¿Con qué disposición debemos ir a comulgar?*; *¿Qué debemos pensar antes de comulgar?*; *¿Para qué ordenó el Señor tan alto sacramento?* y finalmente, *¿Qué debemos hacer después de comulgar?*

Por las preguntas cuyos enunciados hemos reproducido, volvemos a comprobar cómo Jerónimo de Ripalda se atiene al núcleo substancial de la doctrina relativa al sacramento de la eucaristía. Por supuesto que la visión teológica que tiene, no coincide con la actual y se centra especialmente en la contemplación de los frutos de la misa considerada como sacrificio. Pero está ausente de las expresiones de Ripalda la vinculación entre comunión y misa, de la que únicamente se ofrece al cristiano el efecto que se deriva de ella: la comunión. Remitiendo algo a las explicaciones en torno al primer mandamiento de la iglesia se puede subsanar de alguna manera este defecto.

Juan Antonio de la Riva completa dos siglos después la visión de Ripalda, puesto que la primera pregunta que añade es precisamente: *¿Por qué se llama comunión este sacramento?*, en cuya respuesta nos habla del manjar que sustenta el alma y da la vida eterna. A pesar de que Ripalda había hablado de la transustanciación, De la Riva desea remachar aún más la idea y enuncia dos nuevas preguntas: *¿Qué hay en la hostia consagrada?*; *¿Y en el cáliz?* También había hablado Ripalda de las disposiciones para comulgar; pero es insuficiente para Juan Antonio de la Riva, quien pregunta: *¿Y el que está en gracia, deberá confesarse?* y *¿Cómo se ha de comulgar?* Además, algún resabio de antijansenismo le mueve a introducir dos preguntas al final de lo tratado sobre la comunión: *¿A qué nos exhorta nuestra madre la iglesia?*; y *¿Qué disposición pide la comunión frecuente?*

No es solamente Juan Antonio de la Riva quien deja entrever tales influencias en sus aportaciones. Una de las ediciones relativamente recientes, la de Federico Santamaría (Madrid, 1913) recoge una pregunta después de haber hablado de la comunión diaria en la que presenta la dificultad: *¿Los casados y comerciantes pueden comulgar todos los días?*, lo cual deja entrever las vacilaciones rigoristas respecto a la frecuencia de la comunión<sup>93</sup>.

92. La respuesta original de Ripalda es: *Porque en ella sola, y cada parte della (sic) se contiene Christo todo*. La edición de Madrid, 1803 refleja exactamente la primitiva respuesta de Ripalda: La edición de Madrid, 1728 la transmite casi literalmente: *Porque en ella y en cada parte de ella se contiene Christo todo*. La respuesta ha sufrido una modificación en la redacción, atestiguada ya en la edición de Sevilla, 1851 y aceptada en las posteriores: *Porque como en ella, y en cada parte de ella se contiene Cristo todo, la Iglesia por justas causas así lo ordena*. Además de la justificación dogmática se añade un argumento de autoridad.

93. La pregunta extraña de Federico Santamaría hace referencia directa al decreto «Sacra Tridentina Synodus», de 16 de diciembre de 1905, en el que de nuevo se volvía a salir al paso de las doctrinas jansenistas sobre las disposiciones para comulgar. En dicho decreto se decía: «...Quin etiam eo severitatis ventum est, ut a frequentanda caelesti mensa integri coetus excluderentur uti mercatorum, aut eorum, qui essent matrimonio coniuncti» (*Denzinger-Schönmetzer*, 32ª ed. n.º 3376).

Terminamos la exposición de lo relativo a la comunión destacando una particularidad curiosa: la de la edición del Ripalda de Málaga, 1772; dicho catecismo, en lugar de seguir más o menos de cerca el texto de Ripalda, con supresiones o adiciones, al tratar la eucaristía se aparta totalmente del texto originante para presentar otros enunciados en preguntas y respuestas totalmente distintos. Sus preguntas son: *¿Para qué vale el Santísimo Sacramento de la Comunión?; ¿Quién está en el Santísimo Sacramento?; ¿Queda el Pan en la Hostia, y el Vino en el Cáliz, después de haver (sic) dicho el Sacerdote las palabras de la Consagración?; Pues éste es el misterio inefable que por ministerio de solos los Sacerdotes se celebra en la Missa (sic), ¿qué debemos considerar?; ¿Y juntamente es Sacrificio?; ¿Cómo se ha de aparejar cada uno para llegar a comulgar?* A partir de aquí empalma con las tres últimas preguntas originales de Ripalda, sin hacer ninguna salvedad que advierta de la modificación tan notable que han introducido.

Llama la atención el que a pesar de las disposiciones de Pío X sobre la comunión frecuente («*Quam singulari*» de 8 de agosto de 1910), apenas haya quedado recogida en las ediciones de Ripalda, teniendo en cuenta la facilidad con que se han introducido modificaciones en él.

#### *Extremaunción*

Acerca del sacramento de la unción de enfermos, Jerónimo de Ripalda ha escrito tan sólo tres preguntas: *¿Qué cosa es la extremaunción?*<sup>94</sup>; *¿Qué bienes causa?* y *¿Por qué se guarda tan a la postre?*<sup>95</sup>. Con ello intenta presentar lo fundamental sobre el sacramento.

Pero Juan Antonio de la Riva añade otras tres preguntas con la intención de completar la materia. Precediendo a la primera cuestión de Ripalda intercala la siguiente pregunta: *¿Por qué se llama extremaunción este sacramento?* Ripalda se había limitado a enumerar entre los efectos del sacramento el de limpiar las reliquias de pecado. De la Riva, siguiendo a Trento, lo completa con otra pregunta: *¿Y qué más obra este sacramento?*, aludiendo a la fortaleza contra las tentaciones y la salud corporal cuando proceda.

Termina con otra pregunta respecto a las disposiciones de los enfermos para recibirlo cuando aún tienen sentido: *¿Qué deben hacer los enfermos?*<sup>96</sup>.

---

No era nueva tal dificultad. Se había inficcionado del maniqueísmo. Pedro de Calatayud, en su *Catecismo práctico* (Villagarcía, 1764), pp. 115-116 dice: «...será irreverencia (para comulgar) no abstenerse los casados del uso del matrimonio la noche antes, y el mismo día en que comulgan. S. Agus. Serm. 244 de tempore. S. Franc. Sales, *Introduc. cap. 20*».

94. Una variante en las ediciones de Madrid, 1728 y de Madrid, 1783, debida a un posible error de transcripción habla de que es «una última y especial convalecencia del alma», donde debía decir «*espiritual*» convalecencia.

95. Corrientemente se presenta otra redacción: *¿Por qué se guarda para lo último de la vida?*

96. La edición de Sevilla, 1851, sin correcciones de De la Riva trae una advertencia similar

### *Orden y Matrimonio*

Jerónimo de Ripalda agrupa los dos últimos sacramentos bajo un mismo enunciado, quizá porque dedica a cada uno de ellos una sola pregunta y en consecuencia no hace apartados distintos. Tal simplicidad original no ha sido respetada y las posteriores adiciones de Juan Antonio de la Riva han venido haciendo en consecuencia dos partes diferentes.

La pregunta de Ripalda sobre el orden es: *¿Qué obra la orden sacerdotal?*, que ha sido modificada desde antiguo en la redacción substituyéndola por *¿Qué obra el Sacramento del Orden?*

Juan Antonio de la Riva la acompaña de otras dos preguntas, una anterior y otra posterior: *¿Por qué se llama Sacramento del Orden?* y *¿Qué han de hacer los que intentan ordenarse?*

Además es corriente otra edición anónima en forma de nota o advertencia sobre el respeto debido a los sacerdotes.

La pregunta de Ripalda sobre el matrimonio es similar a la del orden: *¿Qué obra el sacramento del matrimonio?* Las cinco preguntas siguientes que acompañan usualmente las ediciones del catecismo son obra de Juan Antonio de la Riva, en su afán de completar la enseñanza sobre el sacramento: *¿Qué significa este sacramento?*; *¿Con qué disposición debe recibirse?*; *¿Qué deben saber las personas que se casan?*; *¿Qué han de hacer los hijos que tratan de casarse?*; como la respuesta a la última pregunta invita a pedir consejo de los padres, aún riza más el rizo con la pregunta siguiente que completa la exposición del matrimonio: *¿Y si no los tienen?* Con ello queda abierta la puerta para una casuística interminable.

También es frecuente una advertencia para señalar cómo han de tomar estado, advertencia que se puede pensar está fuera de lugar si el catecismo se destina a la instrucción religiosa de niños. Tal advertencia ha sido escrita con anterioridad a Juan Antonio de la Riva.

### N. *Las indulgencias*

Terminada la exposición de los sacramentos, que constituye la parte esencial del cuarto bloque del catecismo, Ripalda dedica aún una serie de apartados a distintas cuestiones. Astete ha enumerado prácticamente las mismas (excepto algunos casos), pero las preguntas que les acompañan como aclaración son muy breves, de suerte que casi se podrían considerar como apéndices en su catecismo; en cambio Ripalda las incorpora plenamente en el texto, prolongando la presentación de la enseñanza cristiana.

---

en forma de nota. Las ediciones de Granada, 1934 y Granada, s.f. incluyen una grave advertencia: «Sepan las familias que pecan mortalmente si por su culpa no reciben sus enfermos la extremaunción y demás sacramentos».

El apartado dedicado a las indulgencias, tiene innegablemente resabios antiluteranos, aunque en el tono y expresiones con que están redactados carezca del sabor agrio de la polémica.

A la cuestión de las indulgencias, Ripalda ha dedicado cuatro preguntas, a saber: *Demás de los sacramentos, ¿qué otras ayudas tenermos en la Iglesia?*<sup>97</sup>; *¿Qué cosas son indulgencias?*; *¿En cuya virtud se nos conceden?* y *¿Cómo se han de ganar las indulgencias?*

Juan Antonio de la Riva ha intentado completar la doctrina contenida en tales preguntas adicionando otras nuevas: *¿Para qué son las indulgencias?*; *¿Qué perdonan cuarenta días o más de indulgencias?*; *Y ahora, ¿qué es lo que perdonan?*; *¿Qué es indulgencia plenaria?*, terminando con *Y el jubileo, ¿qué añade?* Si toda la cuestión de las indulgencias va más allá del interés y necesidad de los niños, algunas de estas cuestiones lo rebasan ampliamente.

Los textos de Las Palmas de Gran Canaria, 1946 y Granada, s.f. extrapolan la cuestión de las indulgencias para tratarla con la penitencia.

#### O. *Obras de misericordia*

Sorprendentemente el apartado que Ripalda dedica a tratar de las obras de misericordia no ha sufrido ninguna añadidura, y salvo ligeros retoques de redacción, los catecismos nos han transmitido el texto libre de interferencias.

Tras el enunciado de las obras de misericordia en su doble vertiente de espirituales y corporales, pregunta Ripalda: *¿Qué hemos dicho ahora?*; *¿Por qué las llamáis de misericordia?*; *¿Cuándo obligan de precepto?*; *¿Cuáles de ellas son más meritorias?*; *¿Y si hubiere necesidad de las corporales?*

#### P. *Los enemigos del alma*

Casi sucede lo mismo con el apartado consagrado al estudio de los enemigos del alma: excepto preguntas añadidas, todo el resto es obra de Ripalda. A la enumeración sigue la pregunta consabida *¿Qué hemos dicho ahora?* Después vienen otras dos preguntas conectadas entre sí y formando una sola, hasta el punto de que en el texto primitivo aparecen con un solo signo de interrogación: *¿Por qué llamays (sic) a estos enemigos del alma, pueden le hazer fuerça a que peque?*<sup>98</sup>. Otra pregunta más de índole general antes de entrar en detalle: *Pues, ¿por qué permite Dios las tentaciones?*

97. La respuesta de Ripalda es: *Las indulgencias y jubileos*. En el texto de Sevilla, 1851 y posteriores encontramos una variante: *Las que llaman sacramentales, como el Agua bendita, la Indulgencias y Jubileos*.

Es frecuente también una nota o advertencia sobre el poder del agua bendita para perdonar pecados veniales y para ahuyentar demonios. Ha sido escrito antes de Juan Antonio de la Riva, quien la incorpora al texto por él modificado.

98. Hemos transcrito la redacción original de Ripalda. Posteriormente ha quedado retoca-

A continuación sigue en la mayoría de las ediciones la primera interpolación de Juan Antonio de la Riva a esta materia, interpolación que está a todas luces fuera de lugar, puesto que Ripalda no ha nombrado aún expresamente al demonio. De la Riva se interesa más por la victoria ascética: *¿Cómo se vence al demonio?*

Siguen las preguntas de Ripalda: *El demonio, ¿cómo nos tienta?*<sup>99</sup>; *¿Qué remedios para los malos pensamientos?*; *Contra las malas ocasiones, ¿qué remedios?*; *¿Y para cuando no se puede?*

A continuación pasa a contemplar a otro enemigo del alma: el mundo: *El mundo, ¿cómo nos tienta?* y *¿Qué remedio?*, Juan Antonio de la Riva no pregunta en este caso cómo se vence al mundo.

Sí lo hace, por el contrario, en la pregunta siguiente respecto a la carne, aunque haya que señalar de nuevo que está fuera de lugar, puesto que Ripalda aún no lo ha nombrado. La pregunta de De la Riva es: *¿Cómo se vence la carne?* A ella siguen las preguntas de Ripalda: *La carne, ¿cómo nos tienta?*; *¿Qué cosa son pasiones?*; *¿Cuáles son?*<sup>100</sup> y *¿Qué remedio hay contra estas pasiones?*

#### Q. *Pecados y virtudes*

En el catecismo original de Ripalda, el presente apartado comienza con la recitación de los pecados mortales, denominación con la que se quieren designar los que comúnmente se han llamado pecados capitales; a ella sigue la recitación de las virtudes contrarias y de las nueve cosas por las que se perdona el pecado venial.

A continuación de las tres recitaciones enumeradas, comienzan las preguntas, dedicando una serie de interrogantes a tratar en general sobre el pecado; a continuación va a tratar detalladamente de los pecados capitales conectando cada uno de ellos con la virtud contraria correspondiente. Las dos series de preguntas, la que versa sobre los pecados en general y la que trata de los pecados capitales, forman en el texto de Jerónimo de Ripalda una sola cosa,

---

da así: *¿Por qué se llaman enemigos del alma, por ventura le pueden hacer fuerza a que peque?*

La edición de Sevilla, 1851 ha suprimido la palabra «fuerza», conservada en la mayor parte de las ediciones.

99. Si arcaica era la redacción de la pregunta a que aludía la nota anterior, aún llama más la atención la respuesta a la que nos ocupa: *Poniéndonos allá dentro malos pensamientos y estropezos (sic) por defuera*. Los «estropiezos» se han cambiado en «tropiezos» en ediciones posteriores.

100. Ripalda responde: *Amores y odios, apetitos y repugnancias, osadías y temores, esperanças y desmayos, gozos y tristezas, iras o cóleras*.

En las ediciones de Madrid, 1728; Málaga, 1772; Madrid, 1783; Madrid, 1803 y Sevilla, 1851 y posteriores se ha cambiado por otra respuesta de corte más académico: *Las principales son cuatro: Gozo, Temor, Esperanza y Dolor*.

aunque frecuentemente las ediciones posteriores lo han diferenciado como partes distintas.

Después de las enumeraciones ya mencionadas, Juan Antonio de la Riva incluye una cuestión de índole general: *¿Qué cosa es pecado?*<sup>101</sup>. Luego pregunta Ripalda: *¿Cuántas maneras hay de pecado?* La respuesta de Ripalda señala tres clases: original, mortal y venial. De cada uno de ellos se va a ir ocupando: *¿Qué cosa es pecado original?* y *¿Qué cosa es pecado mortal?*

La cuña que introduce en este lugar Juan Antonio de la Riva es una explanación sobre el pecado mortal: *¿Por qué se llama mortal?*; *¿Cuál es la mayor felicidad del hombre en esta vida?*; y *¿Cuál es la mayor desdicha?*

Continúan las explicaciones de Ripalda sobre el pecado mortal, pero ha sido objeto de una maniobra antigua en virtud de la cual de dos preguntas ha quedado sólo una. Las preguntas primitivas son: *¿Qué daños hace al alma el pecado mortal?* y *¿Cómo la mata?* Ordinariamente se han puesto las dos respuestas una a continuación de otra, suprimiendo la interrogación segunda<sup>102</sup>.

La pregunta siguiente *¿Cuál es el remedio del pecado?* también ha sufrido una manipulación en la respuesta<sup>103</sup>. Siguen luego estas preguntas: *¿Qué cosa es pecado venial?*; *¿Cómo la enferma?*; *¿Por qué se llama venial?* y *¿Por cuántas cosas se perdona?*<sup>104</sup>.

A tantas cuestiones sobre el pecado, ha añadido aún Juan Antonio de la Riva otra de su propia cosecha: *¿Qué castigo merece el pecado venial en el purgatorio?*

Ripalda inicia a continuación la explicación de los pecados capitales, que ha sufrido modificación solamente en las primeras preguntas. La pregunta inicial de Ripalda es: *Aquellos siete pecados, ¿por qué los llamas (sic) mortales?*<sup>105</sup>. Con las dos preguntas siguientes de Ripalda ha ocurrido lo mis-

101. Algunas ediciones han tratado del pecado, pero no es este lugar sino desplazándolo: Las de Granada, 1934 y Granada, s.f. lo hacen después de los mandamientos de la Iglesia; la de Las Palmas de Gran Canaria, 1946 lo aborda al final del credo, en el artículo correspondiente al perdón de los pecados; la de Santa Cruz de Tenerife, 1951 al iniciar la explicación del sacramento de la penitencia.

102. Las respuestas respectivas son: *Grandísimo (sic), pues la mata y condena al infierno;* y a la segunda: *Quitándole la caridad y a Dios, que es vida suya.* La fusión aparece atestiguada al menos desde la edición de Málaga, 1772.

103. La respuesta de Ripalda es: *La verdadera penitencia*, que está en la mayoría de las ediciones. Las de Madrid, 1728; Madrid, 1803 y de Sevilla, 1851 añade: *«como se dijo en el sacramento de la penitencia»*. La de Málaga, 1772 y la de México, D.F., 1946 tributaria de aquélla dicen: *«La verdadera confesión y penitencia»*. La de Toledo, s.f. dice que consiste en *«una buena confesión»*.

104. Ripalda, que las acaba de enunciar, contesta: *Por las nueve dichas*. Las demás ediciones que desplazaron la enumeración al comienzo del catecismo responden: *«Por las nueve arriba dichas»*.

105. En la edición de Málaga, 1772 ya se ha cambiado la palabra *«mortales»* por *«capita-*

mo que antes indicábamos: se han fusionado las respuestas, eliminando la segunda interrogación; las preguntas protagonistas de la modificación son éstas: *¿Son pecados mortales las soberbias y avaricias?; ¿Pues cuáles?*<sup>106</sup>.

El resto de las preguntas de Ripalda no ha sufrido otras modificaciones mas que las propias de algún ligero retoque en la redacción: *¿Y cuándo son contra Caridad?; ¿Qué cosa es soberbia?; ¿Qué cosa es humildad?; ¿Qué cosa es avaricia?; y ¿Qué cosa es liberalidad?; ¿Qué cosa es lujuria?; ¿Qué cosa es Castidad?; ¿Qué cosa es ira?; Y mansedumbre, ¿Qué es?; ¿Y qué es paciencia?; ¿Qué cosa es gula?; Y templanza, ¿qué es?; ¿Qué cosa es envidia?; ¿Y caridad del prójimo?; ¿Qué cosa es pereza?, terminando con Y diligencia, ¿qué es?*

### R. Virtudes teologales

La disposición ordinaria de las ediciones del catecismo de Ripalda ha desplazado al comienzo del catecismo los distintos enunciados. También ha sucedido así con las virtudes, que se han presentado con el siguiente título: «Las virtudes que hemos de tener son siete, las tres teologales y las cuatro cardinales». A renglón seguido se enunciaban cada una de la serie.

En cambio, en la concepción de Jerónimo de Ripalda, no sólo los enunciados van incorporados al texto, sino que trata por separado las virtudes teologales y las cardinales. A ello sigue la pregunta usual y lógica: *¿Qué hemos dicho ahora?*, modificada por la mayoría de las ediciones en una indicación: *Decid las virtudes*. Además, Juan Antonio de la Riva ha adicionado en su afán de perfección nocional una pregunta que está totalmente ajena del pensamiento de Ripalda y que mira hacia la definición escolástica: *¿Qué cosa es virtud?*

El resto de las preguntas auténticas de Ripalda son: *¿Qué quiere decir virtudes teologales?; ¿Por qué tienen tan alto nombre?; ¿Qué cosa es fe?; ¿Por qué lo creéis con esa certeza?; ¿Qué cosa es esperanza?*<sup>107</sup>; *¿En qué está nuestra bienaventuranza?; ¿Con qué medios se alcanza?; ¿Qué cosa es caridad?*

A ellas añade Juan Antonio de la Riva otra pregunta, que recuerda en su enunciado la que el maestro de la ley dirigió a Jesús (Lc. 11,29): *¿Quiénes son*

---

*les»; en consecuencia se ha modificado la pregunta: Estos siete pecados, ¿por qué se llaman capitales?*

106. Las respuestas de Ripalda son: a la primera: *No, padre, todas; y a la segunda: Todas y solas las que son contra la caridad de Dios o del prójimo*.

Fundidas ambas respuestas han quedado así: *No todas, sino solas las que son contra la caridad de Dios o del prójimo*.

107. La edición de Sevilla, 1851 modifica la respuesta de Ripalda, quien escribió así: «Esperar la bienaventuranza y medios della» (sic). En cambio el texto editado en Sevilla dice: «Una íntima y viva confianza en que obtendremos la bienaventuranza y los medios para alcanzarla».

*nuestros prójimos?* Con ella termina el apartado dedicado a las virtudes teológicas.

#### S. *Virtudes cardinales*

Las cuestiones formuladas por Jerónimo de Ripalda no han sufrido modificación interna ni en las preguntas ni en las respuestas, excepto cosas de escasa importancia.

Sus enunciados son: *¿Por qué se llaman cardinales estas virtudes?; ¿Qué oficio tiene la prudencia?; ¿Qué oficio tiene la justicia?; ¿Qué oficio tiene la fortaleza?; ¿Qué oficio tiene la templanza?; ¿Cuál de las virtudes es la mayor?; ¿A qué fin las endereza?; ¿Cuál de los hombres es ante Dios el mejor y el más santo?*<sup>108</sup>; *¿Y quién tiene mayor caridad?; Los consejos del Evangelio, ¿cuántos son?; y finalmente, ¿De qué sirven estos consejos?*

Algún corrector anónimo ha añadido una cuestión previa, recogida en la edición de Murcia, 1800: *¿Qué cosa son las virtudes morales?* Esta edición no figura en las ediciones de Madrid, 1728; Málaga, 1772 ni Madrid, 1803. Dicha pregunta introduce un principio de confusión por cuanto habla de virtudes «*morales*», siendo así que Ripalda había empleado el calificativo de «*cardinales*».

En el mismo defecto incurre Juan Antonio de la Riva con la pregunta que él introduce en el texto: *¿Cuántas son las virtudes morales?*

Además, al terminar las preguntas de Ripalda, aún ha introducido una nueva cuña con otra pregunta: *En qué consiste la perfección de la vida cristiana?*

#### T. *Potencias del alma*

Después de enunciar las potencias del alma, Ripalda pregunta, como es usual en él, *¿Qué hemos dicho ahora?* A ello siguen tres preguntas con un sentido claramente explicativo: *¿Para qué nos dio Dios el entendimiento?; ¿Para qué la memoria?; ¿Para qué la voluntad y libre albedrío?*

El tantas veces citado Juan Antonio de la Riva aprovecha la ocasión para introducir por su cuenta una pregunta más: *¿Qué cosa es alma racional?*

No hay otras modificaciones que comentar.

108. La formulación original de Ripalda que hemos transcrito se encuentra conservada en las ediciones de Málaga, 1772; Madrid, 1783 y Sevilla, 1851.

Las ediciones de Madrid, 1728; Murcia, 1800 y Madrid, 1803 dicen: *¿Cuál de los hombres es ante Dios el más santo?*

Por el contrario, las ediciones de Barcelona, 1909; Jerez de la Frontera, 1915; Madrid, 1919; Sevilla, 1924; Madrid, 1936; Santa Cruz de Tenerife, 1951; Jerez de la Frontera, 1951; Barcelona, 1953; Toledo, s.f. y Plasencia s.f. dan otra redacción: *¿Cuál de los hombres es el más santo?*

Otras ediciones incluso suprimen esta pregunta.

#### U. *Sentidos corporales*

Aún más reducido resulta el apartado que Ripalda dedica a los sentidos del cuerpo; después de enumerarlos hace una sola pregunta que ha sido conservada y transmitida sin alteraciones; *¿Para qué nos dio Dios los sentidos y todos los demás miembros?*

Sólo la edición de Málaga, 1772 introduce un cambio: *¿Para qué nos dio Dios los sentidos corporales?*

Como la mayoría de las ediciones han desplazado la enumeración de los sentidos al principio del catecismo, se han visto obligadas a introducir una indicación: *Decid los sentidos corporales.*

#### V. *Dones del Espíritu Santo*

Ripalda los enumera en su catecismo e inmediatamente después comienza con la explicación correspondiente.

El desplazamiento al comienzo del catecismo obliga a recordarlos ahora señalando: *Decid los dones del Espíritu Santo.* Además de tal modificación por exigencias de la presentación, Juan Antonio de la Riva inserta su primera cuña en esta materia: *¿Qué son los dones del Espíritu Santo?*

Ripalda formula sus preguntas extremadamente sencillas: *¿Para qué son necesarios los dones del Espíritu Santo?*<sup>109</sup>: *¿De qué nos aprovecha el don de entendimiento?; ¿Y el don de sabiduría?; ¿Y el don de consejo?* A esta última pregunta, une Juan Antonio de la Riva otra cortante y que obliga a una más amplia explicación: *¿Por qué?*

De nuevo Ripalda sigue con sus preguntas, con el mismo estilo que las anteriores: *¿Y el don de ciencia?; ¿Y el don de piedad?* Y de nuevo el incisivo De la Riva interrumpe el hilo de las preguntas con un *¿Cómo?*

Reinicia la marcha Ripalda: *¿El de temor y fortaleza?;* y otra vez es interrumpido por De la Riva con: *¿Pues de qué aprovecha el don de fortaleza?* y también *¿Y el temor de Dios?*

La última pregunta de Ripalda es: *Pues todo eso, ¿no es oficio de las virtudes?* Aún aparece el insistente Juan Antonio de la Riva con sus dos últimas preguntas sobre el tema: *¿Para qué?* y *¿En dónde residen estos dones?*

La aportación de Juan Antonio de la Riva no viene más que a complicar innecesariamente un tratado que no tendría que dar muchas explicaciones a los niños.

109. La respuesta de Ripalda es: *Para hacernos obedientes a las divinas inspiraciones.*

## X. *Frutos del Espíritu Santo*

Con los frutos del Espíritu Santo se produce un hecho curioso: Jerónimo de Ripalda se limita a enumerarlos, sin hacer comentario alguno sobre ellos.

En cambio, en las ediciones corrientes, viene acompañada nada menos que de dieciséis preguntas, todas ellas espúreas.

La primera, a modo de indicación. *Decid los frutos del Espíritu Santo* es puramente redaccional, para traer a la memoria lo que se encontraba al comienzo del catecismo. Otra pregunta, de autor anónimo y anterior a Juan Antonio de la Riva <sup>110</sup> dice así: *¿Qué son los frutos del Espíritu Santo?*

Las catorce preguntas restantes, obra todas ellas de Juan Antonio de la Riva pretenden explicar a los niños una materia para ellos tan árida: *¿Quién produce estos frutos admirables?; ¿Por qué se llaman frutos del Espíritu Santo?; ¿Qué es caridad, en cuanto fruto? <sup>111</sup>; ¿Qué es gozo espiritual?; ¿Qué es paz?; ¿Qué es paciencia?; ¿Qué es longanimidad?; ¿Qué es bondad?; ¿Qué es benignidad?; ¿Qué es mansedumbre?; ¿Qué es fe, en cuanto fruto?; ¿Qué es modestia?; ¿Qué cosa es continencia? y ¿Qué cosa es castidad?*

Al igual que vimos también respecto al primer mandamiento de la ley de Dios, el presente apartado puede ofrecerse como prototipo de la violencia a que se ha sometido el catecismo que escribió Ripalda.

## Y. *Bienaventuranzas*

La exposición detallada del catecismo de Ripalda termina con el apartado dedicado a las bienaventuranzas.

También es más sencillo lo que escribió Jerónimo de Ripalda que lo que después se ha presentado corrientemente como de él. Sus preguntas son: *¿Qué cosa son bienaventuranzas?; ¿Quiénes son los pobres de espíritu?; ¿Quiénes*

---

Las ediciones de Barcelona, 1909; Jerez de la Frontera, 1915; Madrid, 1919 (?); Sevilla, 1924; Madrid, 1936; Las Palmas de Gran Canaria, 1946; Santa Cruz de Tenerife, 1951; Jerez de la Frontera, 1951; Barcelona, 1953; Plasencia, 1954; Plasencia, s.f.; Granada, s.f. y Madrid, s.f. añaden a la respuesta de Ripalda: «*y para ilustrarnos y facilitarnos en el ejercicio de las virtudes*», siguiendo la modificación que introdujera Juan Antonio de la Riva en la edición de Murcia, 1800.

110. Está atestiguada dicha pregunta en las ediciones de Madrid, 1728; Málaga, 1772, anteriores a la corrección de Juan Antonio de la Riva, así como en la edición de Madrid, 1803, posterior a la corrección y que no incorpora las enmiendas de De la Riva.

111. Sutil distinción para no confundirle con la caridad como virtud; se repite unas preguntas más adelante respecto a la fe.

¿De verdad se puede pensar que los niños captan la diferencia entre la caridad como virtud y como fruto? Quien quiera hacer la prueba estará malgastando miserablemente el tiempo.

son los mansos?; ¿Cómo poseen la tierra?<sup>112</sup>; ¿Quiénes son los que lloran?; ¿Quiénes son los que han hambre y sed de justicia?; ¿Quiénes son los misericordiosos?; ¿Quiénes son los limpios de corazón?; ¿Quiénes son los pacíficos?; ¿Quiénes son los que padecen persecución por la justicia? y ¿Por qué estas obras se llaman bienaventuranzas? Termina Ripalda con una reflexión que el catequista dirige al catecúmeno: *El señor (hijo) nos lleve a todos a ella*, refiriéndose a la vida eterna, a lo que el catecúmeno contesta: *Amén, Amén, Padre*<sup>113</sup>.

Juan Antonio de la Riva, después de la primera interrogación de Ripalda, pregunta: ¿Por qué?, metiendo así su primera cuestión sobre el tema. No es la única. Tras la explicación de Ripalda sobre los que padecen persecución por la justicia introduce cinco preguntas más: ¿Qué premio se ofrece en estas bienaventuranzas?; ¿En qué se diferencian las bienaventuranzas de los dones, frutos y virtudes?; ¿Y con los dones?; ¿Y con las bienaventuranzas? así como *Y los frutos, ¿de qué nos sirven?* Sus sutilezas están presentes hasta el final del catecismo para dejar plasmada su impronta en todas sus páginas.

Una reflexión final de De la Riva, raramente repetida, aconseja encomendarse a Dios, al ángel de la guarda, a la presencia de Dios, a hacer actos de fe, esperanza y caridad, a tener lectura espiritual, oír misa, examen de conciencia, confesión mensual y a invocar con frecuencia a la Virgen.

## Z. Apéndices

Hemos seguido paso a paso el texto del catecismo de Ripalda en el mismo orden con que apareció salido de sus manos, pudiendo comprobar las adiciones y manipulaciones de que ha sido objeto con el paso del tiempo. Si el análisis ha sido prolijo ello ha sido debido a un afán de ajustarnos al mismo esquema y división que Ripalda hizo de su catecismo. Por tanto sería incompleto si no contempláramos como colofón el último apartado del catecismo de Ripalda consagrado a unos apéndices complementarios de la exposición de la doctrina cristiana.

El hacer una relación detallada de todos los apéndices con que se publican las diferentes ediciones, sería interminable y carecería de sentido; por ello nos vamos a centrar sobre los que estimamos en cada caso más notables para dejar constancia de ellos.

En el texto primitivo, Jerónimo de Ripalda ha incluido tres apéndices con

112. Algunas ediciones han substituido el presente «poseen» por el futuro «poseerán».

113. Frecuentemente las diversas ediciones se limitan con ofrecer un escueto *Amén*. La clara referencia en la reflexión y en su respuesta a *hijo y padre*, poniendo incluso en el original la palabra *hijo* entre paréntesis apunta a un diálogo sostenido en el seno de la familia, aunque pudiera llevarse a cabo entre personas no ligadas por el parentesco.

los enunciados siguientes: *Orden para ayudar a Misa* (sic); *Los Quince misterios que se han de meditar cuando se reza el Rosario de nuestra Señora*; y *Modo de examinar la consciencia* (sic) *cada noche*. El primero de ellos y el segundo con la adición de la letanía han de persistir en numerosísimas ediciones como algo casi consubstancial con el catecismo.

La edición de Málaga, 1772, incluye en el apartado de enunciación de formularios conocido con el título de «Texto de la Doctrina cristiana» la serie de los *Novísimos*, y la *Confesión general*. Como apéndices colocados a continuación del texto presenta: *Examen y devociones al acostar y levantar*, en forma de preguntas y respuestas; también con la misma forma, un apéndice *Sobre el Acto de Contrición*; además, el *Orden de ayudar a Misa conforme al Missal Romano del Papa Clemente VIII*; el *Angelus*; la *Salutación a nuestra Señora*; la *Oración al Santo Sudario* y los versos: *Muerte, Juicio, / Infierno y Gloria/ no apartes/ de tu memoria*.

La edición de Madrid, 1783 incluye en el apartado inicial «texto de la doctrina Cristiana» los *Novísimos*, la *Confesión general* y el *Acto de contrición*.

La edición de Madrid, 1728 acoge en sus páginas un *Índice de los pensamientos christianos para todos los días del mes*, y después de haber terminado con el catecismo propiamente dicho ofrece *cuatro tratados muy devotos*, obra del jesuita Ignacio Martínez. También incluye el *Orden de ayudar a Misa* y el *Acto de contrición*.

Los *Novísimos*, la *Confesión general* y el *Acto de contrición* adquieren carta de naturaleza y un lugar propio en prácticamente todas las ediciones dentro del apartado denominado «Texto de la Doctrina cristiana». Así aparece también en la edición de Sevilla, 1851, la cual añade al final del catecismo el *Modo de ayudar a Misa según el Ritual romano*.

Otros apéndices que se encuentran en diversas ediciones de catecismo de Ripalda son: *Significación, grandezas y excelencias del Santo Sacrificio de la Misa*, consistente en una explicación pormenorizada de la misa y cada una de sus partes <sup>114</sup>; diversas *Explicaciones de la Bula de la Santa Cruzada*, que en algunos casos apuntan también a detalles sobre el ayuno y la abstinencia <sup>115</sup>; *La Exposición y refutación de los errores modernos*, con variaciones sobre los mismos, pero con una coincidencia apologética innegable <sup>116</sup>; una explicación detallada del *Año eclesiástico* <sup>117</sup>. También hay otros apéndices como

114. Jerez de la Frontera, 1915; Madrid, 1919 (?); Sevilla, 1924; Barcelona, 1953; Plasencia s.f. y Madrid, s.f.

115. Jerez de la Frontera, 1915; Madrid, 1936; Barcelona, 1953.

116. Barcelona, 1909; Jerez de la Frontera, 1915; Jerez de la Frontera, 1951 y Barcelona, 1953.

117. Madrid 1919 (?); Madrid, 1936.

*Nuestros deberes para con la patria*<sup>118</sup>, *la Doctrina de la Iglesia sobre el derecho de enseñar*<sup>119</sup>, el *Ayuno eucarístico*<sup>120</sup> y la *Salve en verso*<sup>121</sup>. Además, la mayoría suelen acompañar con diversas *Prácticas piadosas*.

#### 4. Estructura doctrinal del catecismo

El conocer la procedencia y la autenticidad de cada una de las preguntas y afirmaciones del catecismo para no atribuirles indiscriminadamente a un mismo autor, el recorrer sus páginas con un sentido crítico, nos obliga a fijarnos, aunque no sea más que someramente en el contenido doctrinal que está reflejado y recogido en sus páginas.

Esto ha sido con más frecuencia estudiado, pero con el argumento capcioso de valorar todo por igual, como obra de un sólo autor que ha concebido su catecismo en un momento y lo ha plasmado así formando una unidad.

Al no ser cierto este supuesto, la valoración crítica del contenido doctrinal del catecismo exige una matización, en función de las diversas corrientes que se entrecruzan incesantemente. Al caudal primero se han añadido, en aluvión, otras aportaciones, entre las que destaca por calidad y cantidad la de Juan Antonio de la Riva. El resto de añadidos nos quedan por el momento en el anónimo al haber sido imposible la reconstrucción total de la historia de las ediciones.

Justo es que cada una de ella sea valorada en el momento oportuno, cuando vio la luz: por ello hemos tratado de centrar la cuestión del momento en que escribió Jerónimo de Ripalda, así como las circunstancias que concurrieron en torno a De la Riva.

##### A. Estructura doctrinal de Jerónimo de Ripalda

A finales del siglo XVI, cuando aparece el primitivo catecismo existen unas circunstancias que concurren a la configuración de un texto que presenta unas connotaciones marcadamente peculiares.

El siglo XVI ha sido abundante en la publicación de catecismos españoles impulsados por motivos tan dispares como son la formulación de la fe cristiana desde la concepción del humanismo erasmiano (no olvidemos que también Ripalda estudió en Alcalá); las necesidades y demandas de la evangeli-

---

118. Jerez de la Frontera, 1951; Barcelona, 1953.

119. En las misma ediciones de la nota anterior.

120. Barcelona, 1953.

121. Madrid, s.f.

zación de América; y la defensa de la fe católica impugnada por los protestantes <sup>122</sup>.

El catecismo original de Ripalda revela una actitud subyacente al mismo texto, la cuestión del fin último del hombre que preocupa y marca un sentido a la doctrina contenida. Y precisamente porque se trata de una cuestión básica importa no errar en los medios que hay que observar para solucionarla felizmente. Por ello se descubre un sentido utilitarista en la doctrina presentada, que sirve para «bien creer... esperar, pedir... y amar».

Sin embargo, la tónica que destaca indiscutiblemente en el texto de Ripalda es su carácter de afirmación católica. Sería justo calificarlo de «antiprottestante», aunque no presenta los argumentos de los herejes para intentar anularnos con otras razones, o para dejarles en evidencia mostrando su error. Lo que sí que hace es ofrecer en múltiples ocasiones la doctrina católica que ha sido puesta en tela de juicio. Esto queda patente cuando habla de la imposibilidad de salvarse sólo con la fe; cuando habla de la intercesión de los ángeles y los santos, así como de lo relativo a las imágenes y reliquias; más aún cuando presente la doctrina sacramentaria en general y en concreto al hablarnos de la misa como sacrificio, de sus fines o de la aplicación de la misa por los difuntos; cuando nos recuerda la doctrina de la jurisdicción necesaria para el sacramento de la penitencia, o la cuestión de la suficiencia de los méritos de Cristo para la redención o al hablarnos del polémico tema de las indulgencias.

Sin mencionar una sola vez a los protestantes, podemos afirmar que están presentes en el catecismo.

Pero además de esta tónica general, existen otros aspectos que nos interesa destacar. Por ejemplo el esquema cuatripartito, común a otros textos de catecismo. En la explicación de la fe cristiana, en lugar de seguir el orden marcado por el credo, se deja llevar por el de los artículos de la fe, coincidiendo en lo substancial, pero viéndose privado de las últimas verdades del credo que están ausentes de los artículos de la fe. Ello motivó después algunas de las adiciones al estimar incompleta su doctrina.

Presenta con una sencillez notable, exenta de complicaciones, lo que concierne a Dios uno y trino a la vez; y lo mismo hace respecto a la encarnación. Pero no siempre es así de sencillo, puesto que en ocasiones deriva hacia cuestiones que desvían la atención del objeto principal, como cuando presenta lo relativo a la gracia al hacer la descripción de los atributos divinos; o el hablar del purgatorio cuando está hablando de Dios glorificador.

---

122. J.M. SÁNCHEZ, *Intento bibliográfico de la Doctrina Cristiana del P. Jerónimo Ripalda*, en «*Cultura Española*», sin referencia, publicada como separata en Madrid, 1908 (Imprenta Ibérica). José Ramón GUERRERO, *Catecismos de Autores Españoles de la primera mitad del siglo XVI (1500-1559)*, en «*Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*», II (1971), p. 225-260.

En ocasiones incluye en su texto cuestiones que son difíciles de entender y de captar por los niños para los que escribe el catecismo, o que están fuera de su alcance y de los centros de interés propios del niño. Tal puede afirmarse cuando nos habla de la presencia de Dios en todo lugar por esencia, presencia y potencia; o en la definición que nos ha legado del sacramento de la confirmación; asimismo cuando nos presenta la finalidad de la presencia de Cristo en la eucaristía: *Para honrarnos, obligarnos y enriquecernos*; lo mismo puede afirmarse de la explicación que da de las indulgencias; y no digamos nada del problema de si la santidad cristiana es propia de las virtudes o de los dones del Espíritu Santo. El afán de completar la doctrina lleva a extremos semejantes.

Llama poderosamente la atención el que la enseñanza moral que nos transmite en la presentación de los mandamientos de Dios y de la Iglesia, así como la parte moral de los mandamientos está prácticamente exenta de toda calificación moral; elude ordinariamente el si se trata de un pecado grave o leve, para ofrecer la doctrina general acerca de cada precepto, dejando el juicio moral a la conciencia de cada uno, así como previendo que no es prudente emitir un juicio moral genérico sin tener a la vista las circunstancias concretas en que se ha obrado. En este sentido se limita a orientar.

Constituye un acierto en el catecismo original de Ripalda la invitación a salir del individualismo con el subrayado que hace al *nuestro* en el comentario al padrenuestro. Igualmente al introducir el principio del respetomutuo entre amos y criados en el comentario al cuarto mandamiento. También supone un acierto notable el que señale positivamente las soluciones que el cristiano puede poner en práctica para guardar la castidad, para evitar la mentira o en general para observar la práctica de los mandamientos; éstos son presentados así no tanto bajo el prisma de la prohibición, sino como la práctica activa y positiva del cristiano.

En cambio llama poderosamente la atención la concepción espiritualista de los sacramentos, marcada por el concepto de la actuación de la gracia en la vida del cristiano. Por ello describe los sacramentos como unas *medicinas espirituales*; el bautismo es un *espiritual* nacimiento; la confirmación, un aumento *espiritual* del ser... del Bautismo; la penitencia es concebida como una *espiritual* medicina; la comunión es un manjar *espiritual*; la unción de enfermos es la última y *espiritual* convalecencia; y aunque no lo diga también expresamente del orden y del matrimonio, al describir sus efectos nos dice que dan *gracia* a los ordenados y a los casados.

Cabría preguntarnos si en lugar de ofrecer una teoría general sobre el pecado al hablar de los pecados y virtudes, no hubiera convenido más hacerlo al comienzo de los mandamientos, ya que cada uno de ellos se deduce la consecuencia de las posibles transgresiones. En cambio, hablando de los pecados supone un logro el explicar conjuntamente cada pecado capital y de la virtud contraria; pero sin lugar a dudas habría sido mejor en caso de haber presentado en primer lugar la virtud correspondiente y a continuación el vicio opuesto.

Respecto a las virtudes de fe, esperanza y caridad, no hace una definición de ellas, sino que las describe por la actuación que suscitan en el cristiano.

Terminamos señalando la extraña cuestión que figura como original de Ripalda con un cierto matiz competitivo *¿Cuál de los hombres es ante Dios el mejor y más santo?*

#### B. *Estructura doctrinal de Juan Antonio de la Riva*

La exposición que Ripalda difunde en el catecismo es sencilla y completa en líneas generales. Ciertamente no constituye una exposición total y minuciosa del mensaje cristiano. Ni lo debe ser pensando en los destinatarios.

Pero el esquema sencillo y desprovisto en general de complicaciones es visto por Juan Antonio de la Riva como excesivamente simple, con lagunas y cabos sueltos que es preciso rellenar o con matizaciones y precisiones de materia para apostillar algunas cuestiones. De ahí las adiciones —en algunos casos acertadas— que advienen al texto. Normalmente constituyen sutilezas que no son muy importantes para una educación cristiana básica.

Hay que ver en Juan Antonio de la Riva una preocupación por la pureza de expresión y por la integridad de la fe hacia las que tiende. Pero se podría seguir añadiendo después de él muchas más cuestiones para completar tal o cual apartado.

Escritas dos siglos después con la intención de ser añadidos al texto preexistente, las preguntas de Juan Antonio de la Riva merecen en general otro tratamiento distinto de las que Ripalda había escrito.

Son numerosas las preguntas de De la Riva de las que se puede dudar si constituyen una aclaración o una complicación y en algunos casos prevalece netamente esta creencia. Así se puede dudar de si la explicación con que acompaña el misterio de la Encarnación realmente aclara algo del mismo; pero se puede afirmar sin error que las sutilezas sobre el número de personas, entendimientos, voluntades y memorias que concurren en la persona de Cristo desborda con creces la capacidad mental de los niños, al igual que las dotes de que está rodeado un cuerpo glorioso; lo propio hay que afirmar en cuanto a la clasificación de las formas de oración; o la cuestión de la usura y del monopolio dentro del séptimo mandamiento; tampoco interesan a los niños las cuestiones que él plantea sobre el matrimonio, y no precisamente por su crudeza; y menos aún los pormenores que añade a la cuestión de las indulgencias.

Ripalda había empezado a tratar acerca de Dios remunerador al hablar de sus atributos: ¿no habría sido mejor incluir ahí las preguntas que De la Riva desplaza a otro lugar? Pero no es sólo cuestión sobre el lugar en que han de ser tratadas; también el fondo mismo resulta discutible. Ya hemos señalado que Ripalda apunta la cuestión de la presencia de Dios en todo lugar por esen-

cia, presencia y potencia. No contento con esto, Juan Antonio de la Riva amplía cada una de ellas, con desconocimiento de su oportunidad catequética. Lo mismo sucede con la pregunta sobre la presencia de Cristo *en cuanto hombre*, minucia que escapa totalmente a la más aguda mente infantil.

La enseñanza sobre los mandamientos en los sobreañadidos de Juan Antonio de la Riva deviene en general farragosa y poco adaptada. Así, por ejemplo, la definición que da de superstición: *culto vicioso*, necesitaría tal cantidad de explicaciones que era mejor no hubiera sido incluida. También carecen de interés para el niño y no son particularmente esenciales al mensaje cristiano las cuestiones que incluye sobre el voto, donde además es tributario de la definición frecuente como algo bueno *mejor que lo contrario*, que resulta complicado para los niños y aun para muchos adultos.

Ripalda había señalado que además de los padres, había que mantener respeto y obediencia a otra serie de personas, sin especificar; Juan Antonio de la Riva lo amplía y complica a los *padres espirituales*, y en general a las *autoridades*, siendo así que resulta más completa y más sencilla la respuesta de Ripalda. Otro caso similar ocurre en el octavo mandamiento, donde Jerónimo de Ripalda se limita a enunciar un hecho que está prohibido: mentir. Esto parece poco a Juan Antonio de la Riva que busca la definición de mentira, con lo cual complica más la cuestión.

El mismo afán perfeccionista tras la búsqueda de definiciones precisas le mueve a plantear otros interrogantes en torno a algunos sacramentos, queriendo averiguar por qué se llaman respectivamente comunión, extremaunción y sacramento del orden. Al niño le resulta todo más natural: acepta el nombre sin discusión.

Pero este afán no se limita sólo a los sacramentos y también pregunta qué es virtud, qué son las virtudes morales, en qué consiste la perfección de la vida cristiana y qué es alma racional.

En las adiciones que introduce en la doctrina sobre el sacramento del bautismo, alguna de sus precisiones resulta totalmente innecesaria y sólo viene a embrollarlo todo: la razón de la imposición del nombre de un santo, o cuáles son las pompas y las obras de Satanás. A este propósito conviene recordar la cuestión chocante en que trata de ver la diferencia entre el bautismo y la confirmación con la imagen del niño pequeño y el hombre adulto respectivamente.

Idéntica o parecida complicación añade cuando al hablar de los dones del Espíritu Santo pregunta por el lugar donde residen estos dones. Lo mismo, pero aumentado, puede decirse cuando pregunta quién produce los frutos del Espíritu Santo, pregunta cuya respuesta no tiene desperdicio como modelo de ofrecer algo totalmente ininteligible para la mayoría de los cristianos: *El árbol místico del justo en el jardín de la Iglesia*. El preguntar por las afinidades y diferencias existentes entre las bienaventuranzas, los dones, los frutos y las

virtudes raya casi en lo ridículo, si se piensa despacio en lo que tiene que ser una presentación substancial de la fe.

Pero si ese fondo doctrinal que añade Juan Antonio de la Riva tiene que enervar al catequista por el exceso de complicación en un catecismo ya de por sí laborioso, justo es decir en honor a la verdad que también los aciertos están presentes en los añadidos brotados de la pluma de De la Riva. Uno importante sin duda, más aún por su neto sabor evangélico lo constituye la pregunta: *¿Quién ama a Dios? El que guarda sus mandamientos.*

Las cuestiones que añade De la Riva al quinto mandamiento divino son otro acierto, como también el señalar, conforme a la mentalidad dominante, lo que han de hacer los que asisten a misa. Lo mismo hay que afirmar en las cuestiones añadidas respecto a la unción de enfermos, con las que completa la doctrina que Ripalda se había limitado a iniciar.

También hay que resaltar, que siguiendo los mismos derroteros que Jerónimo de Ripalda, no emite juicio moral alguno sobre los pecados del cristiano. Es una cuestión en que tanto el autor como el corrector parece que se hubieran puesto de acuerdo para remitir al juicio de la propia conciencia, conformándose ambos con enunciar los principios que rigen su actuación.

Ahora bien, la cuestión de la penitencia, que en Ripalda tiende a ser muy sencilla, se complica y retuerce con los añadidos de Juan Antonio de la Riva, cargándolo con una normativa compleja a través de la cual se pierde fácilmente de vista lo esencial de la penitencia. No resulta tan complicado la cuestión de eucaristía ni siquiera con los añadidos posteriores.

Todo ello nos hace ver que una exposición de la fe cristiana que en su origen es más sencillo en función de unos destinatarios concretos, se ve mezclada con tantas cuestiones que pretenden completarla que va perdiendo progresivamente su simplicidad. Podríamos decir que Juan Antonio de la Riva ha intentado completar el catecismo de Ripalda, y lo ha conseguido. Pero se ha olvidado de los niños.

### C. Estructura doctrinal de los añadidos anónimos

Además del fondo de correcciones aportado por Juan Antonio de la Riva, hay otra serie de adiciones que hemos ido señalando en su lugar oportuno. Son un total de diecinueve: de ellas doce son muy antiguas, anteriores incluso a las ediciones De la Riva; siete son posteriores a él, más o menos recientes <sup>123</sup>.

123. Son anteriores a De la Riva: *Decís que bajó a los infiernos, ¿qué entendéis vos por infiernos?; ¿Cuáles son?; ¿Qué cosa es jurar?; ¿Qué hará el que no tiene obligación de ayunar por no tener edad?; ¿Y es necesario recibir los sacramentos con buena disposición?; ¿De cuántas maneras es la contrición?; ¿Qué bienes nos trae esa contrición por sí sola sin sacramentos?; ¿Qué cosa es atrición?; Y si a la hora de la muerte se hallase uno sin sacerdote que le absolviese, ¿ha de de-*

La tónica dominante de tales añadidos es la de presentar enmiendas o sugerencias al texto de Ripalda para completarlo con nuevas precisiones que en ningún caso son substanciales.

Las preguntas posteriores a Juan Antonio de la Riva tienen por finalidad primordial actualizar la doctrina de acuerdo con las nuevas disposiciones del derecho positivo de la Iglesia, y en un caso concreto, acomodarle a la reciente declaración de infalibilidad pontificia.

Hay dos preguntas que se significan por su planteamiento al estilo de los problemas morales, con un interés a todo trance por aportar la salvación a la hora de la muerte, aunque no se encuentre sacerdote para confesar. Dicha explicación es innecesaria si se tiene en cuenta la doctrina recogida en los añadidos sobre la contrición, a no ser que por la fecha de su incorporación al texto tales enmiendas sean anteriores a las preguntas sobre la contrición y la atrición.

##### 5. *Consideraciones sobre el lenguaje empleado*

Si después de una visión con un mínimo de sentido crítico hemos podido comprobar que el fondo doctrinal presente en el catecismo no responde a los planteamientos por los que hoy discurre la reflexión de la Iglesia, vamos a hacer lo mismo con respecto a la forma externa de presentación, es decir, con el lenguaje empleado.

Prescindiendo de la ortografía cambiante, llama poderosamente la atención el que algunas expresiones que han caído totalmente en desuso persistan sin corrección en las ediciones más recientes: algunas ciertamente han sido suavizadas para sintonizar mejor con el lenguaje en uso actual, pero en su mayoría prevalecen las expresiones propias del siglo XVI para el núcleo original de Ripalda y las del XVIII para Juan Antonio de la Riva.

No apuntamos siquiera todas las expresiones contenidas en las oraciones y fórmulas de fe, que han sido recibidas en herencia de un pasado más remoto, sin que apenas se hayan actualizado. Remitimos a lo que hemos recogido en el trabajo sobre Astete a que hemos hecho referencia antes.

---

*cir sus pecados a los seglares?; Y si el peligro no da lugar a esperarle y el doliente se halla en pecado mortal, ¿qué debe hacer uno para no condenarse?; ¿Qué cosa son las virtudes morales? y ¿Qué son frutos del Espíritu Santo?*

Posteriores a De la Riva son: *¿Qué cosa es vida perdurable? ¿Cuándo es infalible el Romano Pontífice?; ¿Y qué días son de ayuno y abstinencia en España?; ¿Qué días son abstinencia y ayuno juntamente?; ¿Qué días son de solo ayuno?; ¿Qué se requiere para usar de estos privilegios? y Decid los frutos del Espíritu Santo.*

### A. *Expresiones propias de Jerónimo de Ripalda*

A él se ha de atribuir lo que hoy carece de valor para nosotros: el tratar en múltiples ocasiones al niño como *vos* (Decid niño, ¿cómo os llamáis?; ¿Cómo usáis vos de ella). El catecismo entero está redactado así.

En él encontramos además un crecido número de preguntas cuya formulación llama la atención por lo anticuadas: ¿*Qué tan ciertas* son las cosas que la fe nos enseña?; ¿*Qué tan necesario* es creerlas?; ¿Hay otras oraciones *demás* de la del padrenuestro?; ¿quién *se dice* jurar en vano?; el que jura sin verdad, ¿*Qué tanto peca*?; ¿*Cuanto a* los votos, *me decid*, ¿cuánto es pecado...?; sobre el quinto mandamiento... ¿qué *veda más en matar*?; ¿Hay *demás de éstos* otras maneras de matar?; ¿Hay otros mandamientos *más de los dichos*?; ¿Y de éstos, a cuáles *más principalmente*?; ¿*De cuáles frutos* debemos diezmos?; *Demás* de los sacramentos, ¿qué otras ayudas tenemos en la Iglesia?

También son frecuentes en el texto de Jerónimo de Ripalda las preguntas con algún miembro implícito, ordinariamente el verbo. Y esto que los adultos pueden suplir fácilmente, no resulta tan sencillo para los niños, quienes pierden el sentido de la pregunta: ¿*Qué* (nos enseña) *la esperanza*?; ¿*Qué* (nos enseña) *la caridad*?; ¿*Y cómo* (sabremos) *esperar y recibir*?; ¿*Cómo* (sabremos) *obrar*?; *Las mujeres con sus maridos*, ¿*cómo* (deben haberse o portarse)?; *Contra las malas ocasiones*, ¿*qué remedio*? (hay); ¿*Qué remedio*? (hay contra las tentaciones del mundo).

El cristiano es quien *profesó* en el bautismo la fe de Cristo, que nos libró del *cautiverio* del demonio; la explicación del significado de Cristo es: *unción y plenitud de gracia*.

Con el credo sabremos *bien creer*, pues es para *informarnos* en la fe. Al seguir su explicación por el sistema paralelo de los artículos de la fe, pregunta sobre los artículos como si se tratara de una persona: ¿*quiénes son*? Describe a Dios y a continuación pregunta ¿*Este Dios* es una persona sola?: *éste* es el que ha descrito, sin duda; pero se puede tomar en el sentido contrario por oposición a *otros dioses*. De Dios también nos describe las tres divinas personas preguntando si son *por ventura* tres dioses. Algunos atributos de Dios consisten en que no tiene *figura corporal* como nosotros y que *con solo su poder* hace lo que quiere. Dios nos da la gracia, que es un *ser divino*. ¿*Qué bienes nos vienen* con ella?; pero la gracia no es algo estático, sino que crece *después de habida*, especialmente con *ejercicios de virtudes*.

La Encarnación se realiza *no por obra de varón*; en lugar de la Encarnación pudo Dios encontrar otros medios, pero *convínonos éste más que otro alguno*. Jesús, *junto con ser Dios*, es también hombre: por ello sufre la *muerte de cruz* (no *en la cruz*), calificada como *ignominiosa, penosa, meritoria y gloriosa*. Pero Jesús resucitó, y los creyentes también resucitaremos en *estos propios cuerpos nuestros*.

La oración es *levantar el corazón a Dios* para *pedirle mercedes*; hemos de pedir a Dios con *afecto de hijos*, pues lo somos porque *de Él hubimos naturaleza y gracia*.

Con la terminología escolástica se nos aclara que Dios está en todo lugar por *esencia, presencia y potencia*; las peticiones del padrenuestro están dispuestas *con muy grande orden*; pedimos el pan de hoy *limitadamente*; y al pedir que nos libre del mal, se incluye el que nos libre de algo tan confuso e inexpresivo como *de casos desastrados*.

Pero ocurre en la oración que son precisas unas condiciones de las que puede uno *sentirse falto*. Los ángeles y santos actuando como *medianeros* ante Dios. El avemaría tiene dos partes: la primera tomada de la *salutación* del ángel y de Santa Isabel; la Iglesia ha compuesto la parte *postrera*.

El primer mandamiento nos señala que adorar a Dios es una exigencia, porque *hubimos de él* también el cuerpo; el amor a Dios sobre todas las cosas nos obliga a *antes perderlas* que ofenderle. El jurar indebidamente es una ofensa a Dios pues constituye gran *desacato* el *traerle por testigo* de algo malo. Cumple con la obligación de santificar las fiestas quien *las huelga y gasta en santas obras*. En caso de duda *bien es preguntar* a quien lo sepa. También se puede faltar cuando se *desacata al templo*. Hay personas que son objeto de reverencia porque *son entendidos por padres*; y entre las obligaciones de los padres para con los hijos está la de *doctrinarlos*. Los casados tienen deberes con sus mujeres y con ellas *deben haberse* correctamente. Además, el sexto mandamiento hay que *guardarle enteramente*.

La *destemplanza* y las *vistas y conversaciones ocasionadas* hacen más difícil el guardar la castidad. Existe la obligación de devolver *a lo menos* la parte que se pueda, *cuanto en sí fuere*. Los mandamientos noveno y décimo *vedan las codicias deshonestas y de hacienda*, pero no lo impiden cuando son *por vía justa*. Es preciso estar sobre aviso para guardar los mandamientos, pues la *sobrada confianza* puede ser una causa de su incumplimiento.

La Iglesia es la *congregación de los fieles*, regida por el Papa al que debemos *entera obediencia*. Se pueden estar *desobligado* de oír misa. Confesar y comulgar puede ser bien *de precepto*, bien *de consejo*. En el ayuno se debe respetar la norma de comer *de medio día adelante o poco más antes*. Pregunta si *védasenos* beber en día de ayuno.

En el bautismo se nos da *el ser de gracia*. La contrición se describe como un *pesar sobre todos los pesares*. *Es bien* estimularnos al arrepentimiento con la reflexión del infierno, especialmente *a los principios*.

En la comunión habla de la que hacen con una especie los *legos*, con el sentido equivalente a seculares. Para comulgar hay que estar *ayunos y confesados*. Pregunta: *¿en cuya virtud* se nos conceden las indulgencias?

Los enemigos del alma no la pueden *hacer fuerza a que peque*; pero el de-

monio nos pone *allá dentro* malos pensamientos y *por de fuera, estropezos*. Las pasiones son *ímpetus o turbaciones interiores*. El pecado venial *entibia* el alma. La lujuria es *apetito torpe y cosas carnales*. La castidad en la definición de Ripalda se puede confundir con la higiene pues es *inclinación a la limpieza*. Y la paciencia es *tristeza moderada en los trabajos*.

*La fe nos permite ver los misterios pero* (en primera persona) *créolo* como si lo viese; la fortaleza sirve para *moderar los miedos y osadía* y la *templanza* tiene como función *enfrenar la gula*; el don de piedad *concierta el alma con Dios*. En las bienaventuranzas, los mansos son definidos como los que no tienen ira *ni aun casi movimiento de ella*; los que *han hambre* y sed de justicia son los que *hacen con ansia* el deber en todo; a los pacíficos se les conoce por ser *obradores de la paz*.

#### B. *Expresiones propias de Juan Antonio de la Riva*

También Juan Antonio de la Riva es hijo de su época, de la que nos deja algunas expresiones propias. No tiene nada de particular; pero miradas con objetividad y distancia hemos de reconocer que catequéticamente son inasequibles para los niños.

Así nos dice que en la Encarnación el *Verbo divino tomaría carne* en las entrañas de María *sin detrimento* de su pureza; el Espíritu Santo *infundió* el alma. Las dotes de un cuerpo glorioso nos quedan descritas con palabras abstractas: *impasibilidad, claridad, agilidad y sutileza*. La supertición se define escuetamente como *culto vicioso*. Para hacer un voto es necesaria la *deliberación*. Para cumplir con el sexto mandamiento supone una ayuda *la guarda de los sentidos*. Se han de reprimir las codicias injustas (expresión de Ripalda) para poder así *contener la voluntad*.

Al recién bautizado se le impone el nombre de un santo para que sea su *abogado* y en el bautismo se renuncia a Satanás y a sus pompas. Aunque para confesar es suficiente la atrición es mejor *excitarse a verdadera contrición*, lo que lleva consigo el propósito *de enmienda*. Existen dos clases de penitencia que puede imponer el confesor: *satisfactoria* y *medicinal*. Se llama sacramento del orden *por el que hay en sus grados* para llegar al sacerdocio. Quienes van a casarse y carecen de padres a quienes consultar lo pueden hacer preguntando a sus tutores, *curadores* y parientes.

Las indulgencias son para *ayudarnos a satisfacer* y cuarenta días de indulgencia equivalen a la *penitencia canónica*. La virtud en general es un *hábito* que *inclina a bien obrar*. En particular, las virtudes morales *miran al arreglo de las costumbres*. La perfección de la vida cristiana radica en la *puntual observancia* de los mandamientos. Los dones del Espíritu Santo se nos describen como *dádivas* preciosas. Los frutos del Espíritu Santo los produce el *árbol*

*místico del justo, plantado en el jardín de la Iglesia, pero los hace crecer el Espíritu Santo mediante el riego de su divina gracia.*

Normalmente nos ofrece unas definiciones muy difíciles de cada uno de los frutos del Espíritu Santo entre las que destaca la de benignidad: *ser suave y liberal sin afectación ni desabrimiento.* Con los dones del Espíritu Santo actuamos en nuestra vida cristiana con facilidad y *expedición.*

Las preguntas de origen anónimo, por su menor número, ofrecen menor cantidad de expresiones difíciles de comprender; pero no están completamente exentas. Los infiernos se nos describen como cuatro *senos* o lugares; en los días de abstinencia se pueden comer huevos y *lacticinios.*

L. RESINES



# TEXTOS Y GLOSAS

---

## Las distorsiones de la personalidad en el matrimonio

El presente trabajo figuraba como comunicación a la ponencia del Dr. Leite S.I., profesor en la Universidad Católica de Lisboa: «La regulación del matrimonio en el futuro Código de Derecho Canónico» de la XVII Semana Española de Derecho Canónico. Mas como esta comunicación no fue leída y ante la dificultad de publicación de los trabajos de dicha Semana aprovecho la ocasión que me brinda la revista *Estudio Agustiniiano* para su publicación. Este trabajo es un extracto de mi tesis doctoral que aún no ha sido publicada.

La ponencia del profesor Leite abordaba, de manera general, la reforma del matrimonio. De ahí que a mí me pareciera oportuno presentar una aportación a la misma sobre el controvertido tema de las distorsiones de personalidad como capítulo probable de nulidad en base al último proyecto de reforma del Codex: «Can. 42 (novus). Sunt incapaces matrimonii contrahendi qui ob gravem anomaliam *psychicam* obligationes matrimonii essentielles assumere nequeunt»<sup>1</sup>.

Mas antes de entrar en el tema se hace precisa una observación: todas las aportaciones jurídico-canónicas sobre el particular han sido eminentemente teóricas. Mi trabajo, sin embargo, pretende brindar una solución práctica: Todos somos conscientes de que en la actualidad y con frecuencia llegan a nuestros tribunales eclesiásticos demandas de nulidad de matrimonio por distorsiones de la personalidad que pueden incapacitar a la persona para prestar un consentimiento válido o bien para establecer el «consortium vitae».

Ante esta situación el juez no tiene actualmente más que dos posibilidades: o bien rechazar la demanda presentada por carencia de norma a nivel legal, doctrinal o jurisprudencial o bien admitirla agotando los medios que le ofrece el Ordenamiento Canónico al estar el juez vinculado por los graves im-

---

1. Communicationes, 9 (1977) 117-146 et 345-378; 10 (1978) 86-127.

perativos de conciencia establecidos en el canon 1.608 en relación con los concordantes 1.621 y 1.625 <sup>2</sup>.

A la vista de estos imperativos, el juez, si en conciencia examina la legislación, doctrina y jurisprudencia vigentes, cree encontrarse ante la carencia de norma aplicable, no puede desestimar la pretensión del justificable que está, o al menos, puede estar protegido por el Ordenamiento Canónico, sin recurrir a la posibilidad que le otorga el canon 20 del Código actual de Derecho Canónico. Me estoy refiriendo a la integración de la norma canónica. Es claro que si estas distorsiones de la personalidad no están reguladas o tratadas adecuadamente en el Codex y legislación complementaria, doctrina y jurisprudencia canónicas actuales, podemos encontrarnos ante un vacío jurídico.

I. LAS DISTORSIONES DE PERSONALIDAD EN EL ACTUAL DERECHO CANÓNICO:  
¿VACÍO JURÍDICO?

a) *Código actual de Derecho Canónico*

El Codex es sumamente parco en el tratamiento de las enfermedades mentales. Y esto lógicamente había de ser así porque si bien es cierto que el derecho a contraer matrimonio es un derecho natural, no todas las personas reúnen los requisitos esenciales para el «ius connubii». De ahí que el legislador haya querido atenerse, en esta difícil materia, a la capacidad o aptitud psicológica establecida por el derecho natural no negando posibilidad de otorgar consentimiento válido a quien está naturalmente capacitado, ni en manera alguna (el consentimiento no puede ser suplido) reconociendo esta capacidad a quien por ley natural carezca de ella <sup>3</sup>.

---

2. Iudex competens parti legitime requirenti suum ministerium ne recuset, firmo praescripto can. 1.625,1. (can. 1.608).

Can. 1.621: «Excepto Episcopo qui per se potestatem iudicariam exerceat, omnes qui tribunal constituunt aut eidem opem ferunt, iusiurandum de officio rite et fideliter implendo coram Ordinario vel coram iudice a quo electi sunt, vel coram viro ecclesiastico ab alterutro delegato, praestare debent: idque ab initio suscepti officii, si sint stabiles, aut antequam causa agatur, si pro peculiari aliqua causa sint constituti»

Can. 1.625,1: «Iudices qui cum certe et evidenter competentes sunt, ius reddere recusant, vel qui temere se competentes declarant, vel qui ex culpabili negligentia aut dolo actum nullum cum aliorum detrimento vel iniustum ponunt aut aliud litigantibus damnum inferunt, tenentur de damnis et ab Ordinario loci, si de Episcopo agatur, a Sede Apostolica, ad instancia partis aut etiam ex officio, congruis poenis pro gravitate culpae puniri possunt, non exclusa officii privatione».

3. Bernárdez Cantón, A., en «Curso de Derecho Matrimonial Canónico» Madrid, 1971, (3.ª ed.), pp.; 178-179.

b) *La doctrina y la jurisprudencia rotal*

Podría llegar a pensarse, en un primer momento, que la problemática expuesta, es susceptible de ser afrontada con el tratamiento legal y jurisprudencial que tradicionalmente se ha venido dando a los casos de *amencia* y *demencia*, lo que en modo alguno es posible: 1.º) por la específica esencia de los trastornos mentales o distorsiones de personalidad-objeto de nuestra reflexión—, sitas en los límites de la normalidad-anormalidad; y 2.º) por el desarrollo de la psicopatología moderna que ha ido progresivamente diferenciando tales estados.

No obstante, es importante subrayar cómo la doctrina y la jurisprudencia, desde nociones acuñadas en principio: *amencia* y *demencia*, tímidamente ha dado entrada a dos categorías jurídicas a raíz del Vaticano II en la jurisprudencia rotal, abriendo así amplios cauces jurídicos en el tema de las distorsiones de la personalidad: *la incapacidad para asumir y cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio* y la incapacidad para el «*consortium vitae*» que constituyen el punto de partida y uno de los núcleos principales de este trabajo.

Para ver la problemática planteada por estas dos categorías jurídicas se ha de hacer referencia —aunque sea brevemente— a cada una de ellas.

La «*incapacitas assumendi onera essentialia coniugalia*» toma carta de naturaleza en los años sesenta, especialmente con una decisión «*coram An-né*» de 17 de enero de 1967 en la que se trataba de una mujer ninfómana y en cuya sentencia el ponente afirmará sin ambages «si la ninfomanía afecta de alguna manera al substrato de la personalidad ha de considerarse a ésta como incapaz de cumplir con los fines y obligaciones del matrimonio»<sup>4</sup>. Poco tiempo después Mons. Lefebvre conociendo en un caso de homosexualidad incontrolable se pronunciará abiertamente por la imposibilidad de cumplir con los deberes de la institución matrimonial por no ser capaz de prestar el «*ius in corpus*» de manera digna, es decir, como corresponde a la persona humana en cuanto que la parte afectada de dicha anomalía tenía necesidad de ayudarse de imágenes homosexuales para realizar la cópula sexual<sup>5</sup>.

De ahí que los diversos proyectos de reforma del Codex, ante la anárquica e incipiente jurisprudencia y para clarificar las divergentes opiniones de la doctrina canónica, incluyeran, junto a la incapacidad para prestar un consentimiento por grave perturbación de la razón, la incapacidad para asumir y cumplir las obligaciones del matrimonio. Sin embargo, esta formulación va a ser dura y prontamente criticada por el catedrático de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Gregoriana de Roma, P. Urbano Navarrete, con

4. SRRD., vol. LIX, pp. 23-36.

5. *Profecto non adest in casu exclusio obiecti, uti in can. 1.086,2 determinatur, sed verificatur defectus «obiecti», in quantum contrahens incapax sit tradere acceptare ius in corpus quale a iure naturae praevideatur»* (SRRD., vol. LIX, p. 804).

lógica y contundente argumentación: «Si el objeto del consentimiento comprende no solo el «*ius in corpus*» sino también el «*ius ad vitae communionem*» no vemos la razón de por qué se habla solamente de incapacidad proveniente de anomalía sexual o psicosexual; habría de referirse también a cualquier anomalía de carácter psíquico»<sup>6</sup>.

Esta observación crítica del P. Urbano Navarrete nos lleva necesariamente al estudio de la otra categoría enunciada: a la incapacidad para el «*consortium vitae*».

Ya en la jurisprudencia rotal Mons. Anné había adelantado en la decisión de 25 de febrero de 1969: Ciertamente podrá faltar la comunidad de vida pero nunca el derecho a la comunidad de vida conyugal<sup>7</sup>.

El «*consortium vitae*» es considerado de muy diverso modo por los auditores rotales. Para Anné<sup>8</sup>, Fagiolo<sup>9</sup>, Serrano<sup>10</sup>, tiene relevancia jurídica, mientras que para otros, como Pinto<sup>11</sup>, Masala<sup>12</sup>, De Jorio<sup>13</sup> etc y para el mismo Tribunal de la Signatura Apostólica<sup>14</sup> carece de dicha relevancia jurídica y no tiene otro sentido que el de cohabitación de que habla en el canon 1.128.

Asimismo interesante y controvertida resulta la naturaleza jurídica de la «*incapacitas assumendi onera coniugalia*» y que ha dado lugar a las diversas corrientes jurisprudenciales y doctrinales:

1.º Parisella<sup>15</sup>, Masala<sup>16</sup>, Augustoni<sup>17</sup>, Fiore<sup>18</sup>, De Jorio<sup>19</sup> sostienen que la «*incapacitas assumendi onera coniugalia*» no es ni más ni menos que un defecto de consentimiento por falta de discreción de juicio;

2.º Para Mons. Pinto se trata de una incapacidad por derecho natural<sup>20</sup>.

6. *Periodica*, 61 (1972), p. 71ss.

7. *SRRD.*, vol. LXI, pp. 174-192.

8. *SRRD.*, vol. LXI, pp. 182-183.

9. Decisión de 30 de octubre de 1970. No publicada. Prot. N.º 694.

10. *Mon.*, *Eccl.* 102 (1977), pp. 365-371.

11. *Mon.*, *Eccl.* 96 (1971), pp. 510-514; 102 (1977) pp. 39-48.

12. *Eph. lur. Can.* 32 (1976), pp. 271-279.

13. *Eph. lur. Can.* 33 (1977), pp. 163-168.

14. *Iurisprudencia Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae. Dioeceseos Ultriecten. «Nullitatis matrimonii»* (29 nov. 1975). *Periódica*, 66 (1977).

15. *Eph. lur. Can.* 27 (1971), p. 395 y ss. *Periódica* (1974), p. 660 y ss.

16. *Mon. Eccl.*, 101 (1976), p. 200ss.

17. *Mon. Eccl.* 104 (1979), pp. 280-281; *Eph. lur. Can.* 27 (1971), pp. 395ss.

18. *Eph. lur. Can.* 34 (1978), p. 341.

19. *Eph. lur. Can.* 34 (1978), p. 341.

20. *Mon. Eccl.*, 103 (1978), pp. 15 y 16.

3.º Anné<sup>21</sup> y Serrano<sup>22</sup> opinan que es un defecto de consentimiento por incapacidad para la relación interpersonal.

c) *Precisiones terminológicas y críticas*

No se debe olvidar que la jurisprudencia es fuente subsidiaria y que, por tanto, ha de estar fundamentada en la normatividad del Código de Derecho Canónico ya que el canon 1082 establece que el matrimonio lo produce el consentimiento entre personas hábiles y que esta habilidad o capacidad supone carencia de impedimentos de derecho natural o de derecho divino positivo y ausencia de inhabilitaciones establecidas por el derecho, además de la incapacidad radical (amencia y demencia), me parece claro que no puede tratarse de un defecto de consentimiento — como defienden algunos auditores rotales —, porque el defecto de consentimiento supone un «poder hacer y no hacer» mientras que la incapacidad es un «no poder hacer y, por consiguiente, no hacer».

Y tratando de inquirir el por qué de este proceder jurisprudencial actual, puede llegarse a la conclusión de que los motivos han podido ser varios y, entre otros, tres son los fundamentales, que enunciados brevemente son los siguientes:

1.º La aparición de hechos nuevos o, mejor dicho, el avance de las ciencias médicas sobre ciertas enfermedades o anomalías, como la homosexualidad irreversible, la ninfomanía, el travestismo, la ambisexualidad, la incapacidad para una comunidad estable entre hombre y mujer etc. A esto hay que añadir la imposibilidad de poder recurrir a la doctrina de los «autores probati» ya que éstos ignorando necesariamente lo descubierto por la ciencia médica moderna se quedaron en la distinción clásica de «amencia-demencia».

2.º El peso específico de la «communio vitae» considerada hasta el Vaticano II como parte integrante del matrimonio y no como parte esencial como se viene reclamando actualmente.

3.º La no admisión pacífica del «ius ad vitae communionem» por todos los auditores rotales como algo esencial, dificulta la clásica distinción, en un plano ulterior, de la exclusión del «ius ad vitae communionem» si se considera esencial — que sería relevante — del «exercitium iuris», que no lo sería.

Estas razones — quiero creer —, han obligado a los auditores, especialmente a los partidarios del defecto de consentimiento por incapacidad para la relación interpersonal, a ensanchar el «ius in corpus» procediendo por vía de interpretación evolutiva o progresiva de imposible aplicación canónica.

La evidenciada heterogeneidad de la jurisprudencia rotal lógicamente se

---

21. Decisión de 22 de julio de 1969, Prot. N.º 8.971.

22. REDC, 1974, pp. 107-128.

entralaza con la dicotomía presente en la literatura especializada. Puede destacarse tal divergencia en la doctrina. Así Navarrete habla de una circunstancia que afecta objetivamente a la imposibilidad del matrimonio<sup>23</sup>. Sabattani lo identifica con el defecto de discreción de juicio<sup>24</sup>. Keating se inclina por un impedimento de derecho natural y no de falta de consentimiento<sup>25</sup>.

## II. DISTORSIONES DE PERSONALIDAD QUE PUEDEN INCAPACITAR PARA PRESTAR EL CONSENTIMIENTO MATRIMONIAL Y PARA ESTABLECER EL «CONSORTIUM VITAE».

Sería interminable este trabajo si tratara de ser exhaustivo en el estudio de las distorsiones de personalidad actualmente estudiadas por los más prestigiosos psicopatólogos con sus innumerables teorías tanto de carácter conductista como biogenético. Por ello prescindo de hacer referencia a autores como Allport, Arnold, Scheneider, Lersch, Sullivan etc y me limito —siguiendo a Millon— a señalar una serie de patrones de personalidad distorsionados que pueden incapacitar para prestar consentimiento válido o bien para formar el «consortium vitae» al no ser estos patrones susceptibles de encajar en los clásicos conceptos de «amencia-demencia». Hago hincapié en estos patrones patológicos o distorsiones de personalidad porque son o pueden ser *casos límite*, es decir, situados en la frontera «normalidad-anormalidad».

Me parece oportuno, además, hacer otra precisión. Aunque me apoyo en un autor privado-ciertamente de nombradía internacional —Millon— de la Universidad de Illinois (USA), estos patrones recogidos tienen su correspondencia en los máximos organismos de clasificación de enfermedades mentales como son la Organización Mundial de la Salud y la Asociación Internacional Americana de Psiquiatría.

### a) *Distorsiones de personalidad susceptibles de nulidad matrimonial.*

Partimos de la clasificación dada por Millon de patrones patológicos basándose en la naturaleza y procedencia de los reforzamientos y en los estilos de conducta instrumental. Se forma así un conjunto de cuatro por dos disposiciones en que se combinan las estrategias de disposiciones de reforzamientos retraídas, dependientes, independientes y ambivalentes con la dimensión

---

23. «Incapacitas assumendi onera uti caput autonomum nullitatis matrimonii» Periodica, 61 (1972), p. 79.

24. «L'évolution de la jurisprudence dans des causes de nullité de mariage pour incapacité psychique», Studia Canonica, 1 (1967), p. 149.

25. The bearing of mental impermaint on the validity of marriage, Analecta Gregoriana, n. 136, reedición, Roma 1973.

de comportamiento de actividad y pasividad, resultando un sistema óctuple que se relaciona estrechamente con las variantes básicas de anormalidad estudiadas por los teóricos e investigadores <sup>26</sup>.

b) *Clasificación de los patrones patológicos o distorsiones de personalidad:*

1.º *Personalidad asocial* (Patrón pasivo-retraído). A estas personas les falta el impulso o capacidad de experimentar tanto los reforzamientos positivos como los negativos; tienden a mostrarse apáticos e incoherentes; no suelen reaccionar y se muestran estáticos, inhibidos y asociales.

2.º *Personalidad evasiva* (Patrón activo-retraído). Son individuos aprehensivos, recelosos y desconfiados. Experimentan pocos reforzamientos en la vida. Se mantienen siempre vigilantes, siempre en guardia, siempre dispuestos a evitar activamente su ansiosa participación en las experiencias que entrañan reforzamientos negativos.

3.º *Personalidad sumisa* (patrón pasivo-dependiente). Estos sujetos no sólo han aprendido a depender de los demás para obtener los reforzamientos sino a confiar en su liderazgo para alcanzarlos. Se muestran indefensos, sin ambiciones, pendientes siempre de los demás y ponen de manifiesto escasa autonomía e iniciativa y parecen contentarse con permanecer sentados con resignación poniendo su destino en manos de los demás.

4.º *Personalidad gregaria* (patrón activo-dependiente). Son personas que utilizan a los demás como principal fuente de reforzamientos y se entregan a una serie de maniobras para conseguir la atención y aprobación de los demás. Son gregarias, amables, afectuosas e inteligentes y están dispuestas a cambiar de tono para atraerse el efecto y evitar la hostilidad de los demás.

5.º *Personalidad narcisista* (patrón pasivo-independiente). Estos individuos experimentan su principal recompensa simplemente siendo ellos mismos; muestran una egocéntrica seguridad en sí mismos; presentan un aire de snobismo y pretenciosa superioridad que no requiere una excesiva confirmación en vista a sus propios logros o a la aprobación de los demás.

6.º *Personalidad agresiva* (patrón activo-independiente). Son pacientes que hacen frente a los reforzamientos negativos y a la falta de reforzamientos positivos mediante acciones enérgicas, seguras y agresivas; como consecuencia de sus sentimientos y envidias de los demás se convierten en unas personas que confían sólo en ellas mismas y se muestran dominantes y astutas desplegando estas características para explotar y controlar a los demás en beneficio propio.

7.º *Personalidad resignada* (patrón pasivo-ambivalente). Estos pacien-

---

26. «Psicopatología Moderna. Enfoque biosocial de los aprendizajes erróneos y de los disfuncionalismos». Vers. cast. Salvat Editores, Barcelona, 1976, p. 218.

tes que han sido intimidados y coaccionados a aceptar los reforzamientos de los demás, reprimen, mediante una disciplinada autocontención, sus deseos y niegan sus sentimientos; aprenden a permanecer pasivos y a resignarse ante las situaciones que van creándose a su alrededor de manera prudente, controlada y perfeccionista.

8.º *Personalidad negativista* (patrón activo-ambivalente). Son personas que quedan enzarzadas en el forcejeo entre los reforzamientos que aportan los demás y aquellos que pueden proceder de ellos mismos. Se entregan a interminables polémicas con los demás debido a su humor cambiante y a su comportamiento errático y obstructivo; están siempre inquietos, descontentos y creen que se les interpreta mal y que se les menosprecia <sup>27</sup>.

c) *Las distorsiones de la personalidad en la clasificación internacional de la O.M.S. y en el 'Diagnostic and Statical Manual' (DSM — II) de la American Psychiatric Association de 1968* <sup>28</sup>.

1.º *Personalidad asocial: patrón pasivo-retraído*. Para el DSM-II este trastorno se conoce con la denominación de *personalidad asténica* y está señalado con el n.º 301.6 <sup>29</sup>. Para la O.M.S., también reseñado con el mismo n.º y la misma denominación de *personalidad asténica* esta distorsión

«*incluye un trastorno de la personalidad caracterizado por una condescendencia pasiva con los deseos de las personas en posición de autoridad o de otros individuos, y una respuesta débil e inadecuada a las demandas de la vida diaria. La falta de vigor puede mostrarse en las esferas intelectuales o emocionales; hay poca capacidad para gozar. Excluye la neurosis neurasténica (300.5). Términos incluidos: Personalidad dependiente. Personalidad inadecuada y personalidad pasiva*» <sup>30</sup>.

2.º *Personalidad evasiva: patrón activo-retraído*. En la nomenclatura de la del DSM-II se le llama *personalidad esquizoide* y se le conoce con el n.º 301.2:

«Este patrón de comportamiento evidencia timidez, hipersensibilidad, circunspección, evitación de toda competencia o relación estrecha y, a menudo, excentricidad... Los pacientes reaccionan ante los conflictos y experiencias perturbadoras con un aparente retraimiento» <sup>31</sup>.

27. Millon, Th., o.c., p. 219.

28. Diagnostic and Statical manual de la American Psychiatric Association de 1968, tomado de Millon, o.c., pp. 244-245.

29. Millon, Th., o.c., p. 253, nota.

30. Glosario de trastornos mentales y guía para su clasificación para emplearlos con la Clasificación Internacional de Enfermedades, 8.ª revisión. Organización Mundial de la Salud. Ginebra, 1976, p. 44.

31. Millon, Th., o.c., p. 262.

En la clasificación de la OMS — que también se le conoce con la misma denominación y numeración — se puede leer:

«*Incluye un trastorno de la personalidad en el cual hay un alejamiento de los contactos afectivos o sociales o de otro tipo, con preferencia autística por la fantasía y la reserva introspectiva. El comportamiento del paciente puede ser ligeramente excéntrico y tender a la evitación de situaciones competitivas. La aparente frialdad e indiferencia pueden enmascarar una incapacidad para expresar sentimientos. Excluye la esquizofrenia de tipo simple (295.5); la esquizofrenia latente, marginal y seudoneurótica (295.5); la esquizofrenia residual (295.6); la esquizofrenia de tipo esquizoafectivo (295.7)*»<sup>32</sup>.

Los expertos del Tribunal de Brooklyn (USA) opinan de este trastorno de personalidad:

«En una conducta semejante la personalidad del esquizoide no sabe que él es un narcisista y un ególatra; como resultado de lo cual es incapaz de sostener una relación interpersonal y compartir la vida emocional que exige el matrimonio. Más aún, ni siquiera sospechará que su «amor» sólo está dirigido hacia sí mismo a causa del desorden de su personalidad y que, por tanto, no tendrá nunca un verdadero amor hacia su esposa. En consecuencia es atraído por la idea del matrimonio y alentado por la actitud favorable de la sociedad hacia esa institución. Él experimenta también la atracción hacia el sexo opuesto y se siente animado por el amor dirigido hacia su compañera... Careciendo de toda información necesaria para hacer una decisión racional, su elección es inevitable, no es libre»<sup>33</sup>.

3.º *Personalidad gregaria: patrón activo - dependiente*. Este trastorno conocido en el DSM-II, bajo la denominación algo arcaica de *personalidad histérica* y reseñado con el n.º 301.5, es descrito de la siguiente manera: «Estos patrones de comportamiento se caracterizan por la excitabilidad, inestabilidad, inestabilidad emocional, excesiva reactividad y dramatismo. Este dramatismo pretende siempre captar la atención y a menudo tiene un carácter seductor, independientemente de que el enfermo sea o no consciente de lo que en realidad se propone. Estas personas son asimismo inmaduras, egocéntricas, a veces vanas, y con frecuencia dependientes de los demás»<sup>34</sup>.

La O.M.S. denomina también este trastorno como *personalidad histérica* y asimismo lo señala con el n.º 301.5, describiéndolo en los siguientes términos:

32. Glosario de los trastornos mentales... pp. 45 y 46.

33. La incompatibilidad esencial como base para la nulidad del matrimonio, en «El consentimiento matrimonial, hoy», Barcelona 1978, p. 325.

34. Millon cree que la etiqueta de *personalidad histérica* es algo arcaica recomendando la designación más moderna de *personalidad histriónica* como alternativa para designar este síndrome. O.c., p. 285.

«Incluye un trastorno de la personalidad caracterizado por una afectividad superficial y cambiante, dependencia de otras personas demanda de aprecio y atención, sugestibilidad y teatralidad. A menudo hay inmadurez sexual, por ejemplo, frigidez y excesiva respuesta a estímulos. Una situación de tensión puede provocar la aparición de síntomas histéricos (neurosis). *Excluye* la neurosis histérica. Término incluido: *personalidad histriónica*»<sup>35</sup>.

4.º *Personalidad agresiva: patrón activo-independiente*. La personalidad agresiva conocida en el DSM-II con la expresión de *personalidad antisocial* y señalada con el n.º 301.7, es descrita en la siguiente forma:

«Este término lo reservamos para individuos que son... incapaces de mostrar una lealtad significativa a las personas, grupos o valores sociales. Son descaradamente egoístas, descreídos, irresponsables, impulsivos e incapaces de sentir culpabilidad o de aprender de las experiencias de la vida. Toleran muy mal las frustraciones; tienden a culpar a los demás y a hacer racionalizaciones plausibles para justificar su comportamiento»<sup>36</sup>.

La O.M.S. que la distingue también con el n.º 301.7 y la designa asimismo con la expresión de *personalidad antisocial*, la describe así:

«*Incluye* un trastorno de personalidad caracterizado por desprecio hacia las obligaciones sociales, falta de sentimientos hacia los demás, y violencia impetuosa o despreocupación insensible. Hay una disparidad enorme entre el comportamiento y las normas sociales vigentes. El comportamiento no se puede modificar fácilmente por la experiencia, incluyendo el castigo. Las personas con este trastorno de la personalidad son afectivamente frías y pueden ser anormalmente agresivas o irresponsables. Su tolerancia a la frustración es baja; culpan a otros u ofrecen racionalizaciones plausibles de un comportamiento que las pone en conflicto con la sociedad. *Excluye* el trastorno de la personalidad explosiva (301.3). *Términos incluidos*: Personalidad amorala y personalidad disocial»<sup>37</sup>.

5.º *Personalidad resignada: patrón pasivo-ambivalente*. El DSM-II llama a este patrón o trastorno *personalidad obsesivo-compulsiva* y lo incluye en el n.º 301.4. De él se dice lo siguiente:

«Este patrón de comportamiento se caracteriza por una excesiva preocupación por la conformación y adhesión a las normas de la conciencia. Por consiguiente, los individuos de este grupo pueden ser rígidos, excesivamente inhibidos, excesivamente celosos de sus deberes e incapaces de relajarse fácilmente»<sup>38</sup>.

35. Glosario de trastornos mentales... pp. 46 y 47.

36. Millon, Th., o.c., pp. 301 y 303.

37. Glosario de trastornos mentales... p. 47.

38. Para Millon es discutible la utilización del DSM-II de *personalidad obsesivo-compulsiva* ya que muchos pacientes, si no la mayoría, no evidencian ni obsesiones ni compulsiones; además, hay un síndrome de «neurosis obsesivo-compulsiva, en la nosología oficial con diagnóstico distinto del de la personalidad obsesivo-compulsiva (para facilitar esta distinción, los autores del

La O.M.S. que lo reseña con el mismo n.º y lo llama *personalidad anancástica*, precisa:

«Incluye un trastorno de la personalidad caracterizado por sentimientos de inseguridad personal, duda e ineficacia, que lleva a ser concienzudo, obstinado y prudente en exceso. Pueden presentarse pensamientos o impulsos insistentes e indeseables que no llegan a tener la severidad de la neurosis obsesivocompulsiva. El paciente siente una necesidad de comprobar repetidamente a fin de lograr resultados perfectos y una exactitud meticulosa. Son muy notorias la rigidez y la duda excesiva. *Excluye* la neurosis obsesivocompulsiva (300.3); la neurosis fóbica (300.2). Términos incluidos: Personalidad compulsiva y personalidad obsesiva»<sup>39</sup>.

6.º *Personalidad negativista: patrón activo-ambivalente*. Según Millon existen dos síndromes en el DSM-II relacionados con la principal característica clínica del patrón ambivalente: *la personalidad explosiva* y *la personalidad pasivo-agresiva* pero no deben englobarse en un sólo síndrome. Para ello transcribe dos párrafos del DSM-II; el primero se refiere al tipo «explosivo» y el segundo al «pasivo-agresivo»:

«Este patrón de comportamiento se caracteriza por bruscos estallidos de cólera o de agresividad verbal y física. Dichos estallidos son sorprendentemente distintos de la conducta normal del paciente que puede muchas veces manifestarse su pesar y arrepentimiento por haberse comportado de tal modo. Estos pacientes se consideran generalmente excitables, agresivos y dan muestras de un exceso de reactividad a las presiones del entorno. La intensidad de sus estallidos y su incapacidad para controlarlos es lo que caracteriza a este grupo.

La agresividad puede expresarse de una manera pasiva, por ejemplo mediante el obstruccionismo, enfurruñamientos, dilaciones, testarudez e intencionada ineficacia. Tal comportamiento refleja en general una hostilidad que el individuo sabe que no va a atreverse a expresar abiertamente; con frecuencia, el comportamiento es una expresión del resentimiento del paciente por no haber encontrado gratificación en sus relaciones con un individuo o institución respecto del cual se encuentra en situación de excesiva dependencia»<sup>40</sup>.

La O.M.S. que denomina este trastorno como *personalidad explosiva* y le señala con el n.º 301.3, le describe así:

«Incluye un trastorno de la personalidad caracterizado por inestabilidad del estado de ánimo con posibilidad de explosiones de rabia, odio, violencia o amor. La agresión puede expresarse en palabras o como violencia física. Las personas afectadas tienen mucha dificultad para controlar estas explosiones,

DSM-II sugieren como alternativa la denominación de personalidad anancástica, un término más bien esotérico (o.c., p. 315).

39. Glosario de trastornos mentales... p. 46.

50. Millon Th., o.c., pp. 325-326.

pero, por otra parte, no son propensas a mostrar comportamientos antisociales. *Excluye* el trastorno de la personalidad antisocial. (301.7); la neurosis histérica (300.1); los trastornos mentales no psicóticos asociados con epilepsia (309.4); la psicosis asociada con epilepsia (293.1). *Término incluido* Personalidad agresiva»<sup>41</sup>.

Solamente dos de los ocho patrones de personalidad o distorsiones estudiados *Personalidad sumisa: patrón pasivo independiente* y *personalidad narcisista: patrón pasivo —independiente—*, no tienen correspondencia en la O.M.S., o sea, no están incluidos en el *Glosario de trastornos mentales y Guía para su Clasificación Internacional*. No obstante, el primero de estos dos tiene un parecido con el de *personalidad inadecuada* señalado con el n.º 301.82 en el DSM-II<sup>42</sup>. Al segundo, aun cuando actualmente esté de moda y se la haya descrito muy bien en la literatura especializada, se le ha prestado muy poca atención y ni siquiera en el DSM-II se ha incluido una categoría diagnóstica parecida a las características clínicas de este tipo de personalidad. Según Millon este olvido de la literatura profesional refleja en parte el relativo éxito con que estos individuos se mueven dentro de nuestra sociedad y acaso más significativamente, su falta de disposición para someterse al análisis y juicio que supone el tratamiento<sup>43</sup>.

#### d) *Precisiones médicas sobre estas distorsiones de personalidad*

Dos cuestiones o dificultades se han de despejar acerca de estas distorsiones en orden a un posterior tratamiento jurídico-canónico, de capital importancia en el aspecto procesal de la ciencia canónica: *la gravedad y la incurabilidad de las mismas*.

1) Por lo que respecta a la gravedad no se ha de olvidar que en psicopatología la intensidad de la enfermedad es una *función continua* en la que pueden hacerse un número infinito de sutiles distinciones por lo que al grado de trastornos se refiere. Sin embargo, bastará una diferenciación a tres niveles: *intensidad leve, moderada y grave*.

La gravedad de una enfermedad se determina en función de dos criterios estrechamente relacionados: *el grado de control y conciencia de la realidad*. El primero se refiere fundamentalmente a la mayor o menor propiedad o ade-

41. Glosario de trastornos mentales... p. 46.

42. A pesar de la amplia prevalencia —afirma Millon— de este patrón patológico no se descubren grupos en el DSM-II en los que quepa incluir estos casos y el grupo que más se parece en el de *personalidad inadecuada* y transcribe a continuación a efectos comparativos un párrafo del DSM-II: «este patrón de comportamiento se caracteriza por sus respuestas ineficaces a las exigencias emocionales, intelectuales o físicas. Aunque el paciente no parece ni física ni mentalmente deficiente, muestra inadaptación, ineptitud, escaso criterio, inestabilidad social y falta de vigor físico y emocional».

43. Millon Th., o.c., p. 296.

cuación de las estrategias de enfrentamiento que el paciente utiliza para mantener su cohesión y equilibrio psicológicos. El segundo se calibra en función de la capacidad que tiene el paciente de juzgarse a sí mismo y los acontecimientos de su entorno de manera objetiva. De ahí que muchos pacientes se descompensen y pasen de desajustes leves a desajustes graves, pero la progresión no es necesariamente grave; cuando se produce a menudo es irreversible. Cada uno de los niveles de gravedad o benignidad puede considerarse como un estado fluido sujeto a influencias capaces de producir mejoría o agravamiento <sup>44</sup>.

Merced a los dos criterios explicados en orden a detectar la gravedad se puede llegar a la conclusión de que la gravedad es un concepto relativo pues lo que se considera leve para cualquier actividad de la vida, incluso la profesional, —por no exigir del sujeto un conocimiento exacto del «otro» y de su entorno—, se considerará cuando es requisito esencial el conocimiento del «otro» (como sujeto de derecho y deberes conyugales) de manera objetiva y un equilibrio psicológico para poder cumplir con aquello que entrega; y así, estos trastornos considerados hasta ahora por la ciencia canónica como leves, bajo el prisma psicopatológico moderno y en orden a establecer el «consortium vitae», se han de considerar graves, ya que al no tener un control de sí mismo el afectado de estas distorsiones, ni poder presentar unas estrategias de relación o enfrentamiento no puede cumplir con lo que se prometió, a saber, las obligaciones del estado que se ofrecen y se aceptan.

Por otra parte, la normalidad y la patología son conceptos relativos, pues debido a las diferencias específicas como cronología, intensidad o persistencia de determinadas influencias, algunos individuos adquieren hábitos y actitudes caracterizados por una deficiente capacidad de adaptación mientras otros no los adquieren; se pueden señalar tres signos: *escasa flexibilidad para adaptarse, tendencia a crear círculos viciosos y escasa estabilidad, o sea, fragilidad o falta de resistencia en condiciones causantes de stress* <sup>45</sup>.

2) En cuanto a la irreversibilidad o incurabilidad, el tratamiento médico que se aplica a estos pacientes es, en general, biofísico y tanto éste como otros medios terapéuticos no son muy eficaces; y las opiniones de los expertos no son muy optimistas en cuanto a su curación:

«El Dr. CAMERON de la Universidad de Yale (USA) concluye: «si una persona afectada de desorden de personalidad busca terapia, es porque se siente insatisfecha, por su modo de ser o de obrar, y porque espera a través de la terapia lograr una vida diferente, más feliz, más efectiva. En nuestros días esta esperanza hace que un gran porcentaje de pacientes vuelvan una y otra vez a la psicoterapia y al psicoanálisis. Esta esperanza es un deseo de todos. Implica la posibilidad de realizar cambios fundamentales en la estructura de la per-

---

44. Millon, Th., o.c., pp. 246-247.

45. Millon, Th., o.c., p. 288ss.

sonalidad que ha determinado el verdadero estilo de vida del paciente, quizás desde su infancia. A veces esta esperanza se ve cumplida, pero por desgracia, frecuentemente es frustrada. Si la esperanza de un paciente se centra más en el deseo de mejorar que en un cambio radical, quizá tenga mayor oportunidad de lograr su propósito y menos peligro de desilusión por el escaso resultado.

Los Dres. Eugène B. Brody y Lindergh S. Sata de la Universidad de Maryland, establecen que los pacientes con desórdenes de personalidad son los que en mayor número acuden en demanda de ayuda a los psiquiatras. Hasta el momento los logros con estos pacientes, a pesar de su continuo y consagrado trabajo han sido escasos en realidad. El terapeuta a veces se siente desanimado, contrariado o preocupado con la inoperancia de su tratamiento»<sup>46</sup>.

### III. POSIBLE TRATAMIENTO JURÍDICO-CANÓNICO DE LAS DISTORSIONES DE PERSONALIDAD

No ha de olvidarse que las distorsiones explicadas de personalidad constituyen, hoy en día, capítulo de nulidad en gran parte de los Tribunales de la Iglesia en USA con el beneplácito y la aquiescencia de los Altos Tribunales de la Curia Romana<sup>47</sup>.

De ahí que ignorar el hecho y rechazar las demandas que llegan a nuestros tribunales eclesiásticos por distorsiones de la personalidad sería temerario o, al menos, discriminatorio, para una gran parte del Pueblo de Dios.

#### A) *Práctica de algunos tribunales eclesiásticos norteamericanos* (Brooklin etc.)

En el Tribunal Eclesiástico de Brooklin (USA) se acepta la tesis, basada en principios bien conocidos en derecho canónico «Nadie puede obligarse a sí mismo o ser obligado a lo imposible». La imposibilidad puede ser considerada tanto en lo psíquico como en lo físico. La permanencia es una cualidad o propiedad esencial del matrimonio. A estos principios, añaden, que para intercambiar derechos de uno con otra, marido y mujer deben tener capacidad para llevar cierta comunidad de vida juntos, esto es, comprometerse en la relación íntima marital de una manera realmente humana. Y para apoyar su aserto se referirán a la famosa decisión rotal «coram Anné» de 25 de febrero de 1969 en la que se exige una capacidad básica para la comunidad de vida conyugal como algo necesario para un contrato válido de matrimonio<sup>48</sup>.

46. Reinhardt, M.J. Incompatibilidad esencial... p. 323.

47. Villar Ortiz, M., El funcionamiento del Tribunal Diocesano de Brooklin, en «El consentimiento matrimonial, hoy», o.c., p. 320. Nota.

48. Reinhardt, M.J. La incompatibilidad esencial... p. 326.

Hablan de la necesidad de una *capacidad constitutiva* basada radicalmente en la estructura de la personalidad, no tanto en la génesis como en el desarrollo ambiental de la personalidad, para concluir que dos personas relacionadas entre sí por la estructura de sus personalidades pueden no ser capaces psíquicamente de llevar una vida en común presumiendo que tal *incompatibilidad* considerada singularmente, podía no excluir la facultad de la debida discreción para obligarse a sí mismo al contrato, pero en relación de uno a otro no pueden cumplir los términos esenciales del contrato. Y para establecer dicha incapacidad relativa constitucional exigirán una prueba psicológica profunda <sup>49</sup>.

#### 1) *Las distorsiones de personalidad y la nulidad del matrimonio*

*«Según el profesor Bauer el análisis sobre el desorden personalidad —dice Mons. Reinhardt— nos muestra dos caminos para declarar la invalidez del matrimonio. Ambos están centrados en la falta de la discreción debida. En primer lugar, el doctor afirma que los desórdenes de personalidad causan «ciegas marcas» o «ciegas huellas» que hacen imposible a aquellos que están afligidos con tal desorden, conocer y advertir su propia incapacidad en relación a las obligaciones esenciales del matrimonio. En estos casos el principio de «caveat emptor» no se aplica porque el desorden de personalidad, por sí mismo, ciega al contratante para reconocer su propia incapacidad. Con mucha frecuencia el desorden de personalidad hace que la persona afectada de tal defecto juzgue erróneamente a la otra parte contratante. Nuestra jurisprudencia sostiene —sigue diciendo Mon. Reinhardt— que todas las anomalías de la personalidad afectan seriamente a la facultad de conocer y de juzgar y que por tanto podrían causar la nulidad. Estas anomalías producen en los contratantes la falta de la necesaria información y, al mismo tiempo, según nuestros expertos, hacen que la vida matrimonial se les haga intolerable» <sup>50</sup>.*

Y refiriéndose a la incapacidad para la «*communio vitae*» afirma el citado Mons. Reinhardt:

*«Precisamente la rigidez del modo de obrar causado por un desorden de personalidad, por sí mismo produce el fracaso del matrimonio, esto es, hace que la «*communio vitae*» se haga imposible»*

Y, con manifiesta rotundidad dirá:

*«Si el Juez eclesiástico encuentra con toda honestidad que éste es su caso sería (estaría) completamente justificado que su conclusión fuera a favor de la nulidad porque nadie puede obligarse o ser obligado a lo imposible <sup>51</sup>.*

49. Reinhardt, M.J. La incompatibilidad esencial... p. 321.

50. Reinhardt, M.J. La incompatibilidad esencial... p. 326.

51. Reinhardt, M.J. La incompatibilidad esencial... p. 326.

## 2) *Modo de proceder en los desórdenes de personalidad*

Mons. Reinhardt — no sin antes advertir que no siempre que se presenta un caso de desorden de personalidad se declara nulo en matrimonio —, nos muestra la actuación del Tribunal en orden a descubrir la incapacidad para contraer:

«El tribunal ha de investigar el grado de severidad del desorden, su efecto incapacitante en la vida marital, el conocimiento del paciente sobre su condición, su efecto en el aspecto intelectual, volitivo y de juicio sobre el consentimiento que hará con frecuencia llegar al tribunal a la certeza moral de que no pudo haber verdadero consentimiento marital o de que una o ambas partes eran incapaces de cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio, especialmente la de la permanencia. De ahí que una prueba profunda psicológica previa sea de gran valor para el psiquiatra. Las cuestiones que se plantean al médico nos sirven de gran ayuda: ¿encontró Ud. una psicopatología? ¿era grave? ¿afectaba al conocimiento sobre el matrimonio o a la voluntad o a la facultad crítica? ¿fue una psicopatología la causa fundamental del consentimiento? Si no hubiere tenido esta psicopatología la persona afectada con este desorden ¿se hubiera casado con esta otra en ese momento? ¿Su condición era razonablemente curable teniendo en cuenta la terapia usada y las motivaciones de la persona, su estado económico y el lugar de su residencia? ¿En qué extensión se requirió el tratamiento? ¿Había causa para el éxito? ¿Hubo peligro en la terapia? ¿Mucho peligro? <sup>52</sup>.

## 3) *La incidencia de los desórdenes de personalidad en el consentimiento en relación con otros trastornos mentales*

Nos ha parecido conveniente hacer esta observación porque las distorsiones de la personalidad en U.S.A. constituyen, al parecer, el capítulo de nulidad que con más frecuencia se alega en las demandas matrimoniales y que exceden con mucho a los capítulos tradicionales de amencia y demencia. ¿Está más sensibilizado el norteamericano que el europeo ante estos desórdenes o es que ha profundizado mucho más la psicopatología moderna americana que la europea?

Así se expresan los psicopatólogos de Brooklin:

«Los expertos del Tribunal de Brooklin están de acuerdo en que estos desórdenes de personalidad pueden ser más destructivos en la vida matrimonial que las neurosis y psicosis ya que la necesidad interna de obrar de un modo definitivo y positivo sin tener en cuenta las realidades cambiantes de la vida, como se da en el esquizoide o en el pasivo-agresivo, o por lo contrario, la necesidad interna de obrar conforme «a lo más grato en el momento» (como sucede en los psicópatas) hace la vida matrimonial imposible. Si el matrimo-

---

52. Reinhardt, M.J. La incompatibilidad esencial... p. 329.

nio a pesar de todo persevera —bien se nos ha advertido— es porque con frecuencia ambas partes están igualmente perturbadas»<sup>53</sup>.

## B) *El recurso y la obediencia a la Jurisprudencia Rotal*

Todos sabemos que la Jurisprudencia no sólo es un medio que tiene el Juez a su alcance para aplicar la norma al caso concreto sino que además es guía para los tribunales inferiores, pero también es claro —y esto a veces no se tiene en cuenta— que la jurisprudencia no puede ser ni medio ni guía cuando ésta no es uniforme ya que si no está consagrada no puede ser fuente de derecho. No está demás, por tanto, exponer el valor de la jurisprudencia para ver cuando se puede aplicar y, por tanto, condicionar a los tribunales inferiores.

### 1. *Valor de la Jurisprudencia*

El Ordenamiento Canónico —sigue un camino intermedio entre las posiciones de los sistemas legislativos modernos— el anglosajón y el continental europeo considerando a la Jurisprudencia como fuente jurídica de carácter subsidiario y con una esfera limitada de aplicación.<sup>54</sup>

De ahí que el canon 17,3, establezca:

«Data autem per modum sententiae iudicialis aut rescriptum in re peculiari, vim legis non habet et ligat tantum personas atque afficit res pro quibus data est».

Y que el párrafo 3 del citado canon 17 se refiere también a los altos Tribunales de la iglesia se desprende de lo que nos expone MICHIELS al comentar el canon 17:

«Interpretatio authentica data per modum sententiae iudicialis... vim legis non habet et ligat tantum personas atque afficit res pro quibus data est;... quia... per huiusmodi sententias interpretatio legis ad factum contrahitur et non prout in se est, sed prout factum peculiare respicit, sententia significatur... Quoad alios ergo, sententiae iudiciales, non exceptis sententiis a Sancta Sede, puta a S. Romana Rota, latis, utut securam agendi normam in similibus casibus praebentes, ex se vim obligatoriam, non habent nec probabilitatem opinionis diversae, si quae existant, auctoritative tollunt; «res enim inter alios iudicata regulariter aliis non nocet»<sup>55</sup>.

Ahora bien la doctrina y la misma jurisprudencia reconoce que ésta puede ser fuente formal de derecho creando norma que vincule a todos,

53. Reinhardt, M.J. La incompatibilidad esencial... p. 329—330

54. Cabrerros de Anta, M., *Estudios Canónicos*, Madrid 1956, pp. 46 y 47.

55. Michiels, G., *Normae Generales Iuris Canonici*, t. I. (ed., 2.<sup>a</sup>) Parisii-Tornaci-Romae, 1949, p. 511.

cuando es forma o manifestación de la costumbre y revestida de los requisitos del derecho consuetudinario (can. 28). Y así podemos leer en MAROTO:

«Post numerum aedaequum sententiarum uniformium, post decursum legitimum temporis spatium, post alias condiciones, quae solent requiri in praescribenda consuetudine, obsevantia, stylo etc., jurisprudentia erit firma et nanciscetur suum plenum valorem. Qui valor, si agatur de sententiis Tribunalium supremorum, ac iure nostro de sententiis et decisionibus Dicasteriorum Curiae Romanae dicitur communiter esse huiusmodi ut non solum in Tribunali, unde profluit iurisprudentia, sed etiam in tribunalibus inferioribus obliget, ita ut ius faciat quoad omnes, et eam iurisprudentiam sequi teneantur iudices inferiores»<sup>56</sup>.

Esta doctrina común está recogida en la misma jurisprudencia rotal. Así la sentencia «coram Wynen» de 6 de mayo de 1941, en la que se recoge la referida cita de Maroto, no sin antes haber precisado:

«Magna semper agnita est vis iurisprudentiae, sed ut obliget debet esse legitime praescripta. Antequam praescribantur, una vel plures similes sententiae possunt valida argumenta praebere..., at vero iurisprudentia nondum vim legis obtinuit...»<sup>57</sup>.

## 2. *Jurisprudencia y doctrina canónica*

El profesor García Barberena hablando de la jurisprudencia señala la íntima relación que debe existir entre jurisprudencia y doctrina para que aquella sea vinculante:

«Para que la jurisprudencia trascienda el caso singular — que es su cometido propio — y alcance fuerza normativa tiene que sufrir el proceso de dogmatización que la convierte en órgano de realización del derecho, en factor originante de normas. Este proceso no es obra del juez sino de la doctrina que analiza, sistematiza y describe la jurisprudencia constante y uniforme; y aquí aparece una clara conexión entre la jurisprudencia y la doctrina de los *probati auctores* como fuente del Derecho. Por los caminos del derecho se hacen mutua compañía y viven, por decirlo así, en simbiosis pues la jurisprudencia se nutre de la doctrina y ella a su vez suministra a la doctrina los jugos de la realidad viva sin los cuales sería una mera concepción intelectual abstracta».

Más adelante señalará que el mutuo auxilio que se prestan jurisprudencia y doctrina no significa una identificación ya que están señalados por separado en el canon 20 pero que su íntima conexión mutua permite y aun reclama que se las considere conjuntamente:

«La jurisprudencia no es una serie homogénea de decisiones sino un contenido de principios y doctrinas contenidas en las sentencias. La jurisprudencia

56. *Institutiones Iuris Canonici*, Vol. I, n. 367.

57. *SRRD.*, vol. XXXIII, n. 9, p. 369.

tiende a convertirse en doctrina al generalizar el caso subsumido en la norma, y la doctrina al desentrañar el contenido de las normas, sale al encuentro de los casos concretos pudiendo a veces degenerar en casuística»<sup>58</sup>.

### 3. *La «incapacitas assumendi onera coniugalia» en la actual jurisprudencia rotal: ¿Interpretación extensiva?*

Parece claro que el juez eclesiástico no puede recurrir a la jurisprudencia rotal — como ya hemos insinuado — para un adecuado tratamiento de las distorsiones de la personalidad ya que el nuevo capítulo de la «incapacitas assumendi onera coniugalia» está tratado por la jurisprudencia canónica de diverso modo ya que para unos se trata de un defecto de consentimiento por falta de discreción de juicio, de una incapacidad de derecho natural o de un defecto de consentimiento por incapacidad para la relación interpersonal y de ahí que cuando la jurisprudencia no es uniforme no pueda ser guía ni medio de aplicación para los tribunales inferiores. Por otra parte, también hemos expuesto cómo se ha procedido, al parecer, por vía de interpretación extensiva de imposible aplicación canónica, por haber llevado, sobre todo los partidarios de la teoría de defecto de consentimiento por incapacidad para la relación interpersonal, la ley más allá de lo expresado en la misma.

### 4. *La interpretación extensiva o progresiva*

1) *Doctrina canónica antigua.* En el derecho canónico antiguo se admite un concepto muy amplio de interpretación extensiva:

a) Para los glosadores del derecho romano del siglo XIII hasta la mitad del XIV era legítimo extender la ley más allá de las palabras de la misma cuando y en cuanto esta extensión incontestablemente se probaba que era conforme a la mente y razón de la ley siempre que la «mens legis» se encontrara inequívocamente expresada en la misma ley; se fundamentaba su opinión en la identidad de razón o mediante el proceso de semejanza reflejado en el adagio «Ubi eadem ratio ibi idem ius»<sup>59</sup>.

b) En la segunda mitad del siglo XIII hasta el XIV algunos canonistas y glosadores siguen manteniendo la misma opinión. Pero, al final del siglo XVI, entre canonistas y civilistas prevalece la opinión — llegando a ser doctrina comunísima — que la ley por sí misma se extiende tanto cuanto se extiende la «mens legis» y que comprende todos aquellos casos — también los no incluidos en las palabras — en los que se da «identidad de razón» aunque esta razón no se encuentre expresada en la misma ley, pero no puede extenderse a aquellos casos en los que se dé solamente semejanza de razón<sup>60</sup>.

58. *Ius Canonicum*, 16 (1975), pp. 159-160.

59. Michiels, G., o.c., p. 535.

60. Michiels, G., o.c., p. 535.

c) Desde Suárez y, por tanto, desde la mitad del siglo XVI, se hace doctrina común entre los canonistas que la ley se extiende a todos y solamente a aquellos casos —no comprendidos en la fórmula verbal— en los que no sólo se dé semejanza sino verdadera identidad de razón; esta identidad de razón —como explican los autores posteriores a Suárez— se debe restringir a aquellos casos en los que exista no diversa sino idéntica materia, o sea, a los casos correlativos, conexos y equiparados <sup>61</sup>.

## 2) Principios fundamentales en la doctrina canónica vigente

Primero: la *ratio legis* no es causa intrínseca y formalmente constitutiva de la ley según se expresa en los conocidos adagios «*ratio legis non est lex*» «*ratio iuris non facit ius*».

Segundo: La *ratio legis* no es de por sí —*ex natura sua*— causa de la ley o de la determinada voluntad del legislador pues si fuera así se extendería tanto la voluntad del legislador cuanto se extendiera la *ratio legis* o el fin querido por el legislador; de ahí que el signo indicativo de la voluntad del legislador *per se et directe* es solamente la fórmula verbal de la ley de tal modo que aquellas cosas que se dicen en la ley son las realmente queridas por el legislador, es decir, las expresadas en las palabras de la ley <sup>62</sup>.

Tercero: La causa determinativa y circunscriptiva de la ley es el uso de determinadas palabras en cuanto que para expresar su voluntad empleó precisamente esas palabras como las apropiadas a su propósito (fin) ; ahora bien, el intérprete que trata de indagar el sentido de las palabras empleadas no ha de tomar el sentido de éstas según su propio examen sino según la significación propia de las mismas pues es claro que el legislador empleó esas determinadas palabras que contienen una determinada significación y que han de ser entendidas como suenan ya que así expresan la voluntad y el fin querido por él. Pero tampoco se puede olvidar que *per accidens* y de manera excepcional la *ratio legis* puede ser para el intérprete la causa determinativa del sentido de las palabras en cuanto que el legislador pudo querer otra significación y no la propia de las palabras, por ejemplo, si según la significación propia se frustrara el efecto de la ley o se conculcara la prudencia o la justicia pues la *utilitas* y la *justitia* son las supremas normas de las mismas leyes así como de la interpretación de las mismas <sup>63</sup>.

Cabrereros de Anta advierte que no es motivo suficiente para ampliar el sentido claro de la ley por el mero hecho de que una interpretación extensiva pueda darnos un sentido más racional y adecuado porque elegir entre los fines y los medios racionales *éste o el otro* depende de la voluntad del legisla-

---

61. Michiels, G., o.c., p. 536.

62. Michiels, G., o.c., p. 538-539

63. Michiels, G., o.c., p. 540-541

dor y su voluntad se supone que está claramente manifestada en la ley y que no se puede hacer una interpretación extensiva si no existe identidad de razón entre el caso regulado y por regular afirmando, finalmente, que la semejanza de razón por sí sola, no extiende necesariamente la ley pues el legislador pudo razonablemente querer una norma para un caso y otra diferente para otro caso análogo pero no idéntico en su razón <sup>64</sup>.

### 3) *Límites de la interpretación extensiva*

Nadie pone en duda la gran importancia del Vaticano II para una visión del Derecho y su incidencia en la jurisprudencia rotal en cuanto que ha supuesto un nuevo modo de conocer más científicamente el dinamismo y la génesis del consentimiento, pero una cosa es el modo de interpretar el Código y su legislación complementaria de acuerdo con las disposiciones conciliares y otra muy distinta, la posibilidad de identificar en los textos conciliares un nuevo espíritu eclesial que dé lugar en muchos aspectos a una nueva concepción del Derecho Canónico que sin duda tendrá su eco en la necesidad de buscar un nuevo sentido de la interpretación <sup>65</sup>. Y así Gregorio Delgado señalará dos límites claros a la interpretación evolutiva:

1.º El derecho natural, pues, por cambiante que sea la realidad social viva, el contenido del derecho natural no puede cambiar substancialmente ya que en estos casos no cabe otro progreso ni otra evolución que el derivado de un mejor conocimiento de la naturaleza humana o el que resulte de la aparición de nuevas situaciones.

2.º Si la realidad social, parte integrante de la norma, ha cambiado o sufrido cambios substanciales no es cuestión de interpretar la norma en función de la realidad, radicalmente distinta, sino lo que cabe es recurrir a otra técnica distinta y muy concretamente a abrogar o reformar la norma sustituyéndola por otra <sup>66</sup>.

Ahora bien, si la jurisprudencia no es, en este caso, vinculante, si la legislación actual es sumamente parca en el tratamiento de las enfermedades mentales, si tampoco existe posibilidad de recurrir a los «auctores probati» según se establece en el canon 6,2.º del actual Código de Derecho Canónico, puesto que en éstos no existe una evolución de la doctrina, como ocurre, por ejemplo, con la amencia y demencia, se puede afirmar que nos encontramos ante un vacío jurídico o laguna de derecho. Que puede tratarse de una laguna jurídica se desprende de lo que un consultor ya manifestaba en la reunión de la Comisión «Pro Codice Recognoscendo» en la sesión del día 11 de mayo de 1970: que era necesaria una norma sobre la «incapacitas assumendi onera co-

---

64. Comentarios al Código de Derecho Canónico, T.I, Madrid 1963, BAC, p. 153.

65. Delgado, G., *Ius Canonicum*, 32,1976, p. 124ss.

66. *Ius Canonicum*, 32,1976, pp. 133-134.

niugalia» ya que en esta materia el Codex presenta una laguna de derecho <sup>67</sup>, no quedando, por tanto, al juez eclesiástico otro remedio que la integración de la norma a través del canon 20.

c) *Recurso al canon 20 del Código de Derecho Canónico*

Antes de abordar el tema de la integración de la norma se constata el hecho de que médicamente algunas distorsiones de personalidad, según el común sentir de los principales psicopatólogos y de las clasificaciones internacionales de trastornos mentales —«Diagnostic and Statical Manual» de la «American Psychiatric Association» y el «Glosario de los trastornos mentales» de la O.M.S. pueden incapacitar para la «communio vitae». Y además los últimos Proyectos de Reforma del Codex así como gran parte de la doctrina canónica reconocen, aunque sea implícitamente, dicha incapacidad.

a. *La exclusión del «ius ad ea quae vitae communionem essentialiter constituunt...» y la incapacidad para el mismo.*

Se dice que en el último proyecto de reforma del Codex: *At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum aut ius ad ea quae vitae communionem essentialiter constituunt... (can. 303 [1.086, + ])* <sup>68</sup>.

Por tanto, si en los diversos proyectos de reforma del Codex queda claro que el derecho a la «comunidad de vida» pertenece no solo a la integridad del matrimonio sino también a la esencia del mismo, a fortiori se ha de concluir que si existe incapacidad para entregar ese «ius ad vitae communionem» habrá de reconocerse la nulidad del matrimonio pues aunque la causa sea distinta —exclusión o incapacidad— el efecto es el mismo: la no existencia del matrimonio.

b. *Procedencia de la integración de la norma*

Si el juez tiene obligación de decidir ante la pretensión de una o de las dos partes litigantes —como ya hemos expuesto— por distorsiones de personalidad y si ha visto con honestidad que no puede acogerse a la jurisprudencia por las razones ya alegadas, habrá de reconocer que se trata de una laguna jurídica y para satisfacer las pretensiones de las partes ha de valerse de todos los medios que el Ordenamiento Canónico pone a su alcance figurando entre

67. «Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem», n.º 321, (1977) *Romae*, p. 93.

68. *Communicationes... Can 48 (1086,2), 2.*

estos medios la integración de la norma, pues las distorsiones de personalidad no son idénticas a la amencia y demencia contempladas por la jurisprudencia y la doctrina y sí semejantes o análogas.

1) *Justificación del recurso a la integración*

a) La doctrina canónica reconoce unánimemente esta necesidad de la suplencia de la ley prevista en el canon 20 pues la sabiduría del hombre, y por tanto, la del legislador, no es tanta como para prever todos los casos de la vida. Este principio de la suplencia de la ley ya se encuentra en Santo Tomás<sup>69</sup>. Los canonistas modernos hablan de esta necesidad de suplencia de ley. Así Michiels<sup>70</sup>, Van Hove<sup>71</sup>, Wernz-Vidal<sup>72</sup>, Mörsdorf<sup>73</sup>, Fernández Regatillo<sup>74</sup>, Cabrerós de Anta<sup>75</sup>, etc.

b) El juez, cuando opera a través del canon 20, aunque esté operando fuera de la ley, no está fuera del Ordenamiento Canónico, ya que éste procediendo analógicamente investiga sobre la «ratio legis» y descubre la semejanza o identidad de la finalidad que existe entre la norma que disciplina el caso y aquella que según el tenor de la ley debería haber disciplinado el caso olvidado por el legislador. Así Finocchiaro puede decir que el juez se sirve de la ley disciplinante del caso análogo como material de construcción para edificar la norma que falta en el Ordenamiento Canónico y así este material produce la norma no por voluntad del legislador sino por voluntad del juez que declara tratarse de un caso análogo<sup>76</sup>.

Otro problema que se cuestiona la doctrina es si el juez es el que crea derecho en los casos de suplencia de la ley a través del canon 20 o si más bien se trata de una función interpretativa. La doctrina más común está a favor de la tesis que defiende que el juez crea un «*ius novum*». Así Michiels es de la opinión de que el juez actúa —mutatis mutandis— como una comunidad que crea derecho consuetudinario y así como la fuerza obligatoria de las normas consuetudinarias radica en último término en el consentimiento del superior competente que se considera como legislador formal, lo mismo ha de decirse del juez que crea derecho pero haciéndolo mediante un medio previsto por el

---

69. Summa Theologica, I-II, q. 96, art. 6 ad 3.

70. Michiels, G., o.c., p. 580-581

71. De legibus ecclesiasticis (Mechliniae-Romae, 1930), p. 318.

72. Ius Canonicum, I Normae generales (2.ª ed.), Romae, 1930, p. 233.

73. Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des CIC I (München-Paderbon-Wien 1959), p. 122.

74. Institutiones Iuris Canonici, (7.ª ed.), I, Santander 1963, p. 88.

75. Comentarios al Código de Derecho Canónico... p. 180ss.

76. Ius Canonicum, 30, 1975, p. 120.

legislador en el canon 20 y así aunque el legislador es el autor formal el juez lo es *de facto* <sup>77</sup>.

2) *Requisitos para poder recurrir al canon 20 del Código de Derecho Canónico.*

Los requisitos que han de darse para poder recurrir al canon 20 pueden reducirse a los siguientes:

- a) Que no exista norma jurídica alguna aplicable al caso concreto.
- b) Que la suplencia sea lícita, o sea, que no esté prohibida por la ley o por la naturaleza jurídica del acto:
  - Que no se trate de leyes irritantes o inhabilitantes (Canon 11).
  - Que no se trate de leyes que hayan de interpretarse estrictamente, a saber, 1) que establecen alguna pena, 2) que coartan el libre ejercicio de los derechos, y 3) que contienen una excepción de la ley (Canon 19).
- c) Que la integración sea necesaria para resolver un caso que carece de norma, como sería la obligación que tiene el juez para resolver una controversia a él propuesta <sup>78</sup>.

3) *Aplicación a las distorsiones de personalidad*

No es aplicable el nuevo capítulo de la «incapacitas assumendi onera coniugalía» a estas distorsiones de personalidad ya que en el tratamiento jurídico de esta categoría no están de acuerdo los mismos auditores rotales; más, sostienen posturas contradictorias y por eso mismo dicha jurisprudencia no puede ser vinculante para los tribunales inferiores.

Por otra parte no se me pasa por alto la objeción que se puede hacer: que al integrar el juez eclesiástico en estos casos puede coartar el derecho de una de las partes al *ius connubii* declarando la nulidad de matrimonio según la pretensión de la parte actora. Es cierto. Pero también es cierto que al no integrar la norma el juez que tiene obligación de decidir, además de faltar a la obligación de agotar todos los medios que pone a su alcance el Ordenamiento Canónico, coartaría asimismo el derecho posible que tiene la parte actora a que se le declare nulo su matrimonio. Y a mi también me parece que se estaría contraviniendo lo que establece el canon 1680 <sup>1</sup>, cuando dice: «...es nulo un acto cuando le faltan los elementos esenciales que lo integran...». Y en el caso de la distorsión de la personalidad podría faltar algo esencial: *el objeto del consentimiento, o sea, la capacidad para el «ius ad vitae communionem»*.

77. Michiels, G., o.c., pp. 587ss.

78. Cabreros de Anta, Comentarios al Código de Derecho Canónico, p. 162.

El juez en este caso tiene necesidad de responder a la pretensión de la parte actora pues ya quedan expuestos al principio los cánones que obligan en conciencia al juez a resolver la controversia judicial matrimonial.

4) *¿Qué medio de suplencia de los cuatro señalados en el canon 20 se ha de emplear?*

La doctrina común, al decir que los cuatro medios de suplencia contenidos en el canon 20 son meramente indicativos, ha de sostener que no existe un orden jerárquico en cuanto a la aplicación de los mismos. Así Fdez. Regatillo<sup>79</sup>. Sin embargo Michiels, que sostiene fundamentalmente esta opinión, parece inclinarse por la prioridad de los dos señalados en primer lugar, a saber, la «analogía legis» y la «analogía iuris»<sup>80</sup>.

5.) *Ante las distorsiones de personalidad ¿qué medio ha de emplear el juez eclesiástico?*

Si bien en principio parece que el juez eclesiástico puede integrar la norma mediante la «analogía legis» y la «analogía iuris», yo me inclinaría por la «analogía iuris» pues si supliera la norma a través de la analogía legal, se encontraría con las limitaciones señaladas en el canon 19 pues si éstas afectan a la interpretación tratándose de casos idénticos mucho más han de afectar a los casos semejantes. De ahí mi preferencia por la de los principios generales de derecho aplicados con equidad canónica.

IV. Y para terminar quiero plantear —a modo de conclusiones— los siguientes interrogantes:

1.º A pesar de la apertura del Concilio Vaticano II y su incidencia en la jurisprudencia rotal y en el Derecho de la Iglesia ¿han cambiado los criterios fundamentales de interpretación de la norma jurídico-canónica?

2.º La jurisprudencia rotal —en el momento presente— sobre la «incompatitas assumendi onera coniugalia» ¿puede considerarse jurisprudencia uniforme y constante cuando las decisiones de la Sagrada Rota Romana sobre dicha categoría no solo están divididas sino en abierta contradicción?

3.º Si esta jurisprudencia actual que no solo es diversa sino contradictoria ¿puede vincular o servir de guía a los tribunales inferiores?

79. Sunt aequaliter suppletorii; nec constat esse inter eos ordinem praelationis, suadendum tamen ut in praxi ordo indicatus servetur». O.c., p. 89.

80. «Notetur praeterea omnia elementa in canone 20 indicata *sub* respectu valoris suppletivi esse vere homogenea seu aequipollentia, quatenus scilicet omnia a legislatoré habentur vere et aequaliter suppletiva seu ad normam suppletivam creandam apta, quamvis de facto duo priora usum habeant frequentiore et universaliore» (o.c., p. 596).

4.º ¿Puede el juez eclesiástico ante una personalidad distorsionada, constatada médicamente como incapacitadora para prestar un consentimiento válido o para establecer el «consortium vitae», a falta de jurisprudencia consagrada, reconocer la carencia de norma jurídico-canónica aplicable e integrarla a través del canon 20 mediante la «analogía iuris» o principios generales de derecho aplicados con equidad canónica?

Félix LÓPEZ ZARZUELO

*Del Departamento de Derecho Canónico  
Universidad de Valladolid y del Estudio Teológico Agustiniانو*

## Sobre la enseñanza de la Filosofía

«Los dioses no hacen filosofía»  
(Platón, *El Banquete*, 201e)

«La filosofía no es una disciplina escolar.  
Es el hombre mismo»  
(Heidegger, *Was ist Metaphysik?* p. 41)

Son muchas las cosas que se han dicho sobre la enseñanza de la filosofía, pero uno tiene siempre la impresión de que no se insiste suficientemente en lo principal: la vida, la experiencia apasionada de lo real como punto de partida de la reflexión y de la enseñanza. El análisis del carácter extraño e íntimo de la filosofía revela que lo principal en su enseñanza radica en el maestro que la imparte. El olvido o descuido de esta característica peculiar puede reducir la enseñanza de la filosofía a un paseo por una «galería de opiniones» en lugar de posibilitar la introducción en el ámbito filosófico. La «historia íntima» sobre la que se construye necesariamente la filosofía debe orientar las clases hacia la lectura de obras, y no de textos, y a confirmarnos en la vieja idea de que solamente los dioses no hacen filosofía. El hombre como tal no puede evitarla. Esto nos descubre el sentido de la filosofía y del hombre como trascendencia del entorno. Que existan o no los dioses y los cielos, la filosofía es, como dijo Platón, Iris, hija de Maravilla, el arco y el puente policromo lanzado sobre el firmamento que une la tierra de los hombres y los cielos de los dioses<sup>1</sup>. Es decir, la filosofía libera al hombre de la asfixia de lo empírico y con ello le ofrece la posibilidad de garantizar un mundo humano.

La actual inflación literaria sobre métodos pedagógicos, el desafío y el reto que el pensamiento de nuestros días, orgulloso de asistir al «cortejo fúnebre de la familia, de la palabra y el ser», lanza contra la filosofía revelan el olvido de su origen y dan buena cuenta de la penuria en la que se halla hoy la filosofía. Si la filosofía no puede ignorar la situación y el medio en el que se desarrolla, el profesor de filosofía no puede descuidar el origen inevitable-

---

1. PLATÓN, *Teeteto*, 155a.

mente humano de la misma, de donde recibe la fascinación y la fuerza necesaria para ser transmitida.

Nos proponemos abordar aquí este tema con arreglo a los apartados que siguen:

1. El coraje de enseñar hoy filosofía.
2. El carácter extraño de la filosofía.
3. El testimonio de la verdad.
4. El reproche de abstracta.
5. La enseñanza del saber filosófico no es ya la entrada en filosofía.
6. Lo inactual de la filosofía.
7. Comunicar lo incommunicable.
8. ¿Lectura de textos o lectura de libros?
9. Consideración final.

### 1. *El coraje de enseñar hoy filosofía*

El profesor de filosofía, que se piense las cosas en serio, no podrá menos de estremecerse atemorizado ante lo que significa enseñar hoy filosofía, sobre todo si ha de impartirla a los que se inician en ella. Decía Hegel, refiriéndose a su época, que *Metafísica* es la palabra ante la cual... todos se apresuran a escapar como si se tratara de un apestado. Nuestra situación no es mejor que la de entonces. Michel Foucault, en «Las palabras y las cosas», el manual que reemplaza el existencialismo, nos anuncia claramente que el hombre del «logos» está terminado y va a desaparecer. «En nuestros días, dice expresamente, el hecho de que la filosofía esté siempre y todavía en vías de terminar y el hecho de que ella, pero más aún fuera de ella y contra ella, tanto en la literatura como en la reflexión formal, se plantee la cuestión del lenguaje, prueba, sin duda, que el hombre está en vías de desaparecer»<sup>2</sup>. En la página siguiente nos dice que «el hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin»<sup>3</sup>. En la misma obra afirma también que la metafísica del infinito se ha hecho inútil desde el momento en el que los contenidos empíricos se separan de la representación e implicaron en sí mismos el principio de su existencia<sup>4</sup>.

Las expresiones de François Châtelet suenan más rotundas. «No se trata, dice, de salvar a la filosofía. Está muerta y no hay por qué devolverle la vida a figuras de museo»<sup>5</sup>. ¿Qué profesor de filosofía no se angustia al tener que impartir sus clases en una época que se caracteriza por la muerte del pensamiento especulativo? En la «Historia de la locura en la época clásica», Michel Foucault insiste una vez más en hacer tabla rasa de un saber que ha estado ob-

2. FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*. Ed. siglo XXI, Madrid 1978, p. 374.

3. Id., p. 375.

4. Id., p. 308.

5. CHÂTELET, F., *La filosofía de los profesores*. Ed. Fundamentos, Madrid 1971, p. 18.

sesionado por los fundamentos. Los 'fundamentos' son contrarios a la naturaleza misma de la filosofía, pues al fijarla necesariamente en un tiempo, su búsqueda se detiene, desaparece la interrogación, todo se afirma o se niega, y la razón se convierte en 'desrazón'. La locura, las cárceles, los asilos son los conflictos y las contradicciones en las que se ve envuelta una sociedad que se ha erigido sobre la 'razón fundamental', sobre un principio-fundamento. La historia de la locura revela la enfermedad de muerte que aqueja la sociedad que la produce. Se precisa, por tanto, acabar con la razón fundante, con la razón de los principios y con el saber sobre el hombre fundado en dicha razón. Hay que acabar con ese pensamiento que pretende 'orientar' al hombre, darle un equilibrio ontológico e instalarle en una morada estable sobre la tierra. Si en alguna parte hay que instalarle, esto ha de ser «en esa región en la que ronda la muerte, en la que el pensamiento se extingue, en la que la promesa del origen retrocede indefinidamente»<sup>6</sup>. El hombre deja así de ser pensable. «La muerte de Dios y el último hombre han partido unidos»<sup>7</sup>.

La razón que en Platón, Aristóteles, Descartes o Hegel se caracterizaba por su afán de regirlo todo, que se adjudicaba el saber de los saberes, se ve ahora reducida al silencio y a la escucha. La razón se ha quedado sin raíces. Es Descartes quien nos ha dejado la mejor imagen del carácter arborescente de la filosofía, la filosofía como árbol-raíz. «Así, nos dice, toda la filosofía es como un árbol, del cual las raíces son la metafísica, el tronco es la física, y las ramas que brotan son todas las demás ciencias»<sup>8</sup>. Filosofar es plantar.

La obrita 'Rizoma' de Gilles Deleuze-Felix Guattari es, por el contrario, un manifiesto contra el fundamento arborescente. Su imperativo dice: «Ne plantez pas, piquez». No plantéis jamás, picad<sup>9</sup>. El árbol-raíz, símbolo de la voluntad de fundamento que busca una bella totalidad orgánica, debe ser sustituido ahora por el rizoma. «Un rizoma, nos aclara, como tronco subterráneo, se distingue absolutamente de las raíces y raicillas. Los bulbos, los tubérculos son rizomas»<sup>10</sup>. «Un rizoma, nos dice más adelante, no responde a ningún modelo estructural o generativo. Es tan ajeno a toda idea eje genético, como a la de estructura profunda»<sup>11</sup>. El mundo no es un 'cosmos-raíz', sino un 'cosmos-raicilla'<sup>12</sup>, que la razón debe renunciar a su impulso de interiorizar.

También el psicoanálisis, el existencialismo, el marxismo y positivismo deben sin duda, su irresistible fascinación a la lucha despiadada contra la tra-

6. FOUCAULT, M., *o.c.*, 372.

7. *Id.*, p. 373.

8. Citado por M. Heidegger en su 'Einleitung' a 'Was ist Metaphysik?'. Ed. Vittorio Klostermann. Frankfurt A.M., 1960, p. 7.

9. DELEUZE, G.-GUATTARI, F., *Rizoma*. Pre-textos, Valencia 1977, p. 60.

10. *Id.*, p. 15.

11. *Id.*, p. 30.

12. *Id.*, p. 15.

dición establecida. Sin embargo, todos ellos son tan perniciosos como el saber antiguo, pues no han renunciado a los fundamentos, sino que han instalado otros nuevos.

G. Deleuze y F. Guattari son conocidos, sobre todo, por su obra 'El antiedipo', en la que el psicoanálisis recibe una dura crítica. El deseo sale del angosto campo del inconsciente, erigido en ciencia, para convertirse en un flujo universal que se encuentra en todas partes convirtiendo al hombre en una 'máquina deseante'. Hay máquinas en cualquier lugar. «El seno es una máquina que produce leche, y la boca, una máquina acoplada a aquélla»<sup>13</sup>. Al lado de esta máquina-voluntad, Edipo es todavía una «fantástica represión de las máquinas deseantes»<sup>14</sup>. «El psicoanálisis, nos dice más claramente, en vez de participar en una empresa de liberación efectiva, se une a la obra de represión burguesa más general, la que consiste en mantener a la humanidad europea bajo el yugo del papá-mamá, lo que impide acabar con aquel problema»<sup>15</sup>.

No se trata ya de reemplazar, de sustituir. Esto es algo prohibido a la razón. Se trata simplemente de criticar y destruir. El escepticismo, la anarquía y la irreverencia vienen a constituirse en los atributos fundamentales de la razón. 'Pensar' al estilo griego es una depravación del hombre. Nunca se ha humillado tanto a la razón sistemática.

Heidegger había rechazado también el pensar que fundamenta. La concepción de Dios como fundamento último ha sido, según él, la causa del nihilismo actual, del ateísmo y de la impiedad. De hecho, Heidegger concibe el ser como «Ab-Grund», sin-fundamento, como abismo. Pero en el filósofo de Messkirch el ser era todavía el 'primum cognitum', la posibilidad del conocer y del pensar, la bendición y la gracia del pensamiento. Al hombre no le cabía pensar arbitrariamente. Su pensar, el más personal era el pensar *del* ser.

Con esta nueva filosofía no solamente se despoja a la razón de su función 'fundante', sino que la deja desamparada del ser. El ser ni existe ni es. Este rechazo de la capacidad trascendente de la filosofía, este 'analfabetismo trascendente' como diría Gusdorf, refleja la gravedad del actual nihilismo filosófico. Hoy no se trata de renovar nada ni actualizar nada, se trata de oponerse a todo, sin más. Se reconoce, pues, la imposibilidad de pensar y el fracaso de la razón.

Louis Althusser se ha encargado también de despojar al marxismo de su carácter humanista, de romper sus lazos con la antropología, de eliminar al hombre como punto de referencia esencial del pensamiento. El marxismo, se nos dice, es antihumanista, no tiene al hombre como centro. Tener al hombre como centro supondría disponer de una representación ideal y abstracta del

13. DELEUZE, G.-GUATTARI, F., *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Ed. Barral, 1974, p. 11.

14. Id., p. 12.

15. Id., p. 54.

hombre que habría que llevar a término. Ahora bien, las ideologías son interpretaciones ideales del mundo, no interpretaciones reales. Las ideologías carecen de práctica y de objeto, su reino son las ideas y las palabras. Pueden ser brillantes como sistemas, pero vacíos de realidad. Por esta razón el filósofo no se equivoca nunca <sup>16</sup>.

El pensamiento de Jacques Lacan y Levi-Strauss no se ha portado mejor con el hombre. El sujeto ha dejado de ser el lugar de la palabra, de la razón y del sentido. Lo que caracteriza la teoría del sujeto es precisamente la ausencia del hombre, al sujeto se le ha deshumanizado. El 'yo hablo' se convierte en 'ello habla en mí'. El hombre no piensa.

La filosofía analítica, la otra gran corriente actual del pensamiento, permanece fiel a Ludwig Wittgenstein cuando decía: «El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: No decir nada, sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural —algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía—; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejaría descontentos a los más —pues no tendrían el sentimiento de que estábamos enseñándoles filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto» <sup>17</sup>.

La muerte del pensamiento especulativo se da ya por hecho. La culpa, no obstante, de que la ceremonia funeraria no se haya celebrado aún y que la filosofía no haya sido arrojada al desecho de la historia la tienen los profesores de filosofía que 'vagabundean entre tumbas'. Pero ellos mismos son conscientes de su desaparición como lo testimonia la importancia que cada día va adquiriendo entre ellos la historia. La historia ha venido a ocupar el vacío dejado por la filosofía. Pero ni siquiera esto ha conseguido ocultarlo porque se va a la historia sin filosofía, lo cual convierte a aquella en una galería de opiniones que es, como dice Hegel, un saber de cosas inútiles. También se ha recurrido a los textos fragmentados y a los comentarios de textos, pero no se ha conseguido eliminar la impresión de que con ello se quiere reemplazar la filosofía viva. La historia en sus textos sólo aparece cuando no existe una gran filosofía original.

La situación no puede ser más desoladora. Hay que contar también que la sensibilidad de los alumnos que frecuentan las clases se ha desarrollado en la atmósfera que han captado los filósofos del momento. El alumno está socialmente incapacitado para pensar. El profesor necesita armarse de coraje, valor y paciencia.

Aunque no podemos cerrar los ojos a esta evidencia, conviene constatar que la realidad es también otra. Por más que se anuncie y proclame no está

---

16. ALTHUSSER, L., *Curso de filosofía para científicos*. Ed. Laia, Barcelona 1975, p. 17.

17. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ed. Alianza Universidad, Madrid 1975, prop. 6.53, p. 203.

perdido todo. La esperanza procede de la naturaleza misma de la filosofía. No se puede negar la filosofía sin hacer filosofía. Se le puede negar su pretensión de hipotecar el pensamiento, de instalarse en el tribunal de la verdad y juzgarlo todo. Se le puede negar su importancia social y su inserción en el conjunto de los conocimientos estimados esenciales. En el fondo, esto no es negar la filosofía, sino la filosofía tal como ha sido hasta el momento. Cada pensador trata de decir y justificar a su modo por qué la filosofía no puede continuar siendo lo que es, pero lo hace desde una filosofía, desde una filosofía que es, en nuestro caso, crítica de toda filosofía sistemática, de todo principio organizador y de todo dogmatismo. Por otro lado, tampoco este principio puede llevarlo muy lejos si no quiere incurrir en el dogmatismo de la crítica. El pensamiento actual busca, sin haberlo encontrado aún y sin sospechar cuál pueda ser, un nuevo estilo de filosofar.

Conviene igualmente recurrir en estos momentos al sentido histórico, tener en cuenta las vicisitudes por las que pasan los grandes sistemas filosóficos. Toda filosofía, dice Hegel, es irrecusablemente «la conciencia de su tiempo». Por mucho que el individuo quiera estirarse, jamás podrá salirse verdaderamente de su tiempo, como no puede salirse de su piel<sup>18</sup>. La filosofía expresa las necesidades y las preocupaciones de una época. Esto manifiesta, a su vez, la contradicción interna de toda filosofía que presentándose como suprema y necesaria, es contingente y limitada. Descartes triunfa sobre la escolástica, Kant sobre Descartes, Hegel sobre Kant, etc. Toda filosofía se verá necesariamente suplantada por aquella que mejor recoja, funde y legitime las urgencias del momento. Pero, en realidad, la sucesión de la hegemonía no tiene tanto interés bajo el aspecto docente. Lo más importante para la enseñanza de la filosofía no es fijarse en los elementos negativos por los que se pierde la supremacía, sino en descubrir la necesidad que la obligó a surgir y cómo reabsorbe los principios esenciales alcanzados en el pensamiento precedente. Aristóteles, al rechazar el platonismo, no negó las ideas, simplemente dejaron de ser el principio absoluto de su sistema. Los elementos cambian de lugar. «El patrimonio recibido de las generaciones anteriores, nos dice Hegel, queda reducido al nivel de una materia prima que el espíritu se encarga de metamorfosear. Lo recibido se transforma de este modo y la materia, al elaborarse, se enriquece a la par que se transforma»<sup>19</sup>. Con ello la historia de la filosofía se vertebra, deja de ser un vagabundear entre tumbas para convertirse en algo vivo y constantemente actual. El pasado no es más que uno de los aspectos de las cosas. «La novísima filosofía, afirma Hegel, no es sino el resultado de todos los principios precedentes; en este sentido puede decirse que ninguna filosofía ha sido refutada. Lo refutado no es el principio de esta filosofía, sino

---

18. HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Ed. F.C.E., México 1977, p. 48.

19. Id., p. 10.

solamente la pretensión de que este principio sea la determinación última y absoluta»<sup>20</sup>.

La filosofía, concebida por dentro en su entramado, puede cobrar un sentido y despertar el interés del alumno. No supone todo esto que el profesor de filosofía sea un filósofo, pero sí se le exige, dado el carácter peculiar de la filosofía, que a la hora de reelaborar la doctrina y buscar las formas de adaptación al alumno no permanezca pasivo y exterior a lo que trata, sino que al repensarlo personalmente reobre en todo ello su convicción y pueda interesar. La filosofía no es la enseñanza de lo muerto y enterrado, sino de lo presente vivo. Negar la filosofía sólo se puede hacer invocando la filosofía. La filosofía tiene un carácter extraño.

## 2. *El carácter extraño de la filosofía*

Decía Hegel que la filosofía es «el mundo al revés». Este afán implacable que tiene la filosofía de poner las cosas 'patas arriba' la convierte, a la hora de hablar sobre ella o transmitirla, no solamente en algo incomunicable, sino, sobre todo, en algo constantemente cuestionable. ¿Cómo podríamos hablar de la enseñanza de la filosofía si, apelando a la filosofía, ignoramos lo que es filosofía? Platón nos advertía ya que la filosofía tiene una paternidad desconcertante. Aunque no es una diosa porque los dioses no hacen filosofía, su extraña naturaleza le viene de ser casi una diosa. Es hija de Penia, de la sabiduría, y también de Poros, la penuria. En ella la suma riqueza se junta con la suma indigencia. Por ello, el hombre pasa toda su vida filosofando<sup>21</sup>. El hombre no puede dejar de filosofar. Los filósofos presentan, cada cual, sus filosofías como algo hasta entonces inédito. Emprenden la gran aventura del espíritu en solitario, convencidos de que todo está aún por hacer. A todos les invade un anhelo de comenzar desde el principio, evitando los 'errores' del pasado. Los jonios oponen el 'Logos' al 'Mythos'. Pero con ello no se acabó con la mitología. Si la mitología fue la primera filosofía, la filosofía pasó a ser la segunda mitología, algo que siempre hay que desmitificar y cuya tarea está siempre por hacer<sup>22</sup>. Y todos los que no han querido aceptarla así, los que han querido reducir a ciencia la filosofía, han terminado por fracasar en su empeño destruyéndola o aceptándola como algo irracional imprescindible. Así Wittgenstein pensaba que sólo se pueden plantear preguntas que tienen sentido, y tienen sentido aquellas preguntas que tienen respuesta, y tienen respuesta aquellas preguntas cuyas respuestas son científicamente, experimentalmen-

---

20. Id., pp. 40,44,41.

21. PLATÓN, *El Banquete*, 201e, 202e.

22. GUSDORF, G., *Mito y metafísica*. Ed. Nova, Buenos Aires, 1960, pp. 267, 268, 283 y 287.

te verificables. De aquí se deducía que admitir el nexo causal es una superstición<sup>23</sup>, que la muerte no existe porque no es vivida<sup>24</sup>, y que la solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema<sup>25</sup>. Sólo se puede hablar de las proposiciones científicas, es decir, de algo que no concierne en absoluto a la filosofía<sup>26</sup>. En suma, sobre lo que no se puede hablar, hay que callar<sup>27</sup>. Pero a Wittgenstein le ocurre lo que aconteció a Kant que no consiguió imponer el silencio a la filosofía porque la ciencia o las respuestas científicas ni son toda la vida, ni conciernen, en definitiva, a la vida. Wittgenstein se expresa con toda claridad: «Sentimos que, aun cuando todas las posibles preguntas de la ciencia recibieran una respuesta, los problemas de nuestra vida permanecerían totalmente intactos»<sup>28</sup>. Kant había afirmado también que todos los metafísicos quedaban suspendidos solemnemente de sus funciones. Pero tras largo y penoso camino sostenía que es un saber del que no se puede prescindir en absoluto, que no podemos llegar nunca a interrumpir completamente su respiración porque «no hay medio alguno de satisfacer esta apremiante necesidad que es, aún, algo más que un mero deseo de saber»<sup>29</sup>.

Wittgenstein percibió claramente que la filosofía no tiene una función científica, sino una función superior a la ciencia. La ciencia puede facilitar, y facilita de hecho, las cosas de la vida, pero permanece extraña a ésta. Sólo la filosofía es entrañable a la vida. Por eso, decir que la filosofía está más allá de lo decible, de lo científicamente decible, no es un reproche, sino el elogio que la coloca al lado de la vida. Pensar en el sentido de la vida no es un pensamiento 'científico', pero sí filosófico. Es consolador reconocer que la huida al silencio es la huida a la filosofía y a la vida.

La pasión del filósofo por comenzar 'desde el principio' no responde a un deseo de destrucción del pasado, sino a la necesidad de dar un nuevo testimonio de lo real. Cada pensador es un nuevo testigo de la realidad genuina, auténtica, de la realidad limpia de prejuicios y presuposiciones. Filosofías tan diversas como la fenomenología y la filosofía analítica se presentan como 'filosofías sin presupuestos'. Poco importa en este lugar si el hombre no puede salirse de su tiempo como no puede salirse de su piel, lo importante en nuestro caso es comprender que el filósofo comienza tras haber quedado fascinado, comprometido e interpelado, estremecido de parte a parte en todo su psiquismo, por lo real y que la fidelidad a las cosas es su primer deber. La vida precede al sistema. El 'Discurso del método' es un diario antes que un sistema. Lo

23. WITTOGENSTEIN, L., *o.c.*, prop. 5.1361, p. 119.

24. *Id.*, prop. 6.4311, p. 119.

25. WITTOGENSTEIN, L., *o.c.*, prop. 5.1361, p. 119.

26. *Id.*, prop. 6.53, p. 203.

27. *Id.*, prop. 7, p. 203.

28. *Id.*, prop. 6.52, p. 201.

29. KANT, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*. Ed. Porrúa, México 1973, p. 101.

fascinante es precisamente la pasión de búsqueda intelectual. La historia de la filosofía como historia de los pensadores será siempre anónima e impersonal si no va acompañada de su historia íntima. Sartre nos dice que la frase «la existencia precede a la esencia» tiene que ser vivida para ser sincera<sup>30</sup>. La filosofía comienza siendo un 'diario íntimo' o un 'diario de metafísica' y debe serlo hasta el final si quiere ser para el hombre más útil que la ciencia. La ciencia tiene respuestas, pero no las que necesitamos; hace preguntas pero no las que nos atormentan. En filosofía, detrás del entramado conceptual hay toda una historia apasionada. Este carácter personal de la filosofía no solamente coloca al profesor por encima de los programas, sino que a la hora de enseñar es más importante su reconocimiento que el aprendizaje riguroso del sistema.

### 3. *El testimonio de la verdad*

Lo principal, pues, en la enseñanza de la filosofía no consiste en grandes e inteligentes programaciones ni en ambiciosos proyectos. Lo fundamental radica en el maestro que la imparte. Es una antigua experiencia que el filósofo M. Heidegger nos recuerda evocando la figura de Abraham de Santa Clara. Nos dice textualmente que «lo decisivo y determinante en la docencia no es la estructuración fría de los planes y proyectos de enseñanza, sino el ejemplo y el ideal vivo del maestro»<sup>31</sup>. Lo esencial es el testimonio. La filosofía, en efecto, parte de la realidad profundamente vivida. A esta vivencia es a la que se refieren los antiguos cuando dicen que la filosofía tiene su comienzo en la admiración<sup>32</sup>, admiración no tanto de que existen las cosas cuanto de que uno mismo existe. De hecho, el hombre cuando pregunta es, en definitiva, por sí mismo por quien pregunta. Heidegger nos dice que no puede ponerse ninguna cuestión metafísica que no incluya en sí misma al que interroga, es decir, que el que interroga sea, en el fondo, el interrogado<sup>33</sup>. El destinatario de la filosofía es uno mismo. Tenía, pues, razón Kant cuando afirmaba que la filosofía no es un arte para formar hombres, sino para formarse a sí mismo. Poco importa la doctrina o el sistema filosófico que enseñe el profesor, lo que importa es que el alumno 'vea' que detrás de aquel sistema hay todo un drama humano y que el profesor testimonia ese tormento íntimo. Sin esa carga profunda psíquica la filosofía es mero formulismo, una abstracción perfectamente inútil. El alumno que se inicia en la filosofía capta esto sólo en la persona del profesor. Por ello, lo que el maestro debe traslucir en sus enseñanzas no son las

30. SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*. Ed. Nagel, Paris 1960, p. 101.

31. HEIDEGGER, M., *Über Abraham a Santa Clara*, en «Martin Heidegger zum 80 Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch». Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1969, p. 47.

32. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1,c.2.

33. HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?* Ed. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1969, p. 24.

articulaciones de las partes en las que artificialmente, y sólo desde un punto de vista pedagógico justificables, se divide la filosofía, sino la articulación de la historia íntima personal. No se puede olvidar que dar una lección de filosofía es dar una lección de vida. Todo lo demás no tiene importancia. Los métodos, incluso, pueden ser accidentales. El método lo da la riqueza y profundidad vivencial del maestro.

#### 4. *El reproche de abstracta*

El gran inconveniente de la filosofía y que le causa no pocos reproches, lo constituye, efectivamente, su propia naturaleza que siendo singular y concreta no puede presentarse a no ser de un modo abstracto y universal. Cuanto más profundamente concreta, personal e individual se presenta en la vida de cada uno, tanto más universal aparece. Nuestro ser personal es al mismo tiempo universal. En realidad, toda experiencia personal se formula en teoría universal. El filósofo despliega su filosofía en panorama desde un punto de vista. Esta es la paradoja en la que se desenvuelve la filosofía y que le ha valido los reproches de 'abstracta', es decir, indiferente y ajena a la realidad del individuo. Sin embargo, la filosofía se nutre de los objetos más concretos y vitales. Platón elabora una filosofía para reconciliarse con la muerte <sup>34</sup> y cuando Aristóteles se pregunta de una manera abstracta qué es el ser como una tarea que desde un principio había emprendido el pensamiento sin haber llegado a una solución satisfactoria <sup>35</sup>, estaba, en el fondo, formulando la pregunta concretísima y personalísima que un día se hizo también san Agustín y se formuló Heidegger: «¿Qué hay más cerca de mí que yo mismo?». Evidentemente, nada. Y, sin embargo, tiene que responder: «Me he hecho a mí mismo tierra de dificultad y de excesivo sudor» <sup>36</sup>.

La pregunta por el ser no tiene sentido si en sí no equivale a la pregunta por el sentido del hombre o de la vida. Aristóteles, interrogando el ser, exige a la filosofía lo mismo que A. Camus esperaba de ella cuando decía: «juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía». Los caminos emprendidos y los métodos pueden ser diversos. Puede pensarse que para solucionar el problema hay que hacerlo a partir de los seres exteriores o que el camino debe pasar por el desfiladero de la interioridad. En uno y otro caso es el hombre el que interroga y el interrogado. La filosofía es humana. No es nunca la razón pura, limpia, aséptica la que piensa, sino el hombre entero. Bastaría recurrir a los numerosos testimonios que atestiguan claramente que la especulación intelectual más abstracta está siempre en estrecha dependencia de una vida concreta, personalísima, vital.

34. PLATÓN, *Fedón* 81a.

35. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, c.1.

36. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*. Ed. Max Niemeyer, Tübingen 1957, p. 43-44.

Traigamos como ejemplo la confesión que nos hace Baruch de Spinoza de la necesidad personal que le impulsó a filosofar. He aquí el texto biográfico tomado de su «Tractatus de intellectus emendatione. Et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur»:

«Después de enseñarme la experiencia que todas las cosas que frecuentemente acontecen en la vida diaria son vanas y fútiles. Después de darme cuenta que todas las cosas que temía no eran ni buenas ni malas a no ser en cuanto que me afectaban, determiné, entonces, investigar si existía algo que fuera el bien verdadero y comunicable, y que sólo él, abandonadas todas las demás cosas, fuera capaz de conmover mi espíritu. Más aún, decidí investigar si existía algo que, una vez encontrado y conseguido, me proporcionara alegría suma y continua por toda la eternidad».

La filosofía comienza cuando se revela toda la penuria ontológica del hombre y de su entorno inmediato, cuando se siente naufragar sin tener nada a aqué agarrarse, cuando se pierden los puntos de referencia, cuando todo se hace oscuro y uno se maravilla de que pueda existir algo. Esta oscuridad no es absoluta, es como una «noche luminosa» en la cual los seres se presentan como un milagro enigmático. El milagro de los milagros no hay que buscarlo en ningún fenómeno extraordinario y poderoso, sino sencillamente en descubrir que las cosas existen. Resolver este milagro enigmático ha sido, es y será la obsesión del hombre.

La filosofía comienza por nosotros mismos y termina en nosotros. Nosotros somos el principio y el término. La filosofía es la vida de cada cual cuando cada cual vive su vida; y cada cual la vive cuando se cuestiona de raíz. Para el hombre, dice Marx, la raíz es el mismo hombre. Por esto mismo, lo que la filosofía busca es más real que todos los artefactos últimos que la ciencia más reciente haya podido descubrir. En filosofía no hay objetos que sean manipulables, controlables, verificables y, sin embargo, lo que urge a la filosofía es más necesario que todo lo que el hombre pueda necesitar de la ciencia. Basta haberlo experimentado una vez para comprenderlo. Wittgensteins comprendió muy bien que la ciencia no roza la vida. Russell afirmaba que las preguntas de la filosofía no encuentran la solución en los laboratorios. Y Ortega nos advierte sabiamente que «porque la ciencia experimental sea incapaz de resolver a su manera esas cuestiones fundamentales no es cosa de que, haciendo ante ellas un gracioso gesto de zorra hacia uvas altaneras, las llame ‘mitos’ y nos invite a abandonarlas... Y no es pretexto bastante para esa insensibilidad hacia las últimas cuestiones declarar que no se ha hallado manera de resolverlas. ¡Razón de más para sentir en la raíz de nuestro ser su presión y su herida! ¿A quién le ha quitado nunca el hambre saber que no podrá comer? (...). La ‘verdad científica’ es una verdad exacta, pero incompleta y penúltima, que se integra forzosamente en otra especie de verdad, última y completa, aunque inexacta, a la cual no habría inconveniente en llamar ‘mito’. La ‘verdad científica’ flota, pues, en mitología, y la ciencia misma, co-

mo totalidad, es un mito, el admirable mito europeo»<sup>37</sup>. La filosofía no es estéril porque no haya conseguido arrancar la verdad a las cosas y decir la última palabra universalmente aceptada. Ha logrado, sin embargo, gratificar al hombre, enfrentándolo con el misterio que todo lo penetra y envuelve, infundiéndole respeto por lo real y haciendo que se sienta a gusto en su mundo. La filosofía, dice Hegel, es precisamente esto mismo, pues, «no consiste sino en que el hombre viva a gusto en su espíritu, se sienta en él como en la intimidad»<sup>38</sup>. Las épocas sin filosofía no consiguen hacer habitable su propia morada. Todo es inhóspito. El escepticismo ingenuo, que no sabe nada porque se lo sabe todo, no tiene cabida cuando la filosofía se la enseña desde su dimensión humana que es donde comienza inevitablemente y donde perdura necesariamente. La filosofía, puntualiza GUSDORF, no comienza en Tales de Mileto, «no comienza en ninguna parte de la historia como las matemáticas o la biología, no comienza en un punto en el que una investigación suficientemente informada pudiera asignar. La filosofía se impone como una tarea y el carácter propio de la filosofía es que esta tarea no la puede realizar ninguna persona intermediaria»<sup>39</sup>. En filosofía no es posible encontrar un suplente<sup>40</sup>.

El carácter irrevocablemente personal de la filosofía que imposibilita para aceptar pasivamente las respuestas del otro puede llevar a excluir las preguntas de los demás. Caer, sin embargo, en el dogmatismo es tan poco filosófico como el escepticismo, cuando uno excluye toda duda y el otro toda certeza. No se puede olvidar que Platón corrigió constantemente sus ideas y cuando le sorprende la muerte su filosofía está aún por hacer. Kant se afana infructuosamente por edificar un sistema cuando le fallan las fuerzas<sup>41</sup>. Aristóteles fue el mejor discípulo de Platón como Marx lo fue de Hegel<sup>42</sup>. Las preguntas, decía Jaspers, son más importantes que las respuestas. La filosofía hecha y acabada, la que no deja margen para las preguntas, carece de sentido histórico y de valor pedagógico. Althusser reprocha a la filosofía el que en ella no tenga cabida el error, el que sólo se equivoque para los demás y nunca para sí misma. Descartes, por el contrario, pensaba de otra manera, no obstante todas sus evidencias e ideas claras, cuando reconocía lo 'privado' del método, la posibilidad de que entrañara error. Sólo le animaba el pensar que algunos en-

37. ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?* El Arquero. Ed. Revista de Occidente. Madrid 1971, pp. 68-69.

38. HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Ed. F.C.E., México 1977, p. 141.

39. GUSDORF, G., *Traité de métaphysique*. Ed. Armand Colin, 1956, p. 17.

40. Id., p. 19.

41. Véase sobre este punto ORTEGA Y GASSET, J., *Kant, Hegel, Dilthey*. Ed. Revista de Occidente. El Arquero, Madrid 1973, p. 58.

42. GUSDORF, G., *¿Para qué los profesores?* Ed. Cuadernos para el diálogo. Madrid 1973, pp. 146, 173, 178.

contraran algo que pudieran seguir y, sobre todo, su sinceridad, su ánimo verdadero <sup>43</sup>.

La filosofía no puede contentarse nunca con lo establecido. Nadie mejor que ella sabe que con un número limitado de elementos puede obtener un número indefinido de formas. La filosofía es eminentemente crítica. No se trata de criticar por criticar, sino de impedir con ello que el hombre tome por absoluto lo que no es más que episódico. Nos dice sugestivamente André Gide «que la mujer de Loth, por haber querido mirar hacia atrás, fue convertida en estatua de sal, es decir: de lágrimas cuajadas» <sup>44</sup>. Se critica lo que ya no tiene vida ni vigencia. La crítica que emprende la filosofía, observa Max Horkheimer, no es «la condena de una cosa cualquiera, ni el maldecir contra esta o aquella medida; tampoco la simple negación o rechazo (...); es el esfuerzo intelectual... por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas; es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta; es el esfuerzo por armonizar, entre sí y con las ideas y metas de la época, los sectores aislados de la vida social; es luchar para que no desaparezca de la tierra la fe en un futuro digno del hombre» <sup>45</sup>. El filósofo tiene que mantener vivo el misterio de lo real que se oculta si quiere impedir los absolutismos que deshumanizan. Esto no es tarea fácil y menos hoy en que el ciudadano ya no está seguro, como observa Merleau-Ponty, de que el mundo humano sea posible <sup>46</sup>.

Si la filosofía quiere devolver la esperanza al hombre y la razón a la sociedad, sólo puede echar raíces en su verdadero fundamento que es el hombre.

##### 5. *La enseñanza del saber filosófico no es ya la entrada en filosofía*

El carácter individual de la experiencia filosófica, esa experiencia que es siempre la mía en su aspecto más personal, exige del profesor dedicar todo su esfuerzo y atención porque la filosofía no tiene un comienzo. En filosofía no existe en rigor una 'introducción' porque en ella la primera palabra es ya la última. Decimos que la filosofía comienza con la admiración, lo que vale tanto como decir que comienza con una palabra inarticulada, desconceptualizada. Sabemos lo que nos admira y cómo, pero se nos oculta lo más importante, su porqué. El filósofo, el maestro del pensamiento, necesita toda su vida, sin la garantía de conserguirlo como son los casos de Platón, Kant o Heidegger, para articular la palabra originaria, lo vivido con radicalidad y ultimidad. Decía Hegel que en filosofía todo inicio es sólo relativamente inicio ya que aquello

43. DESCARTES, R., *Discurso del método*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid 1975, p. 30.

44. GIDE, A., *Los alimentos terrestres y los nuevos alimentos*. Ed. Losada, Buenos Aires 1953, p. 154.

45. HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1974, pp. 288, 282, 289.

46. MERLEAU-PONTY, M., *Sentido y sinsentido*. Ed. Península, Barcelona 1977, p. 29.

por lo que se comienza es lo que ha de aparecer más tarde como resultado. La filosofía es una curva que se cierra sobre sí misma, forma un círculo <sup>47</sup>. No hay propiamente hablando una introducción, sino un instalarse ya dentro del ámbito filosófico. Heidegger nos habla frecuentemente de una entrada 'de golpe', súbita que, además, no se puede repetir a capricho. Platón describe el acceso a la ciencia absoluta como un 'salto' desde los trampolines que son las hipótesis. Lo mismo hace san Agustín cuando quiere llevarnos a contemplar el bien supremo. Se detiene inesperadamente para decirte: ahora, contéplalo si puedes. El método falla siempre en el momento más inoportuno, en el momento de la *intro*-ducción. El profesor de filosofía debe ser consciente de esto para que el alumno que accede por vez primera a la filosofía no confunda el cúmulo de conocimientos filosóficos con la filosofía. En este sentido las primeras lecciones tienen una importancia excepcional, y las lecturas de textos autobiográficos pueden prestar extraordinaria ayuda.

Cuando la filosofía se resuelve solamente en introducción a los saberes filosóficos, aquella se convierte en 'historia de la filosofía', es decir, en panteón de ilustres pensadores y sus profesores dan la impresión de ser 'los guardianes de la necrópolis' y los especialistas de la momificación. La enseñanza de la filosofía es más que historia. Lo principal en la enseñanza de la filosofía no es su historia. Esto no significa, en modo alguno, eliminar la historia en la enseñanza de la filosofía. Son muchos los pensadores que han sacrificado su vida tratando de responder a los interrogantes postreros y dramáticos que torturan al hombre ¿qué sentido tiene la vida? ¿de dónde viene y a dónde va el mundo? El profesor de filosofía no puede abandonarse a improvisaciones temerarias, no puede ignorar las soluciones más relevantes recogidas por la historia. La reflexión sobre el misterio del cosmos, del hombre, de la vida es tan antigua como el mundo. También el mito, dice Ortega, es teoría que busca 'fundamentar' una conducta o acción <sup>48</sup>. La mitología responde a esa grave urgencia que tiene el hombre de entrar en paz consigo mismo y con su mundo. «El mito, afirma Gusdorf, es la primera forma de adaptación espiritual de la comunidad humana en su contorno. Procura él una primera lectura del mundo, una primera ubicación en el espacio y en el tiempo» <sup>49</sup>. Previa a las complicadas y abstrusas fabulaciones está la vida intensa del espíritu. La filosofía comienza con la vida del hombre. No se puede olvidar a los que nos han precedido. El recurso a la historia como medio llevado no con afán de mera erudición, sino como apoyo de la enseñanza teórica no está, en modo alguno, en contradicción con lo que hemos indicado anteriormente referente a la filosofía como una tarea que hay que comenzar a cero y como si nada hubiera sido hecho has-

47. Citado por G. Gusdorf en *Traité de métaphysique*. Armand Colin, Paris 1956, pp. 24-25.

48. Puede verse ORTEGA Y GASSET, J., *Kant, Hegel, Dilthey*. Ed. Revista de Occidente. El Arquero, Madrid 1973, p. 216.

49. GUSDORF, G., *Mito y metafísica*. Ed. Nova, Buenos Aires 1960, pp. 267-268.

ta el presente. El hombre, en realidad, no puede comenzar a cero porque tiene mucho de producto histórico. Entre nosotros y la realidad a examinar está la historia. El hombre nace en una situación contextual que actúa a manera de fondo previo de significatividad y que nos instala en lo real. Descartes, Kant, Husserl, etc., sólo pueden hacer tabla rasa del pasado como presente. «Nuestra manera de insertarnos, sostiene GUSDORF, no depende solamente de nuestra 'encarnación biológica', que como un ámbito vital nos baña y nos une a la naturaleza, sino también por la 'encarnación social' que comprende el ámbito humano de los valores, comportamientos, pensamientos que nos bañan vitalmente. La existencia humana está transida de cultura, de civilización, de historicidad que la nutre mentalmente, semánticamente, e impone al pensamiento y a la conciencia una dirección y un modo peculiar de 'ver' el universo. Se hace filosofía desde una situación cultural<sup>50</sup>. No se puede, pues, prescindir de la historia. A través de ella el alumno debe aprender también que el pensamiento surge en colaboración, en unión con el pasado que ha hecho posible el presente. Comenzar a cero sólo puede significar comenzar desde otro punto de vista, pero no desde fuera de la historia.

## 6. *Lo inactual de la filosofía*

La filosofía surge en un momento determinado, «en un aquí y en un ahora fijos, incanjeables». Ortega ha visto bien que el ambiente es uno de los ingredientes de nuestra personalidad, que «cada uno de nosotros es por mitad lo que él es y lo que es el ambiente en que vive»<sup>51</sup>, que «la vida es, a la vez, fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada»<sup>52</sup>. No podemos, pues, olvidar, descuidar o minimizar esta realidad. La filosofía es siempre actual, contemporánea del momento en que se vive, de lo contrario sería una filosofía abstracta para no se sabe quién. En realidad no sería filosofía. Pero también esto requiere sus matices. Ni el maestro ni el alumno deben quedar fascinados por la 'modernidad' de la filosofía. Un filósofo como Heidegger, cuya obra «Ser y tiempo» constituye el mejor manual del existencialismo, ha expresado claramente el carácter inactual de la filosofía. Dice así: «La filosofía es esencialmente inactual, pues pertenece a esas pocas cosas destinadas a no poder encontrar eco en el hoy actual y que, además, no debe encontrarlo. Por eso, cuando todo parece suceder al contrario, cuando una filosofía llega a ser una moda, entonces, o no se trata de verdadera filosofía o ha sido tergiver-

---

50. Puede consultarse GUSDORF, G., *Traité de métaphysique*. Armand Colin, Paris 1956, p. 356.

51. ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?* Ed. Revista de Occidente. El Arquero, Madrid 1971, p. 50.

52. Id., p. 252.

sada o interpretada abusivamente por exigencias del día, que corresponden a intenciones que le son completamente ajenas»<sup>53</sup>.

La filosofía es, efectivamente, inactual porque su problema es siempre el mismo: el hombre en busca de su orientación definitiva y de una existencia plena. Heidegger abre su obra con una cita tomada de «El sofista», de Platón. En aquel diálogo dice el extranjero: «... A vosotros os corresponde hacernos ver con toda claridad qué es lo que queréis significar con esta palabra 'ser'. Pues, sin duda, desde hace mucho tiempo estáis familiarizados con lo que queréis decir cuando usáis la palabra 'ser'. En cuanto a nosotros, creíamos hasta el momento comprenderla, mas ahora nos encontramos perplejos»<sup>54</sup>. Heidegger reemprende con estas palabras la búsqueda del eterno e inactual objeto de la filosofía: el ser. El texto le ha dado motivo para replantear la pregunta. «¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta que interroga por lo que queremos decir propiamente con la palabra 'ser'? En manera alguna. Por eso conviene poner de nuevo *la cuestión del sentido del ser*»<sup>55</sup>.

Hasta aquí hay que dar la razón a Heidegger, la filosofía es inactual. Pero cuando Heidegger nos propone el modo de llevar a cabo la pregunta por el ser, la filosofía se hace actual. Más aún, no puede menos de ser actual. En primer lugar, observa Heidegger, hoy no sentimos la menor incomodidad ni perplejidad porque no comprendemos la palabra 'ser'. Esto hace que debemos comenzar, ante todo, a despertar la comprensión y audiencia para el sentido de esta pregunta. Y para despertar esa comprensión y audiencia, la pregunta hay que plantearla desde algo tan concreto como el mundo interior del hombre: «la elaboración concreta de la cuestión del sentido del ser es el objeto del presente tratado. Su meta provisional es proporcionar una interpretación del tiempo como horizonte de toda comprensión posible del ser»<sup>56</sup>.

Sabemos que la 'elaboración concreta' de las cuestiones fue la pauta y el criterio dominante en la llamada corriente existencialista. La ontología o la metafísica sólo era válida si se edificaba sobre un análisis minucioso, atento a toda pulsión intravital o intraespiritual del ser concreto y singularísimo que es el hombre. Al ser en general sólo se puede llegar a través de una teoría del ser del hombre concreto. El método no podía ser otro que fenomenológico. Así presentaba Heidegger el planteamiento actual de una cuestión inactual. La filosofía es de suyo inactual, pero los modos de acceso a su cometido son actuales y no pueden ser de otro modo si quiere que esos graves problemas del hombre tengan audiencia, que, en definitiva, no es otra cosa que intentar que

---

53. HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*. Ed. Max Niemeyer, Tübingen 1958, p. 6.

54. PLATÓN, *El sofista*, 244b.

55. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*. Ed. Max Niemeyer, Tübingen 1957, p. 1.

56. Id., p. 1.

el hombre no decaiga, sino que en todo momento pueda recuperar su dimensión más específicamente humana.

El carácter 'actual' de la filosofía no es algo meramente arbitrario, pertenece a esa necesidad o fatalidad que se llama 'momento histórico', 'contexto cultural', etc., que constituye el fondo de sensibilidad y significatividad a partir del cual pueden plantearse problemas y cuestiones que tengan sentido. El profesor de filosofía no puede olvidar!o si quiere ahorrar esfuerzos. La enseñanza de la filosofía debe partir teniendo en cuenta esos modos dominantes de sentir que nos vienen dados por el mero hecho de estar insertos en un ambiente que conlleva un modo secreto de filosofía.

### 7. *Comunicar lo incomunicable*

Nos transmite Aristóteles las palabras con las que Heráclito saludó a aquellos extranjeros que habían emprendido viaje para visitarle. Esperaban encontrar en el filósofo un ser extraño, raro, enigmático, un mago o un místico hablando en lenguajes arcanos y misteriosos. Nada de esto sucedió. Lo que presenciaron al entrar fue una de las escenas más banales de la vida diaria. Se encontraron con un hombre que tenía frío y se calentaba junto a un horno de pan. No valía la pena una peregrinación para encontrar aquello. Pero Heráclito les saca de su primera desilusión transformando aquella escena vulgar y cotidiana con este simple saludo: «entrad sin dudar, también aquí hay dioses». Los dioses también están aquí abajo, junto a las necesidades más humildes y más humanas, junto al calor y el pan. El filósofo también está allí junto a las cosas más elementales, junto a lo más simple y anodino de la vida para hacer brotar algo divino. El filósofo no se aparta de lo real, al contrario, lo vive y con su vida lo potencia y desvela la fuerza vivificadora de lo sencillo. «Los dioses también están aquí»; el hombre vive en pleno misterio y esto no debe dejarle tranquilo.

La filosofía, como la vida misma, se comunica y se contagia. San Agustín escribía para todos los públicos y en sus homilias enseñaba filosofía a un pueblo rudo e inculto que poco a poco aprendía a mirar la realidad con otros ojos. Mónica, su madre, que no había recibido formación intelectual alguna, participaba en los diálogos filosóficos y llegó, según dice san Agustín, a conquistar la fortaleza de la filosofía. Platón, Aristóteles, santo Tomás de Aquino, Kant, Hegel dedicaron su vida a la enseñanza de la filosofía. Toda filosofía, por lo demás, se constituye en doctrina, es decir, en algo que pueda ser enseñado. Pero tampoco podemos exagerar este aspecto de la comunicabilidad. Cuando san Agustín quiere comunicarnos, en sus «Confesiones», su experiencia de Dios llena su discurso de términos contrapuestos para terminar diciendo que no es nada de todo aquello que ha dicho. Heidegger interrumpe

la línea de investigación del «Ser y tiempo» porque el lenguaje filosófico era incapaz de expresar su experiencia. Luchó toda su vida por aclarar su 'evidencia' y no lo logró. Los pensadores y los poetas se lamentan de la pobreza del lenguaje. Están convencidos que más que 'decir' lo que hacen es 'evocar', 'insinuar', 'manifestar'. «La poesía en rigor, dice Ortega, no es lenguaje. Usa de éste, como mero material, para trascenderlo y se propone expresar lo que el lenguaje *sensu stricto* no puede decir. Empieza la poesía donde la eficacia del habla termina. Surge, pues, como una nueva potencia de la palabra irreducible a lo que ésta propiamente es». Solamente así «todo decir es exuberante no por lo que 'dice', sino por lo que 'manifiesta'»<sup>57</sup>. El 'último' Heidegger también optó por el camino de la poesía.

Cuando se afirma que la filosofía es comunicar lo incomunicable no se pretende significar que la enseñanza de la filosofía esté abocada al fracaso insuperable por más esfuerzos que se empleen en evitarlo. La filosofía es comunicable aunque su objeto, en su último reducto, no lo sea. El pensador escribe sus obras no solamente para aclararse a sí mismo, para decirse a sí mismo lo que ha visto, sino para decirselo a los demás, para someterlo a la consideración y juicio de los otros. A veces es el profesor quien dificulta la comunicación y contribuye con su léxico a que los alumnos se formen ideas erróneas sobre la filosofía. Un lenguaje excesivamente técnico, rebuscado y exótico ocultan verdades de las más evidentes.

Sin embargo, el rigor técnico hay que mantenerlo. Es preciso evitar el extremo fácil de la simplificación. La enseñanza de la filosofía no debe descender, guiados por un afán didáctico de claridad y accesibilidad, a detalles concretos. Cuando se desciende al terreno de la vulgarización, la filosofía se desvirtúa. Si afirmamos, por ejemplo, que, según el pensamiento sartriano, elegimos constantemente en la angustia, esto no se puede aclarar ni contradecir recurriendo al ejemplo de si la elección entre un hojaldre y un pastelillo de crema de chocolate sea una elección hecha en la angustia, ya que la angustia es constante en el sentido de que mi elección original es una cosa constante<sup>58</sup>. El profesor de filosofía debe permanecer a la altura del ámbito en el que se mueve. No se puede olvidar que el esfuerzo lo tienen que realizar también los alumnos y no menor que el profesor. Los prisioneros en el mito de la caverna que nos refiere Platón tienen que volverse física y mentalmente para poder ver la realidad auténtica. La filosofía exige un alto precio. La lectura directa de los pensadores, bien llevada, hace más comprensibles las enseñanzas del profesor, además de contribuir poderosamente a despertar la ilusión por la

57. ORTEGA Y GASSET, J., *Velázquez*. Ed. Espasa-Calpe. Col. Austral, Madrid 1970, p. 49.

58. SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*. Ed. Nagel, Paris 1960, p. 1960, p. 101.

filosofía y a sentir respecto por lo comunicable. La lectura de los buenos libros, decía Descartes, es una conversación con los mejores ingenios<sup>59</sup>.

#### 8. *¿Lectura de textos o lectura de libros?*

Los manuales, inevitablemente por su carácter de resumen, nos presentan la filosofía ajena al calor humano de su gestación inicial. No se puede negar, por supuesto, la gran ayuda que proporcionan por más que Ortega les califique de 'remediavagos'<sup>60</sup> y Châtelet les trate de 'chapuzas intelectuales'<sup>61</sup>. Los manuales son siempre una guía, un programa más desarrollado. Pero, evidentemente, nunca podrán sustituir la filosofía en su proceso de elaboración. El profesor necesita completarlos a fondo. El profesor que no reanima los manuales de filosofía, que olvida que la novela 'La náusea' precede a 'El ser y la nada', como la vida al pensamiento, se expone a provocar en los alumnos el más anodino indiferentismo. Se puede completar los manuales con la lectura de obras, no de textos. Un texto del 'Discurso del método' no logrará nunca dar una idea ni de la obra ni del autor. El texto es siempre fragmentario, arrancado del contexto, separado de la vida de apasionada búsqueda del autor. A su vez, se ve privado de esa extraordinaria calidad que tienen los grandes pensadores de inspirar, sin pretenderlo, otras ideas. Leer una obra no es fácil para el alumno y tampoco lo es para el profesor, que no solamente ha debido leerla previamente, sino que debe preparar el guión para facilitar la lectura al alumno. No basta una introducción al pensamiento del autor y a la obra. Deberá presentar al alumno una serie de preguntas breves, concisas, que puedan figurar como puntos o apartados de un tema y que el alumno deberá confirmar con textos, todos los posibles, sacados de la obra en cuestión. Deberá consignar también el alumno las páginas de los textos paralelos. Con aquella base de apartados, puntos y 'pistas' se consigue evitar la pérdida inútil de tiempo. A veces se encarga al alumno un trabajo —el que quiera, se le dice— sobre una obra; es muy frecuente en estos casos que el alumno, leída la obra, no haya encontrado aún ni un solo tema que pudiera desarrollar. Se trata, pues, de que el alumno comience la lectura sabiendo lo que va a buscar. Con este método no solamente se le enseña, en la práctica, a hacer trabajos, a seleccionar textos, sino que aprende a sintetizar ya que los puntos e interrogantes que le facilita el profesor expresan el eje que une una serie de pensamientos de la obra. Como compensación el alumno se sentirá creador y conservará su trabajo durante mucho tiempo. Cada alumno deberá leerse una

---

59. DESCARTES, R., *Discurso del método*. Ed. Espasa-Calpe. Col. Austral, Madrid 1975, 1975, p. 31.

60. ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?* Ed. Revista de Occidente. El Arquero, Madrid 1971, p. 195.

61. CHÂTELET, F., *La filosofía de los profesores*. Ed. Fundamentos, Madrid 1971, p. 111.

obra, no todos la misma y, a ser posible, cada una de ellas corresponderá a un tema del programa. De este modo, los mismos alumnos habrán confeccionado su propio texto. La exposición sintética que cada alumno hará de su tema en clase, además de servir como ejercicio de expresión, puede utilizarse como método de repaso, discusión, etc. Siempre será, por otro lado, una buena ocasión para conocer las obras también en su aspecto exterior.

### 9. *Consideración final*

El clima filosófico de nuestros días se ha embarcado en un fascinante suicidio intelectual dispuesto a acabar, contradictoriamente, con la enseñanza de la filosofía y la filosofía misma. Al hombre le gusta jugar, de vez en cuando, a ese juego peligroso de no hacer, como los dioses, filosofía. No necesitamos ir muy lejos para comprobar que no es un mal exclusivo de nuestra época. Hegel, en el discurso con el cual inauguraba su Curso de Historia de la filosofía, confesaba lo mismo de la suya, si bien comenzada ya, en cierto modo, a mostrarse optimista. Decía así: «Parece haber llegado la hora de que la filosofía pueda confiar en encontrar de nuevo la atención y el amor a que es acreedora, en que esta ciencia, que había llegado casi a enmudecer, recobre su voz y sienta revivir la confianza de que el mundo, que parecía haberse vuelto sordo para ella, la escuche de nuevo. La miseria de la época daba una importancia tan grande a los pequeños y mezquinos intereses de la vida cotidiana, los elevados intereses de la realidad y las luchas sostenidas en torno a ellos embargaban de tal modo toda la capacidad y todo el vigor del espíritu, absorbían a tal punto los recursos materiales, que las cabezas de los hombres no disfrutaban de la libertad necesaria para consagrarse a la vida interior, más alta, y a la pura espiritualidad, lo que hacía que las mejores capacidades se vieran absorbidas por aquellas preocupaciones y, en parte, sacrificadas a ellas»<sup>62</sup>.

Nuestra época, por supuesto, no es aquella. Vivimos en la época técnico-industrial: desasosiego, insatisfacción angustiosa y temor de aniquilamiento total, degradación de las condiciones de vida y de las relaciones humanas, diferencias inhumanas entre los pueblos y entre los hombres, etc. Estas lagunas y deficiencias substanciales traen, afortunadamente y cada vez con mayor claridad, la conciencia de que una civilización montada sobre la eficacia de la técnica no se ha conseguido, en el fondo, aliviar la existencia del hombre. «Pese al avance de la ciencia y la técnica, dice Horkheimer, es notorio que los hombres empobrecen material, emocional y espiritualmente»<sup>63</sup>. El recurso, como un gesto último desesperado de salvación, a sabidurías anteriores al na-

---

62. HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Ed. F.C.E., México 1977, p. 3.

63. HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1974, p 278.

cimiento de la filosofía deja al descubierto la tarea inmensa que le queda por hacer a la filosofía, su necesidad y su 'utilidad'. Es cierto que para la técnica la filosofía es inútil, superflua, está de más. También dijo Aristóteles que la filosofía es inútil porque «sólo después de haber cubierto las necesidades elementales de la vida, se ha empezado a filosofar»<sup>64</sup>. La filosofía no entra dentro de la utilidad que remedie las exigencias y necesidades materiales para mantenerse en la vida. Hay que decir con Hegel que «la filosofía es un lujo»<sup>65</sup>. Pero hay que hablar también con Aristóteles y con Hegel de la potencia de lo inútil. Heidegger habla continuamente de este poder en cuanto que la filosofía constituye una gratificación y promoción ontológica del hombre que le proporciona una morada y un hogar en la tierra. La filosofía hace que el hombre se sienta a gusto en su mundo. El exilio, nos dice Heidegger, que padece el hombre de nuestros días no es porque se encuentre fuera de su casa, sino porque no ha conseguido hacerla habitable. Por eso, desde su punto de vista de la vida del hombre, de su pensamiento, de su corazón y de su espíritu la filosofía es tan necesaria como inevitable. La filosofía tiene la fecha del hombre. Conciérne a la filosofía la inestimable tarea de humanizar el mundo.

La filosofía, nos dice Hegel, se gesta en algo tan humano como es la decadencia, la derrota, la crisis. El pájaro de Minerva no levanta su vuelo hasta la caída del crepúsculo. La filosofía surge cuando una forma de pensamiento y de vida cede, cruje, llega a su ocaso, cuando se abre una ruptura entre el mundo interior y exterior. De aquí nuestra insistencia en la necesidad de presentar la filosofía al alumno como vida del espíritu. De ahí también la conveniencia de exponer genéticamente el pensamiento de los grandes filósofos; y de ahí, a su vez, la necesidad de dar primacía a la lectura de obras sobre los textos. Mientras se transmite el saber filosófico es preciso comunicar el espíritu de la filosofía que se afana por ver las cosas por dentro. Lo más importante de los sistemas filosóficos no son los resultados ni las conclusiones porque no nos comunican algo fijo, estable e innegable sobre la realidad. Las doctrinas filosóficas se niegan y se refutan indefinidamente y estamos seguros que no aparecerá una filosofía que sea capaz de poner fin a la filosofía a pesar de que toda filosofía está impulsada por un secreto e inconfesado instinto de muerte<sup>66</sup>. Todo sistema sucumbe muy a pesar suyo. Por ello, lo más valioso de los sistemas filosóficos es el mundo que nos descubren, la transformación que operan sobre lo real de modo que las cosas aparecen como si fuera la primera vez que las vemos. Descubriendo lo real nos libera de lo rutinario. La filosofía es fundamentalmente promoción humana. No se trata de interpretar estéticamente la filosofía o de reducirla, en sus resultados, a un inofensivo placer estético. El

---

64. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2.

65. HEGEL, G.W.F., *o.c.*, p. 53.

66. Puede verse sobre este aspecto G. Gusdorf, *Traité de métaphysique*. Ed. Armand Colin, Paris 1956, p. 42.

hombre no puede contemplar desapasionadamente lo real porque su ser está en juego en plena tempestad del misterio. Los filósofos ofrecen modelos de reflexión. Por ello, en filosofía 'aprender' sólo puede tener sentido cuando significa aprender a reflexionar. Todo lo demás es erudición inútil. No se puede olvidar lo que nos decía Jaspers a propósito de la etimología de la palabra 'filosofía'. La filosofía no es la posesión de la verdad, sino el amor, el deseo y la búsqueda de la verdad. No es su propietario, sino su peregrino.

José Luis CANCELO  
*Colegio Mayor San Agustín*  
*Ciudad Universitaria*  
*Madrid*

# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

PETUCHOWSKI, J.J., *Die Stimme von Sinai*. Ein rabbinisches Lesebuch zu den Zehn Gebote Aus dem hebräischen und aramäischen Schriften übersetzt und hrsg. Herder, Freiburg 1981, 20 x 12, 125 p.

El autor es un especialista en la literatura rabinica, de la cual ha publicado abundantes libros. En éste se interesa en presentar cuanto los rabinos dijeron sobre la interpretación, explicación y vivencia de los diez mandamientos. Es refrescante leer estos trazos de la «halakah» judía, que el autor con admirable maestría entresaca de los maestros del judaísmo. En su mayoría se trata de textos que interpretan los diez mandamientos, extendiendo su significado o explicando el objeto del mandato, frecuentemente apoyando estas interpretaciones en otros textos de la Sagrada Escritura.— C. MIELGO

KAHLEFELD, H., *Die Gestalt Jesu in den synoptischen Evangelien*. Josef Knecht, Frankfurt 1981, 21 x 13, 264 p.

El autor, que falleció el año pasado, dejó esta obra en la cantera, es decir, manuscrita. F. Schreibmayr, ayudado por Agnes Bohlen e Ingeborg Klimer, ha rescatado el material, a veces de magnetófono, otras veces de notas manuscritas y ha dado forma de libro a todo el conjunto. El libro, a nuestro juicio se coloca a medio camino entre meditación y exposición científica. Es así una meditación hecha con unción, pero por otra parte basada en un conocimiento extenso de la bibliografía, por cierto tan abundante acerca del Jesús de los Evangelios. Tres partes importantes tiene el libro: una primera dedicada a los hechos de Jesús, una segunda a los dichos, y la tercera sobre el camino de Jesús. El autor trata de descubrir las tradiciones auténticas acerca de Jesús dentro del material evangélico y se sirve con finura y detalle de los criterios de historicidad usuales en estos estudios. Y todo ello escrito con cierta unción, con lo que el libro gana en calor e interés.— C. MIELGO.

SCHMIDT, K.L., *Neues Testament, Judentum, Kirche*. Kleine Schriften. Hrsg. zu seinem 90. Geburtstag am 5. Februar 1981 von Gerhard Sauter. Chr. Kaiser, München 1981, 21 x 15, 328 p.

Para celebrar el nonagésimo aniversario de K.L. Schmidt que de haber vivido cumpliría en 1981, 90 años, G. Sauter en la conocida serie «Theologische Bücherei» ha reunido diversos traba-

jos y artículos del famoso iniciador junto con Bultmann y Dibelius del Método de la historia de las formas. El libro que le dio fama a Schmidt fue *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919, en el que se ponían las bases de la Historia de las Formas. Pero además de esta obra tan interesante, Schmidt publicó otros artículos «opera minora» de los que se recogen aquí los más importantes. Así se ofrece «Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte», en la que se estudia el carácter literario de los evangelios, artículo de gran valor. Seguidamente se imprime de nuevo un artículo sobre el puesto de Pablo en el cristianismo primitivo; el coloquio de Schmidt con M. Buber sobre Iglesia, Estado, Pueblo, Judaísmo; seguidamente se recogen otros artículos sobre el Espíritu Santo, el enfrentamiento entre Iglesia y Estado en el NT., los ministerios eclesiásticos. Todo ello precedido de una biografía de Schmidt escrita por Vielhauer, y seguido de una bibliografía en que se recoge todo cuanto escribió el autor.

Es digna de elogio esta serie de *Theologische Bücherei*, en donde se recogen los artículos más representativos de autores que ejercieron gran influencia en la Teología del s. XX, y que frecuentemente son inasequibles para muchos debido a que fueron publicados en revistas diversas.— C. MIELGO.

SABOURIN, L., *The Bible and the Christ. The unity of the two Testaments*. Alba House, New York, 1980, 21 x 14, 188 p.

La unidad de los dos Testamentos ha sido siempre, desde los tiempos de Marción un objeto de la reflexión teológica. El método histórico-crítico, empleado a gran escala hoy día en la interpretación de la Biblia, ha hecho surgir nuevas dificultades para entender la mutua relación entre el AT. y el NT. Nadie quiere prescindir del método histórico-crítico, pero también todos quieren saber por qué el AT. tiene más importancia para un cristiano que los escritos de los Vedas, por ejemplo. Es evidente que el NT. no se puede entender sin el trasfondo del AT., pero también el AT. se entiende mejor conociendo las literaturas extrabíblicas. Hay que buscar una unidad más profunda. A este tema consagra su libro el autor, rico en bibliografía y sugerencias, de tal manera que puede ser considerado como un manual de este tratado que en la Edad Media llamaban «De Priore Testamento». El primer capítulo trata de la economía divina, seguidamente habla de la alianza y la promesa; en el capítulo tercero, la prefiguración de Cristo en el AT. y finalmente en el capítulo cuarto: cómo las Sagradas Escrituras son leídas: cómo el NT. lee el Antiguo, el sentido plenior, la tipología, etc.

El libro es fundamentalmente teológico y constituye un precioso manual de introducción al estudio de la teología.— C. MIELGO.

SCHOTTROFF, W.-STEGEMANN, W., *Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung*. Band 1. *Methodische Zugänge*. Band 2. *Frauen in der Bibel*. München-Berlin, Kaiser-Burckhardthaus-Laetare 1980, 20,5 x 13, 2 v.

Los dos libros tienen un carácter más metódico que exegético. Deben ser leídos como libros programáticos que tratan de exponer la viabilidad de una exégesis más social que el clásico método histórico-crítico. En el primer volumen el artículo de Helmut Gollwitzer «historischer Materialismus und Theologie» clarifica un tanto el método, y a su luz deben y quieren ser leídas las contribuciones de los demás autores.

Para Gollwitzer, esta exégesis sociológica o materialista, como él dice, es método de interpretar la historia. Y aunque parezca que estamos cerca del análisis marxista se diferencia de éste, porque considera que la historia no depende solamente de las relaciones de producción. Es un método crítico que se pregunta qué es lo que la Iglesia ha hecho de la palabra de Dios. Y es también un método crítico, porque al tomar la palabra de Dios como auténtica palabra humana, ésta está sujeta a un análisis crítico-social. Los demás artículos tratan de temas particulares o textos, en los

que se expone el contenido liberador de las tradiciones bíblicas. Curiosamente falta un artículo que estudie las tradiciones del Éxodo.

El vol. 2.º se compone de estudios que versan sobre la mujer: el estado de ésta en la sociedad tribal, en el cristianismo primitivo, la aportación de la mujer a la expansión del cristianismo, así como la función que la mujer podría y debería ejercer hoy en la Iglesia.— C. MIELGO.

CRANE, T., *The Message of Saint John. The spiritual Teaching of the beloved Disciple*. Alba House, New York 1980, 21 x 14, 184 p.

Como el subtítulo lo indica, es un comentario espiritual y teológico de los escritos joánicos. Y el libro está escrito por quien conoce cuanto hoy se escribe por los críticos, está al tanto de las diferentes redacciones que ha sufrido este Evangelio, y de las fuentes que se han utilizado en su composición. Un primer capítulo expone los temas centrales de la primera carta de Juan insertando su mensaje en la situación de la Iglesia. Luego va desgranando los diferentes temas del Evangelio de san Juan, ateniéndose a las características literarias de cada sección y exponiendo con agudeza los temas centrales de cada perícopa. Cada capítulo termina proponiendo diversas preguntas al lector, que fácilmente se contestan si se han leído con atención, pero que exigen y controlan el progreso del lector en el conocimiento del Evangelio. En suma, es un libro que acerca al lector común un evangelio tan rico y sugerente como el de san Juan.— C. MIELGO.

CAZELLES, H., *Introducción a la Biblia. V. II. Introducción crítica al Antiguo Testamento*. Herder, Barcelona 1981, 21 x 14, 915 p.

En 1957 A. Robert y A. Feuillet al frente de un equipo de escrituristas de lengua francesa publicaban la famosa *Introducción a la Biblia* en dos volúmenes que tanta influencia tuvo (en castellano tuvo tres ediciones publicadas por Herder) en el mundo católico. Los tiempos han pasado y se dejaba sentir la necesidad de poner al día la obra. Esta nueva edición comprenderá cuatro volúmenes en vez de dos: *Hermenéutica, AT., NT., Teología bíblica*. El primer volumen que apareció en francés ya en 1973, es el segundo consagrado al AT. y que ahora presentamos a nuestros lectores. H. Cazelles dirige este volumen, y ha tenido que reunir e incorporar nuevos colaboradores, ya que algunos de los que participaron en la primera *Introducción* han muerto. Así P. Grelot y J. Briand han actualizado lo que E. Cavaignac había escrito sobre el marco histórico de la Biblia. H. Cazelles ha reelaborado el artículo de la primera edición y lo que publicó en el *Suppl. au Dict. de la Bible* sobre el Pentateuco. Sobre los primeros profetas o la obra deuteronomista J. Briand colabora con J. Delorme que había escrito de esto mismo en la primera edición. L. Monloubou y Th. Chary han reelaborado lo que había escrito A. Gelin. Es una novedad la buena presentación de Monloubou sobre el profetismo extrabíblico. P. Auvray ha actualizado lo que él mismo había escrito sobre los Salmos. H. Lusseau es también el que escribe sobre los libros sapienciales como en la primera edición dando mayor importancia y extendiéndose largamente sobre las literaturas sapienciales del Próximo Oriente. Los libros deuterocanónicos (no detereunónicos como dice por error de imprenta la presente traducción en el Índice) están presentados por M. Delcor. Finalmente P. Grelot escribe sobre la formación del AT. Un folleto aparte con nueve mapas enriquece esta edición.

Saludamos la aparición de esta obra, que es sin duda alguna la mejor introducción al AT. que existe en castellano. Hemos notado algún error; hay algunos más; pero en general tanto la traducción como la impresión están bien cuidadas.— C. MIELGO.

SEEBASS, H., *David, Saul und das Wesen des biblischen Glaubens*. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1980, 20 x 12,5, 143 p.

El libro se compone de dos estudios independientes, no necesariamente ligados entre sí, pero que ambos tratan un problema profundamente relacionado: el afianzamiento de la monarquía en Israel. El primer estudio trata de la historia de la sucesión al trono de David, o como el autor prefiere llamarlo «el relato de la crisis de estado» en tiempos de David, es decir, de la segunda parte del libro segundo de Samuel y el comienzo del primer libro de los Reyes, un escrito que goza de unidad y cuya composición se suele poner al comienzo del reinado de Salomón. El estudio es ante todo literario, y no histórico, pero con la finalidad de hacer resaltar la intención del relato. Y la intención del relato es ante todo teológica o como prefiere el autor decir, teónoma: el interrogante que presenta a la fe es el siguiente: cómo Yahve asegura el poder de David, a pesar de sus excesos en el ejercicio del mando.

La segunda parte es un estudio literario de I Sam 7-15, o los orígenes del reinado de Saúl. En esta narración, extremadamente complicada, el autor cree distinguir dos antiguas narraciones predeuteronomistas; de las cuales el Deuteronomista hizo un compendio. A éstas hay que añadir una cuarta redacción, a la que pertenecen pocas noticias. También en esta sección el interés es predominantemente teológico: cómo explicar que un hombre como Saúl elegido por Dios, sea luego rechazado por Él mismo.

Cautiva en el autor, cómo consigue que estas tradiciones, juzgadas ordinariamente como profanas, al menos en gran medida, sean leídas con un interés religioso; lo cual es interesante dado que en el mismo ambiente nació la obra del Yavista.— C. MIELGO.

THIEL, W., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45. Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Nuen Testament, 52. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, 22,5 x 15, 138 p.

El libro es una parte de la disertación hecha por el autor en 1970. La primera parte fue ya publicada en 1973 en la misma colección. Esta primera trataba de la redacción de los capítulos 1-25. Esta segunda parte que presentamos al público estudia la redacción de los capítulos 26-45. El libro posee tres partes. La parte exegética, más larga, analiza capítulo tras capítulo el material sorprendiendo la mano del deuteronomista. En esta parte juega un papel importante el vocabulario, estilo e ideología, comparándolos con las características conocidas de la redacción deuteronomista de los libros históricos. La segunda parte presenta en conjunto y hace un balance del carácter de la redacción deuteronomista. Es conveniente notar que el autor encuentra que el Deuteronomista ha reelaborado más el libro de Jeremías que los libros históricos. La redacción ha conservado bien todo lo que era de Jeremías o se transmitía como suyo, pero ha cambiado el mensaje de Jeremías en puntos importantes, como la alianza, las tradiciones del Éxodo, la ley, la interpretación de la historia de Israel, el anuncio de salvación para el futuro, etc. En un excursus final, el autor pasa revista a los trabajos publicados desde el año 1970 sobre la composición del libro de Jeremías y expone los acuerdos y las críticas por su parte. La hipótesis del autor nos parece innegable: los contactos de vocabulario entre el Dt y la prosa de Jeremías es tan estrecha que no es posible otra solución. Sin embargo, no conviene olvidar, y el autor lo señala alguna vez, que en Jeremías hay textos bastante posteriores a la redacción deuteronomista del libro. Sólo así se explicarían algunos contactos bien sensibles con el Deuterocanónico, particularmente en el cap. 31.— C. MIELGO.

MILLARD, A.R.-WISEMAN, D.J., *Essays on the Patriarchal narratives*. Inter-Varsity Press, Leicester 1980, 22 x 14, 223 p.

Se trata de un conjunto de estudios sobre las tradiciones patriarcales. Y debemos decir ya de entrada que todos ellos se inscriben en la así llamada «escuela anglo-americana», que tiene tendencia a valorar grandemente la aportación arqueológica e histórica extrabíblica, para afirmar la historicidad de las tradiciones patriarcales. Al leer el libro no se puede por menos de pensar que ha brotado por la conmoción que han despertado dos autores que, si bien difieren en sus puntos de vista, han puesto en entredicho cuanto se decía positivamente sobre la historicidad de las tradiciones patriarcales. Nos referimos evidentemente a T.L. Thompson, *The historicity of patriarchal Narratives*, Berlín 1974, y a J. van Seters, *Abraham in history and Tradition*, New Haven 1875. De hecho, son los autores más citados por los estudios que el libro que presentamos contiene. Puede decirse que el libro se coloca en una línea contraria a la de Thompson, y por tanto, en una línea fuertemente favorable a la historicidad de las tradiciones patriarcales. Al mismo tiempo se nota en casi todas las contribuciones una especie de disgusto ante la hipótesis documentaria. En esto los autores no están solos, ya que recientemente R. Rendtorff, *Die überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlín 1977, ha atacado fuertemente la citada hipótesis.

En el primer artículo J. Goldingay presenta de una manera somera las tradiciones patriarcales insistiendo en su historicidad presentándola como un problema teológico. A. R. Millard analiza los métodos empleados para estudiar las tradiciones patriarcales y los métodos usados en la interpretación de los textos antiguos y hace ver cómo los autores generalmente se inclinan demasiado ligeramente por la no historicidad de las tradiciones patriarcales, en contra de lo que se suele hacer con las fuentes extrabíblicas. Por su parte J.J. Bimson hace una síntesis de lo que la arqueología puede presentar para juzgar las tradiciones patriarcales, mientras que M.J. Selman estudia la relación entre las costumbres y usos patriarcales y los conocidos por documentos extrabíblicos. Luego D.J. Wiseman trata de encuadrar a Abraham dentro de lo que conocemos. La religión de los patriarcas es el tema de G.J. Wenham. El aspecto literario de las mismas tradiciones es el objeto del artículo de D.W. Baker.

Hemos señalado antes en qué mundo de ideas se inscribe el libro. No debe buscarse aquí un estudio de la tradición oral, ni de las formas literarias ni de la evolución de las mismas. Las evidencias arqueológicas predominan. Esto es una limitación del libro.— C. MIELGO.

MARGERIE, B. de., *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I. Les Pères grecs et orientaux*. Cerf, Paris 1980, 21,5 x 13,5, 328 p.

El estudio de la exégesis de los Padres es tema de relativa actualidad, lo cual presupone un cierto valor en ella. Pero ¿cuál es ese valor? El tema es afrontado por el autor en la introducción. El estudio de la exégesis de los Padres nos pone ante los ojos una forma de interpretar la Escritura que se presenta como el complemento, diríamos que necesario, al método histórico-crítico que prevalece hoy día, no carente de peligros. Si exceptuamos el séptimo dedicado a la escuela antioquena en su conjunto, cada uno de los capítulos estudia esa forma concreta de interpretar la Escritura propia de los grandes Padres griegos y orientales Justino, Ireneo, Clemente alejandrino, Orígenes, Atanasio, Efrén, Juan Crisóstomo, Gregorio nisenio y Cirilo de Alejandría. El estudio, más que de análisis, es de síntesis. Recoge los hallazgos de los estudiosos que le han precedido en la tarea y en este sentido hay que valorar el servicio que puede hacer como introducción para otros estudiosos. No cabe duda de que bajo muchas arbitrariedades exegéticas que han de superarse, el lector hallará una forma nueva de ver la Escritura, más rica y profunda.— P. de LUIS.

## Teología

RICHARD, M., *Besoins et désir en société de Consomation*. Chronique Sociale, Lyon 1980.

Las necesidades y los deseos son los dos polos de donde toma fuerza la sociedad de consumo. La fuerza del capitalismo le viene de haber comprendido que el deseo y las necesidades son insaciables y que su «satisfacción», lejos de saciar la vida del hombre, le deja frente a la insatisfacción. La sociedad de mercado manipula las necesidades y los deseos para pervertir las finalidades y obliga a los hombres a producir para consumir más todavía. Para comprender mejor esta alienación esta obra analiza la dimensión económica, psicoanalítica y política de la necesidad y el deseo. Obra que se centra en la crítica de la sociedad de consumo y al mismo tiempo es una búsqueda de un lenguaje auténtico y verdadero sobre la necesidad y el deseo, desde Platón a Baudrillard, pasando por Marx y Freud, concluyendo con la llamada a la búsqueda de una sociedad donde exista una recta ordenación de las necesidades y deseos con el Deseo fundamental de la persona humana.— C. MORÁN.

FERLISI, G., *Comunità: modelo di Chiesa pienezza di gioia*. Spunti di meditazione sulla vita religiosa agostiniana. Roma 1979, 20 x 15, 176 p.

Como el mismo subtítulo de la obra indica, se trata de meditaciones o puntos de meditación sobre la comunidad según la mente del obispo de Hipona. Dios, el hombre y la comunidad en una vivencia centrada en la búsqueda continua de la unidad. El autor ha sabido encontrar el centro de la vida comunitaria según Agustín e intenta presentar estos puntos conectados con la preocupación del hombre de nuestros días y la proyección agustiniana de la búsqueda de la unidad en medio de la dispersión interior y exterior que amenaza al hombre de todos los tiempos, pero sobre todo al de nuestros días. Obra que puede servir para tomar conciencia de la especificidad del carisma agustiniano en sus dimensiones más íntimas.— C. MORÁN.

HOLLENWEGER, W.J., *Glaube, Geist und Geister*. Professor Unrat zwischen Bangkok und Birmingham, Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1975, 20 x 13, 124 p.

Se trata en esta obra de una colección de charlas e intervenciones públicas del profesor Unrat, tratando de temas relacionados todos con los principios de la sociedad actual en relación con el modelo cristiano de existencia. Reflexiones habidas en distintas ocasiones y siempre centradas en una crítica de la sociedad desde la fe y al mismo tiempo intentando potenciar la vivencia del hombre desde el Espíritu que habita en la comunidad de los cristianos. El climax espiritual dado a las mismas y su realismo en el tratamiento de los temas, es lo que especifica de entrada la labor del escritor.— C. MORÁN.

AYEL, V., *¿Qué significa «salvación cristiana»? Sal Terrae, Santander 1980, 18 x 11, 162 p.*

El título del libro es ya significativo del alcance de su contenido. Intenta el autor desmitologizar toda la problemática en torno al tema de la salvación cristiana partiendo de presupuestos que han estado en la base del concepto erróneo al cual se había llegado con el correr de los tiempos. Es una vuelta a las más puras fuentes de la revelación cristiana y a la escucha de los signos actuales lo que debe hacer al teólogo replantearse toda la problemática de la salvación para llegar a una comprensión lo más evangélica posible de la dimensión encarnacional del misterio salvífico. Sin ser una obra explícitamente científica, el mismo autor indica que es fruto de una catequesis pro-

longada y contacto con las comunidades cristianas, plantea sin embargo a la conciencia cristiana interrogantes dignos de tenerse presentes a la hora de pensar la fe y el mensaje cristianos. Obra asequible a todo público y que sin duda dejará una impronta benéfica en los lectores creyentes.— C. MORÁN.

VOLK, H., *La foi comme adhesion*. Lethielleux, Paris-Namur, 1979, 19 x 11,5, 168 p.

La concepción de la fe como integrando todos los elementos de la persona humana, es algo que está en la base del presente estudio del obispo Volk. Amenazada a veces por imperativos del tiempo en que ha de vivirse, actualmente injusticia y secularización, intenta buscar nuevos horizontes de vivencia sin desentenderse del momento presente. Según la Escritura es en virtud de la fe que el hombre dispone de él mismo respondiendo libremente a la verdad vivificante que Dios le manifiesta por su propio Hijo. De esta forma crece y da frutos de vida. Es de esta forma cómo la fe se presenta como adhesión. Es así como el autor intenta ofrecer sus reflexiones para los cristianos envueltos en graves dificultades para su fe y cómo deben afrontarlas. El libro concluye con una conferencia del cardenal Ratzinger habida con motivo del 75 aniversario del nacimiento del obispo Volk.— C. MORÁN.

LEONARD, A., *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ*. Pour un discernement intellectuel chrétien. Lethielleux, Paris-Namur, 1980, 22 x 14, 297 p.

La búsqueda de la identidad cristiana ha sido en la actualidad una de las preocupaciones más profundas del propio creyente, debido sobre todo al conjunto de ideologías que de una parte y otra le están pesando sobre su propio desarrollo personal y de fe. El autor del presente trabajo se preocupa de presentar al público creyente el encuentro decisivo de la cultura y la fe en la trayectoria del pensamiento y cuáles son los caminos de entendimiento y contraste a través de los cuales se puede conjugar la vivencia cristiana con las ideologías ambientales. Respondiendo a toda esta problemática con una claridad nada común, consigue que el creyente pueda discernir intelectualmente el campo de acción que le es propio y las motivaciones de la misma. Obra muy bien conseguida y que servirá de una gran ayuda a todos los públicos y sobre todo a aquellos sectores más preocupados por lo cristiano.— C. MORÁN.

MOLTMANN, J., *L'Église dans la force de l'Esprit*. Une contribution à l'ecclésiologie moderne. Cerf, Paris 1980, 21 x 13,5, 469 p.

El misterio de la Iglesia ha sido uno de los temas que más frecuente y profundamente han sido tratados en la teología de los últimos tiempos, sobre todo a partir del Vaticano II y sus enseñanzas. El autor, aunque no forme parte de la Iglesia católica, no obstante estudia el misterio de la Iglesia en una perspectiva netamente evangélica insistiendo en los aspectos neumáticos de la misma y analizando la vida de la comunidad eclesial desde su misma raíz trinitaria y encarnacional. Sin ser un tratado sistemático de la Iglesia, perspectiva que tampoco le ha preocupado de entrada, no obstante es una reflexión desde la vida de la comunidad y desde la vivencia comunitaria en sus aspectos más fundamentales. Al mismo tiempo la dimensión ecuménica de la que está revestido su estudio, da a la obra un carácter universal y dinámico suficientemente esclarecedor como para poderla considerar como obra maestra digna del teólogo que se ha hecho acreedor en los últimos tiempos de ser pionero en el marco de la reflexión teológica.— C. MORÁN.

MOLTMANN, Jürgen, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*. Chr. Kaiser, Munich 1980, 23 x 15, 244 p.

Árdua tarea la del autor en la nueva colección *Beiträge zur Theologie*, que inicia con esta obra. Progreso supone recomienzo contando con la relatividad del medio europeo en que Moltmann vive. Creo que su primera aportación al tema trinitario, bajo el prisma del diálogo ecuménico y partiendo de la base del pueblo de Dios, es lúcida. Surge del diálogo libre y comunitario, exento de absolutismos confesionales, sin cismas, sin estridencias, como el maravilloso icono de Andrei Rublev a que alude en el prólogo. Ya nos tiene acostumbrados Moltmann a una estética de imaginería teológica, como pudimos ver en su obra *El Dios crucificado* (1972). Allí era la «Crucifixión en amarillo» de Marc Chagall el telón de fondo de apocalipsis, ahogo, fuga y apatridismo. Aquí el fondo es reciprocidad, comprensión, sociedad, participación, amor. Y es precisamente esta óptica social la que pretende Moltmann en el misterio de Dios uno y trino. Sin esta óptica seguiría la indiferencia ante un dogma básico, pero de exiguas repercusiones en el campo apologetico moderno. Experiencia de Dios, praxis de fe y conocimiento son estadios que hay que recorrer, en diálogo ecuménico, para que el misterio trinitario sea algo vivencial y social. Por eso son de sumo interés los estudios sobre C.E. Rolt (1913), J.K. Mozley (1926), Unamuno (1912) y Berdjajew en su *Sentido de la Historia*. Todos buscamos un Dios vivo, no un Dios acósmico adonde nos haya podido llevar el monismo racionalista y abstracto. Claro que merece la pena este estudio, sobre todo en Unamuno. Existe, por otro lado, la interpretación monoteísta que el autor critica como monoteísmo político y monoteísmo clerical, generadores de un monarquismo de dominio terrenal, religioso, moral, patriarcal y político. Moltmann no hace sino bombear libertad en el área de una nueva comprensión del reino y reinado de Dios. Creo que es la hermenéutica trinitaria que postula nuestro tiempo, una hermenéutica que habla de la libertad trinitaria y de las formas de libertad humana. Este estudio nos lleva al redescubrimiento y profundización de las fórmulas escatológicas de Joaquín de Fiore, que en sus distintas interpretaciones tanto hicieron pensar a Lessing, a Comte e incluso al mismo Marx. Pero, sobre todo, es una invitación al reposo de una nueva hermenéutica basada en el relato bíblico.— J. COSGAYA.

MARGERIE, B. de, *Les perfections du Dieu de Jésus-Christ*, Cerf, Paris 1981, 23 x 15, 490 p.

Nos presenta aquí el A. un nuevo ensayo del tratado *De Deo Uno*, actualizado teológicamente. Resulta muy interesante comparar la situación de este tratado, comparándolo con los que se escribían hace cincuenta, veinticinco y aun diez años. Por eso, aunque el A. se excusa de presentar un libro sobre Dios que parece un desafío al ateísmo y al racionalismo científicos, el libro presta un excelente servicio a los estudiantes de teología sobre todo. El conocimiento de la Biblia, de S. Agustín y de Sto. Tomás de Aquino permite al A. desenvolverse con facilidad en un tema tan espinoso. El sistema es el tradicional y así el Tratado se divide en dos partes: *El Ser divino* y *El Obrar divino*. Se mantiene, pues, la teología y la filosofía del ser, de la sustancia, de la autonomía, aunque se procura aderezarla con las aplicaciones de la cultura moderna. Se conserva así la tradición, por encima de las discusiones recientes, poniendo de relieve en el título «las perfecciones de Dios», frente a las «imperfecciones del hombre y del mundo». Una serie de índices permiten un manejo práctico del volumen. El A., quien ha escrito numerosos libros de teología, muestra siempre que el tema de Dios no puede ser más actual, vital, hoy como siempre.— L. CILLERUELO.

LAPIDE, P. y WEIZSÄCKER, *Die Seligpreisungen. Ein Glaubensgespräch*, Kösel, y Calwer, Stuttgart-München, 1980, 19 x 11, 102 p.

Es un interesante diálogo, habido en diciembre de 1979, entre dos especialistas acerca del sentido de las Bienaventuranzas. Un teólogo judío, Dr. Pinchas Lapide busca en el AT y concreta-

mente en el rabinismo, el sentido de las Bienaventuranzas de Jesús, mientras el Dr. Carlos Federico Weizsäcker, filósofo y naturalista trata de buscar el sentido helenista en el mismo texto. El diálogo fue recogido en cinta magnetofónica y conserva el estilo de la conversación hablada. Son interesantes las indicaciones del Dr. Lapidé para mejor comprender el sentido de las Bienaventuranzas pronunciadas por Jesús en arameo para oyentes semitas.— L. CILLERUELO.

BURNS, P.C., *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*, Studia Ephemeridis «Augustinianum», Roma 1981, 24 x 17, 150 p.

Hilario de Poitiers es un personaje clave entre los teólogos del s. IV y, por eso mismo, frecuente centro de atención de los estudiosos de la antigüedad cristiana. Después de la obra monumental y global de J. Doignon sobre Hilario antes del exilio, P.C. Burns continúa el mismo estudio, aunque limitándose a un aspecto muy concreto como es el de la Cristología en el Comentario sobre Mateo del obispo pictaviense, intentando colocar su pensamiento en el adecuado contexto histórico y teológico. Ya en concreto, el autor, al mismo tiempo que defiende que Hilario conoció a los arrianos antes de su exilio, más aún, que son ellos los negadores de la divinidad de Jesús que aparecen en sus páginas, mantiene la plena ambientación latina de toda su teología trinitaria, cristológica y soteriológica, aunque ya evolucionando en la dirección que tomarán sus escritos posteriores al destierro, para hacer frente a los nuevos intereses o preocupaciones, distintos sin duda de los de Tertuliano y Novaciano, sus antecesores.— P. de LUIS.

DURRWELL, F.X., *L'Eucharistie sacrement pascal*. Cerf, Paris 1981, 23 x 14, 214 p.

Desde que el autor publicó hace años el libro sobre la resurrección de Jesús misterio de salvación, sus escritos resultan interesantes por definición. En efecto, una metodología que produjo aquella obra extraordinaria siempre puede ofrecer nuevas sugerencias interesantes. Este libro sobre la Eucaristía como sacramento pascual satisface todas estas buenas esperanzas, y presenta la Eucaristía precisamente a partir de Cristo resucitado. De este modo se recoge toda la problemática viva actualmente en torno a la Eucaristía desde y en ese misterio de Cristo resucitado. Todo ello produce una corriente vivificadora que no permite el encasillamiento de los problemas. Entonces el autor puede aceptar el aspecto comunitario de la celebración sin evitar la celebración de Cristo, es decir, la Eucaristía es celebración de la comunidad pero no autoadulación del grupo. Del mismo modo las explicaciones sobre la presencia de Cristo salvan una serie de obstáculos muy fuertes en otros planteamientos. Y lo mismo puede decirse de la función del sacerdote en la celebración. En fin, es toda la obra la que merece un elogio extraordinario por el enfoque general y las concreciones aplicadas a la vida.— D. NATAL.

THIELE, F., F.-W., *Die Theologie der «Vigilia» nach den Sermones des hl. Augustinus zur Ostervigil*. Bernward Verlag, Hildesheim 1979, 24 x 16, 78 p.

La presente obra es una tesis doctoral defendida en el Pontificio Ateneo de S. Anselmo de Roma. Su objeto queda perfectamente definido en el título: Teología de la Vigilia (pascual) en los respectivos sermones de S. Agustín. Después de encuadrar los sermones estudiados en el contexto litúrgico en que fueron pronunciados, el autor estudia el mismo tema en Tertuliano, Cipriano y Ambrosio, autores con innegable influjo en el Obispo de Hipona. Un estudio analítico de 15 sermones (219,220,221,222; Denis 2; Guelf. 4,6; Wilmart 4,5,6,7,14,15,16,17) prepara la síntesis final en la que destaca el aspecto de celebración *in sacramento* de la muerte y resurrección del Señor, haciendo del tránsito del Señor el anticipo y modelo del tránsito del cristiano: de la muerte a la vida nueva; y al mismo tiempo el vivo sentido escatológico: la vigilia es una preparación para la eterna felicidad en la que no habrá ya sueño, imagen de la muerte. Y como tercer elemento, la

oración como ambiente que envuelve toda la celebración. El estudio está realizado con gran sobriedad, donde nada sobra y nada falta dentro de los límites impuestos. Su lectura puede ser útil en vistas a una revalorización actual de la vigilia en la más sagrada de las noches.— P. de LUIS.

*La Confessione Augustana del 1530*, a cura di G. Tourn. Claudiana, Torino 1980, 20 x 13, 191 p.

El presente libro pretende conmemorar el 450.º aniversario de la *Confessio Augustana* (1530-1980) de la mejor forma posible: dándolo a conocer a un amplio público. Con este fin, no sólo nos presenta en traducción italiana y con numerosas notas-comentario este texto fundamental de la Reforma, sino que lo hace preceder, como introducción, de varias colaboraciones de carácter interconfesional (valdenses, católicas y luteranas) que colocan este documento en el pasado y en el presente, es decir, tanto en el contexto histórico, eclesial y político, que le vio nacer como en el movimiento ecuménico que empeña a las iglesias cristianas en nuestros días.— P. de LUIS.

CHADWICK, H., *Die Kirche in der antiken Welt*. Walter de Gruyter, Berlin-New York 1972, 18 x 12, 379 p.

El presente libro es la traducción alemana de una obra cuyo original inglés apareció ya en 1967 con el título «The Early Church». El profesor Chadwick nos presenta una historia de la Iglesia antigua concebida como «la historia de la cristianización del mundo antiguo», sin olvidar, por supuesto, el dinamismo interior de la Iglesia misma. Si algo le caracteriza en medio de las abundantes y algunas óptimas historias de la Iglesia es la precisión, el captar lo fundamental, el ir al centro de las cuestiones, por lo que, a pesar de no ser muy amplia, nos otorga una visión completa y profunda de aquella época.— P. de LUIS.

LIEDKE, G., *Im Bauch des Fisches*. Kreuz, Stuttgart 1979, 20 x 13, 237 p.

El subtítulo de teología ecológica nos dice bien a las claras de qué se nos va a hablar propiamente. Una mentalidad histórica ha producido una teología como historia de la salvación, una explosión de la libertad ha dado una teología de la salvación, un nuevo mundo técnico ha producido una teología del progreso; es con el surgir de los movimientos ecológicos cuando el creyente toma conciencia de una teología ecológica que viene a salvar el progreso y su mundo que ha entrado en una situación demoníaca de destrucción. Evidentemente se reflexiona sobre los textos de la creación, de cuidar en vez de dominar la tierra, de la hierba del campo que hoy es y mañana desaparece y sin embargo está llena de hermosura, de Cristo recapitulación y plenificación de todo el universo, de las energías creadoras que gimen por su liberación, de una Cena que se presenta en la sencillez del pan y del vino frente al derroche de la destrucción consumista como signo de igualdad y comunión frente a las grandes injusticias y las divisiones de la humanidad. Un camino teológico ciertamente incitador de salvación a nuestro mundo temeroso.— D. NATAL.

REBLIN, Kl. y TEICHERT, W., *Gottes Courage. Geschichten vom ganz anderen Leben der Heiligen*, Kreuz, Stuttgart 1981, 22 x 12, 238 p.

Este libro nació de una extraña experiencia. Parecía extraño predicar en una iglesia protestante acerca de los santos. Sin embargo, cuando alguien tuvo la audacia de predicar de san Cristóbal, pudo comprobar una serie de resultados sorprendentes. Por lo general, las antiguas hagiografías aislaban a los santos de su mundo y de su ambiente, y así los hacían inactuales, figuras ideales fuera del mundo. Pero los santos ofrecen otro aspecto muy diferente cuando se los

«actualiza», cuando se los considera como pecadores que nunca se rinden al pecado ni a la situación deplorable del hombre, sino que luchan hasta la muerte por superarse. Entonces aparecen como modelos de lucha contra el miedo. Este miedo es el miedo personal, pero también es el miedo que pueden infundir el ambiente, el mundo e incluso la Iglesia misma. Las hagiografías son, pues, hagiografías de la esperanza. Tal es el hilo conductor que ha guiado a estos dos autores a seleccionar unas cuantas semblanzas de santos para «actualizarlas» y hacer ver el sentido actual, vivo y eficaz que implican. Los santos elegidos, de una forma un tanto simbólica, son: Francisco de Asís, Catalina de Siena, Cristóbal, Isabel de Turingia, Martín de Tours, Juana de Arco, Jorge y Felipe Neri. Como se ve, no se excluyen las vidas legendarias, pero se muestra el camino de saberlas interpretar.— L. CILLERUELO.

WATTS, A., *Psychotherapie und östliche Befreiungswege*, Kösel, München 1980, 21 x 12, 216 p.

El nombre de Alan Watts es conocido en todo el mundo por su influencia en los movimientos juveniles, originados principalmente en el Este de USA (S. Francisco). Tanto el Movimiento Hippie como los que le han ido sucediendo, llevaban una fuerte carga de «orientalismo» y Watts fue uno de los principales propagandistas de la supuesta liberación oriental. En este libro de su madurez recogió sin duda una experiencia muy aleccionadora, dado el período en que le tocó vivir y los «movimientos» que hubo de presenciar tanto por la parte oriental como por la occidental. El libro fue publicado en 1961 y ahora es traducido al alemán. De ese modo Kösel ha ido contribuyendo a dar a conocer toda la experiencia de este hombre singular, que muchos jóvenes consideraban como un patriarca. La presentación del libro es limpia y elegante, y la traducción muy ceñida y suelta a la vez.— L. CILLERUELO.

NIGG W. y LOOSE, H.N., *Antonius von Padua*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1981, 24 x 16, 94 p.

Herder nos presenta un nuevo alarde bibliográfico en esta semblanza de S. Antonio de Padua. El texto es un ensayo, que ya podemos llamar muy gráfico de Walter Nigg y las 16 páginas a todo color corren a cargo de Helmuth Nils Loose, como en los otros volúmenes de esta hermosa colección. Se recogen además 52 dibujos a pluma, que acompañaban a una Vida de S. Antonio de Padua, publicada en Augsburgo en 1698. Por su parte, la figura de S. Antonio se presta admirablemente a este alarde de hagiografía y bibliofilia. Todas las leyendas antiguas y la increíble cantidad de milagros que se le fueron atribuyendo, hicieron de él una de las figuras más populares de la vida religiosa. Los «Gozos» del santo comenzaban diciendo: si buscas milagros, mira...». Por una serie de circunstancias, S. Antonio vino a convertirse en un especialista para los que buscan «amar y ser amados» y para los «objetos perdidos». El haber sido el primer «Lector» dentro de la Orden franciscana y el haberse opuesto al «Hermano Elías», hicieron de él un héroe primitivo. Por todo eso, este libro es un primor que los lectores sabrán apreciar y gustar. Ya que el arte ha contribuido tanto a exaltar la figura del Santo, un libro como este es un auténtico homenaje de cariño y de talento.— L. CILLERUELO.

NIGG, W. y LOOSE, H.N., *Theresia von Avila*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1981, 24 x 21, 120 p.

El conocido hagiógrafo Walter Nigg otra de sus espléndidas biografías de santos, dentro de una colección en que ya entran Vicente de Paul, Isabel de Turingia, Martín de Tours y Catalina de Siena. Pero esta colección es un verdadero alarde artístico por la colaboración de Helmut Nils Loose. El libro es, pues, una preciosidad bibliográfica. Nigg es un maestro en las descripciones tanto del ambiente sociológico como del ambiente psicológico de Teresa. El lector español se sen-

tirá molesto algunas veces, cuando Nigg se deja llevar de los prejuicios convencionales y no profundiza en el espíritu de su asunto. Así, por ejemplo, nos describe el descubrimiento de América como una empresa de Satanás sin advertir que uno de los hermanos de Teresa es misionero en América sin advertir la influencia de esos misioneros en las comunidades de monjas carmelitas, cuando Teresa los lleva al locutorio para que expliquen a las monjas la necesidad de combatir, por un lado la Reforma protestante, inútil y nociva, y por otro lado el paganismo de continentes enteros que solicitan la luz de Cristo. Tales detalles son molestos, pero significan poco en el conjunto del hermoso libro. Herder se esmera también en la presentación.— L. CILLERUELO.

KELLER, A., *Was sollen wir tun? Ein Sonntags-Forum*, Knecht, Frankfurt a M., 1981, 21 x 12, 285 p.

Mientras las normas tradicionales de la ética parecen hundirse bajo los golpes de los cambios actuales, es preciso justificar la conducta moral de algún modo. Por eso durante el curso de 1978, una serie de ilustres profesores dieron conferencias en la iglesia de S. Miguel, de los jesuitas de Munich. La serie de conferencias fue publicada con buen éxito con el título *Fragen anden Glauben*. En el curso 1979-80 tuvo lugar una segunda serie de conferencias que se reúnen en este volumen. El tema lo constituyen los Diez Mandamientos, según su espíritu y actualizados según la mentalidad actual. Se conserva la unidad de tema, de criterio y de método, aunque cada uno de los profesores, todos especialistas, mantiene su personalidad, como es obvio. Es curioso ver el tesoro que hay escondido en esos Diez Mandamientos, según cambian los tiempos, y lo fácil que resulta deducir innumerables aplicaciones a nuestra actual situación. El P. Keller recoge y edita esta segunda serie, al mismo tiempo que aparece como conferenciante asiduo: le corresponden 15 de las 34 conferencias. Las conclusiones son valientes. También hoy es posible guardar los Mandamientos en toda la complejidad de la vida actual, según la fórmula paulina: «todo lo puedo en Aquél que me conforta».— L. CILLERUELO.

## Filosofía

NIZAN, P., *Les Matérialistes de l'Antiquité*. D'Aujourd'hui, Plan de la Tour 1978, 13 x 9, 178 p.

La colección «Les introuvables» de la editorial Aujourd'hui realiza una labor benemérita al ponernos de nuevo ante la posibilidad de leer escritos realmente importantes pero de difícil acceso en nuestros días. Uno de estos casos es el libro de Nizan sobre los materialistas de la antigüedad, concretamente Epicuro, Demócrito y Lucrecio. Hoy día las investigaciones se han multiplicado prolijamente y ya cada autor tiene una serie de cultivadores de gran capacidad y dedicación extraordinaria. Pero hubo un momento en que las cosas eran menos fáciles y se exigía un verdadero iniciador de grandes intuiciones y no menor valía crítica. Tal es el caso de Nizan con respecto a los materialistas de la antigüedad. Esta obra hizo las cosas más fáciles a todos y animó a muchos. Resume Nizan la labor de los tres grandes del materialismo antiguo tanto en su vida como en sus textos, así podemos llegar a ellos con toda confianza. Hay que felicitar a la editorial por este servicio extraordinario a los estudiosos.— D. NATAL.

FERNÁNDEZ, C., S.I., *Los filósofos medievales*. —Selección de textos— BAC, Madrid 1980, 20 x 12, 1255 p.

La BAC sigue en su esfuerzo de propagación de la cultura filosófica poniendo al alcance de todos los públicos textos escogidos de los filósofos medievales, desde Sexto Empírico hasta Nicolás de Cusa. Encontramos en este volumen II las mismas características positivas que en el I. Lo

único que podríamos lamentar sería el imposible de que los textos pudieran ser mucho más extensos. Consideramos de suma importancia la publicación de estos textos de filosofía medieval en los que la metafísica, olvidada, si no plenamente ignorada, por las filosofías materialistas contemporáneas, tiene un lugar primordial. Y refiriéndonos a los estudiantes de facultades eclesíásticas, *supinamente ignorantes* hoy en día de la lengua latina en la que se encuentran escritos originalmente estos textos, aquí se les ofrece la posibilidad de beber en sus fuentes la sabiduría medieval, a no ser que estén ya tan vacunados por la tiña de los que repiten como un dogma la tontería de que esa sabiduría medieval no merece siquiera la atención de la curiosidad intelectual.

Un buen índice de materias, que encontramos al final, puede ayudar sin duda a una lección provechosa de los textos.

Por todo esto felicitamos a Clemente Fernández por su selección de dichos textos.— F. CASADO.

LEIBNIZ, G.W., *New Essays on Human Understanding*. Cambridge University Press. Cambridge 1981, 22,5 x 15, 521 + XCV p.

Leibniz había leído ya, al menos en parte, la obra de Locke: el *Essay concerning human Understanding*, aparecida unos años antes, y había escrito algo sobre ella, en parte aprobando y en parte criticando el pensamiento de Locke; no le fueron muy agradables a Locke tales críticas, subestimando la personalidad intelectual de Leibniz. No fue ajena la diferencia de lengua a estas mutuas críticas. Una traducción de la obra de Locke al francés, hecha por Pierre Coste, dio ocasión a Leibniz para un amplio comentario que cristalizó en la obra que presentamos.

Esta obra está escrita en forma de diálogo, entre los personajes Philaletes (Locke), que presenta el texto del filósofo inglés, y Theophilus que los comenta. El contenido de toda la obra versa sobre lo que podríamos denominar una teoría crítica del conocimiento. En cuatro libros va desarrollando su crítica sobre los temas siguientes: las ideas (lib. II); su expresión mediante el lenguaje (lib. III); el conocimiento (lib. IV). A todo esto precede un Prefacio en el que se toca el problema del innatismo de las ideas que, en su solución, nos parece muy agustiniano por su relación con la «memoria Dei».— F. CASADO.

LÓPEZ-MORILLAS, J., *The Krausist Movement and Ideological Change in Spain 1854-1874*. Cambridge U.P., Cambridge 1980, 23 x 16, 152 p.

La investigación sobre los grupos ideológicos españoles se había convertido desgraciadamente en un asunto misterioso, hasta tal punto que el escrito en castellano que ahora se traduce al inglés se fotocopiaba secretamente entre los estudiantes de no hace muchos años como cuerpo de delito. Últimamente las cosas han mejorado bastante pero no se puede subsanar una situación en poco tiempo y rápidamente, por eso nos ha de parecer un acierto la publicación en inglés de la investigación de J. López-Morillas. Se trata de ver la influencia del krausismo en España, y naturalmente, sobre todo la figura de Julián Sanz del Río y sus discípulos. Se explica la teoría de la armonía universal y sus repercusiones religiosas, políticas y literarias. Simultáneamente se producen como es lógico otras corrientes de pensamiento renovador en España pero el krausismo quedará siempre como la línea de la profundidad, de la seriedad, frente a la superficialidad de otras opiniones también interesantes. Y como la moda suele triunfar más que lo realmente importante, también el krausismo español tuvo sus difamadores. Así se escribe la historia.— D. NATAL.

OLMÜLLER/DÖLLE/PIEPMEIR. *Diskurs: GESCHICHTE* -Philosophische Arbeitsbücher 4-, 18,5 x 12, 402 p.

Integra este libro el vol. 4 de la colección UTB en la sección *Philosophische Arbeitsbücher*. Le han precedido los temas de la política (1), de las formas de moral (2) y de la religión (3). Este volumen está dedicado a la historia desde el pensamiento filosófico. Se nos ofrece aquí material relativo al pensamiento filosófico sobre la historia desde los orígenes más remotos comenzando por el Antiguo Testamento y la antigüedad griega hasta los tiempos actuales con Kosselleck, Popper, Adorno, etc.

Se ha cuidado la elección de textos seleccionados en vistas a una introducción sistemática de gran utilidad para la aplicación, por ejemplo, en seminarios...

La obra se completa con unos concisos apéndices bibliográficos y biográficos, más un índice de personas y de materias sobre historia, vista desde el pensamiento filosófico.— F. CASADO.

SCHIWY, G., *Teilhard de Chardin*. Sein Leben und seine Zeit. Kössel, München 1981, 21 x 13, 350 p.

Nos encontramos en el centenario del nacimiento de Teilhard de Chardin, un buen momento para reflexionar con buena perspectiva sobre las implicaciones de la doctrina y la vida del P. Teilhard. Esto es sin duda lo que se ha propuesto el autor, pero como G. Schiwy es también una personalidad siempre interesante como se ha visto en sus escritos sobre la nueva filosofía o en el análisis estructural de las relaciones entre H. Küng y la Congregación de la Fe, resulta que en esta obra a través de Teilhard se refleja toda nuestra época con su trasfondo político, cultural, disciplinar, los problemas entre la fe y la ciencia, entre la Iglesia y el modernismo, la guerra mundial y el fin de la burguesía y otros muchos. El escrito se acompaña de fotografías ambientales y familiares. Sin duda estamos ante la gran obra del primer centenario de Teilhard; por eso quedamos a la espera del segundo volumen, pues, el que presentamos es solamente el primero. La labor editorial de Kösel es de la misma calidad que el escrito.— D. NATAL.

SMART, J.J.C. y WILLIAMS, B., *Utilitarismo —Pro y contra—*. Tecnos, Madrid 1981, 21,5 x 13,5, 165 p.

El utilitarismo, según lo que se piensa en su pro o en su contra, es lo que constituye el tema de estos dos ensayos, de Smart el uno y de Williams el otro. En el primero se defiende una ética normativa como utilitarismo del acto, es decir, el utilitarismo no de la regla sino de la bondad o malicia de una acción según las consecuencias buenas o malas de la acción misma. Juzgar de la bondad o malicia de una acción según las consecuencias de una regla, es lo propio de un utilitarismo de la regla. Smart va analizando el utilitarismo del acto que, según él, no es una doctrina tan ingeniosa como parecen suponer sus críticos, para concluir afirmando que la corrección o incorrección de las acciones está determinada en función de sus consecuencias en pro de la suma total de felicidad humana.

El segundo ensayo nos presenta el contra del utilitarismo, pero no se ha escrito como una réplica punto por punto a Smart. Bernard Williams se refiere al utilitarismo examinando el consecuencialismo en general, para sugerir que algunos rasgos indeseables del utilitarismo se siguen de su estructura consecuencialista en general, mientras que otros se siguen más específicamente de la naturaleza de su referencia a la felicidad, no pudiendo el utilitarismo dar sentido, a un nivel serio, a la integridad. Estos «pro» y «contra» del utilitarismo no quieren decir que tanto Smart como Williams no estén de acuerdo sobre una importancia básica del mismo, el cual, si no tanto a nivel metaético, sí interesará a nivel profesional en una filosofía de una felicidad humana.— F. CASADO.

GARCÍA MORENTE, M., *Ensayos sobre el progreso*. Dorcas, Madrid 1980, 27 x 12, 107 p.

La incertidumbre constante que padece nuestra civilización obliga a revisar ahora supuestos recibidos y aceptados acriticamente en la práctica constante de nuestro mundo. El progreso es uno de estos mitos que ahora parecen estar sometidos a un análisis implacable. Así lo ha demostrado el congreso del presente año de la joven filosofía española. En esta publicación nos ofrece la reflexión del profesor Morente siempre interesante y necesaria ante la obligación actual del progresismo. Morente nos pone ante el problema de la voluntad buena kantiana y nos hace preguntarnos si los avances de nuestro tiempo hacen al hombre mejor, o son simples espejismos para hambrientos insaciables.— D. NATAL.

NISBET, R., *Historia de la idea de progreso*. Gedisa, Barcelona 1981, 20 x 14, 494 p.

Si no sabemos bien a dónde va la historia cómo podremos hablar aún propiamente de progreso. La crisis actual del progresismo implica un mar de dudas básicas: el valor del pasado, la civilización occidental, el crecimiento económico y su sentido, la fe en la razón y la fe en la vida por principio. En todos estos frentes han surgido para la humanidad curiosos interrogantes. Así es necesario reconsiderar la situación. A ello contribuye la obra de Nisbet que examina paso a paso el mito y la esperanza del progreso, desde el mundo clásico, el cristianismo primitivo y los rebrotes medievales, las preguntas del renacimiento y sus respuestas en los grandes de la filosofía de la historia hasta la afirmación total de la creencia en el progreso en la modernidad que identifica progreso y libertad y poder y suficiencia. Hasta que han surgido los profetas de la sospecha y las preguntas al descubrimiento que ahora ya son declaraciones abiertas: el progreso es una imagen que cierta época se dio a sí misma pero no es seguro que vaya a permanecer por mucho tiempo. La obra es un conjunto excelente de materiales y orientaciones para afrontar nuestros problemas sin complejos.— D. NATAL.

PIES, E., (Hgb), *Ueberleben wir die Zukunft? Umweltkrise-materielle und ethische Aspekte*. Kreuz, Stuttgart 1979, 20 x 13, 238 p.

Nadie podrá extrañarse ya de que en el futuro se venda el cielo y la tierra, el aire y el bosque, el mar y los insectos, la niebla y el sol, la playa y la mañana, puesto que ya se compran y se venden por parcelas. ¿Qué hará entonces la mayor parte de los humanos que no podrá respirar sin permiso? Quizá lleguemos a tener un mundo menos saludable para la mayoría y otro especial para quien pueda pagárselo. Antes de que esto ocurra definitivamente es necesario expresar las inquietudes más acuciantes respecto a la destrucción del medio ambiente, la elección de la energía, la organización del trabajo, y la ética del medio ambiente en general. A esto se ha aplicado la Academia Católica de Trier y la sociedad católica del trabajo del Rin. Estamos por tanto en un momento crucial de la historia humana, y sin ponerse escatológico bien puede decirse que el futuro de la humanidad está en peligro claramente.— D. NATAL.

DE LORENZO, J., *El método axiomático y sus creencias*. Tecnos, Madrid 1980, 22 x 14, 198 p.

Se trata de una obra instructiva y clarificadora. En la primera parte se describen debidamente los planteamientos y pasos diversos del método axiomático mientras que en la segunda se clarifican los problemas relativos a dicho método en cuanto a los supuestos del mismo o relaciones entre el método científico y sus creencias en el sentido orteguiano. Sin duda que es esta una problemática de completa actualidad. Esta obra da una información relativa al objeto del libro que obliga a reflexionar profundamente y no permite pasar sobre el asunto con las manidas críticas de siempre. Esto es lo que nos ha impresionado quizá más; la capacidad de aceptar la crítica y sin

embargo, responder tranquilamente a la misma. Por tanto hay aquí un trabajo científico de calidad que resulta prometedor y sugerente. El autor es ya un veterano en estos temas porque posee una preparación y una dedicación que lo acreditan como tal.— D. NATAL.

OLERON, P., *El niño y la adquisición del lenguaje*. Morata, Madrid 1981, 21 x 13, 238 p.

El libro responde a la pregunta sobre la adquisición del lenguaje en el hombre desde su infancia, pero en realidad se enfrenta a la mayoría de los aspectos importantes hoy día en el problema del lenguaje humano y su utilización. En efecto, en el primer capítulo se trata la relación entre el lenguaje animal y el lenguaje humano con explicación de diversas teorías tradicionales junto a las más modernas como las de Premack. A continuación se entra en los problemas de la adquisición del significado para exponer a continuación diversos modelos y enfoques. Finalmente se entra en la adquisición de la sintaxis y el significado así como su relación a la pragmática. Bien puede tenerse esta obra por una filosofía del lenguaje con una información científica exacta y detallada. El autor es un especialista con muchos años en el tema. El prólogo del profesor Aragón Mitjans ayuda a entender la importancia decisiva de esta obra.— D. NATAL.

GÉLIS, J.-LAGET, M.-MOREL, M.-F., *Der Weg ins Leben. Geburt und Kindheit in früherer Zeit*. Košel, München 1980, 20 x 12, 264 p.

En nuestro mundo de autonomías, también la infancia ha adquirido la suya propia. Las ciencias humanas miran al niño como lo que es no como lo que va a ser: como niño, no como hombre, aunque aún pequeño, principio del que se derivan no pocas consecuencias prácticas a nivel pedagógico. Pero no siempre fue así. ¿Cómo eran considerados en el pasado los niños? ¿cuál era su vida? El lector podrá obtener amplia información del libro que presentamos. Se refiere a un pasado que abarca desde el fin de la edad media hasta principios de nuestro siglo. Se fija en el niño ya en el seno de su madre y en su nacimiento; su vida en el interior de la familia, las diferentes clases de rotura con ella y hasta el niño frente a la Iglesia y al Estado, para concluir haciendo una comparación entre los tiempos pasados y los presentes, mostrando lo que de negativo y positivo hay en cada época— P. de LUIS.

## Historia

R. GARCÍA VILLOSLADA-J.M. LABOA, *Historia de la Iglesia Católica*. Vol. IV: *Edad Moderna. La época del absolutismo monárquico (1648-1814)*. Madrid, BAC, 1980, XV-654 p.

Siguiendo una tendencia que se va haciendo cada vez más acentuada —la de romper con el esquema cuatripartito en la exposición de la Historia de la Iglesia en los manuales de escuela— los responsables de la *Historia de la Iglesia* de la BAC, han creído conveniente desdoblar el antiguo vol. IV en dos partes, acomodando —como es natural— la nomenclatura de la parte interesada. Y así han decidido dividir el antiguo vol. IV en dos partes, de las cuales la primera, denominada Edad Moderna, abarcará el período 1648-1814, mientras que la segunda ocupará el período 1814-1939 y se llamará Edad Contemporánea. La primera parte será el vol. IV de la obra y la siguiente estará contenida en el vol. V.

De acuerdo, pues, a este esquema, presentan ahora los profesores R. García Villoslada y J.M. Laboa el vol. en colaboración. El primero ha redactado los cap. I-III y VI (pp. 35-192 y 297-408), además de la Introducción general (pp. 3-34), mientras que el segundo ha escrito el resto del volumen, es decir, los cap. IV-V y VII-X (pp. 193-296 y 409-645). El acostumbrado índice de nombres de personas, materias y lugares (pp. 647-654) concluye todo el libro.

Hay que decir que la Historia de la Iglesia ha salido ganando, y no poco, con esta reestructuración y con la nueva redacción dada a la materia comprendida en este volumen. La adecuación a la nueva tendencia y la incorporación de los más recientes resultados de la investigación histórica hacen que este manual quede así a la altura de los otros muchos que circulan en los diversos idiomas y en las diversas naciones.

Este nuevo IV vol. presenta, pues, una exposición actualizada, convenientemente dispuesta y útil para profesores y mucho más para alumnos. El lector de cultura media encontrará en él un instrumento de innegable utilidad para ampliar sus conocimientos de Historia de la Iglesia católica en el periodo contemplado.

Se anuncia como inminente la publicación del vol. V, dedicado a la Edad Contemporánea (1814-1939), escrito íntegramente por el prof. Laboa. El día que el vol. V esté ya en circulación podrán los lectores tener actualizada una obra de general utilidad para el lector interesado en la historia del pasado de la Iglesia.— C. ALONSO.

LOPES, V., *Divórcio em Portugal*. Aster, Lisboa 1978, 21,5 x 14,5, 354 p.

Esta obra fue presentada como tesis doctoral en la Universidad de Navarra en 1977. Se trata de una monografía elaborada con seriedad, metodología científica y orden sistemático. Está dividida en nueve capítulos, a los que precede una introducción con orientaciones generales. Se presenta la perspectiva histórico-jurídica del matrimonio con su vertiente divorcista y sus antecedentes hasta llegar a la situación actual. En 1940 se firmó un Concordato tolerante en el que se reconocía la existencia de dos matrimonios posibles: el canónico, que se considera indisoluble, y el civil con opción para el divorcio. Los ciudadanos podían escoger uno u otro, debiendo atenerse a las consecuencias pertinentes.

Con el triunfo de la revolución de abril de 1974, se permite una posibilidad de divorcio a los que habían optado por el matrimonio canónico abriéndose una fisura, que la misma Iglesia ha reconocido por un acuerdo adicional de 15 de febrero de 1975, insistiendo en la indisolubilidad del matrimonio canónico y los deberes de los católicos. Esta praxis ha sido recogida en el Decreto Ley 496 de 1977, reformando el *Código civil*. Siguiendo al P. António Leite da amplia información sobre las estadísticas de los divorcios a partir de 1940. En los apéndices aparecen los textos legales después de 1867 y los proyectos divorcistas.— F. CAMPO.

LLORCA, B. S.J., *La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667) según las actas originales de Madrid y de otros archivos*. B. Salmanticensis, Universidad Pontificia, Salamanca 1980, 24 x 17, 332 p.

El título refleja con mucha exactitud el contenido de este libro interesante, que es una refundición y puesta al día de la edición de 1936, aunque en realidad se trata de una tercera edición de, su tesis doctoral, porque la primera se hizo en alemán el año 1934, después de haberla defendido en Munich el año 1933. Esta reedición castellana era necesaria no sólo para corregir y aumentar notablemente la segunda, sino porque fue destruida en su mayor parte la de 1936 al estallar la guerra civil.

Su dedicación a la preparación de un manual de *Historia Eclesiástica* en 1942 y en otras investigaciones no le habían permitido poner al día su tesis doctoral, aunque ya en 1970 se dio cuenta de que Antonio Márquez y otros historiadores habían completado en parte su obra o aportado datos nuevos como los decantados por el P. Miguel de la Pinta Llorente. Sin descender a detalles se puede afirmar que se trata de una obra definitiva y perfecta, elaborada con entusiasmo juvenil y pulida con manos de orfebre en la ancianidad, valorando y contrastando su opinión con las de otros especialistas, que han tratado el mismo tema. Se trata de un trabajo sereno, equilibrado y realmente extraordinario por lo que felicitamos al autor, benemérito profesor jubilado.— F. CAMPO.

TING PONG LEE, I., C.M.F., *Bona temporalia in missionibus*. Institutum Juridicum Claretianum, Roma 1978, 24 x 17, 120 p.

El autor, especialista en temas misionales y profesor de la Universidad Urbaniana, recoge en este libro los trabajos publicados en la revista *Commentarium pro religiosiis et missionariis* durante los años 1976, 1977 y 1978. Si la administración de los bienes eclesiásticos en general ha exigido serias reflexiones después del Concilio Vaticano II, concretamente el tema de los bienes en las misiones requiere estudios como éste para conocer los principios, los criterios y la praxis. Los distintos condicionamientos de las misiones ameritan cierta flexibilidad. En principio hay que respetar la voluntad de los donantes, que serían más generosos si conociesen la situación precaria de muchos misioneros y la utilización de sus aportaciones.

La Sagrada Congregación para la evangelización de los pueblos ha procurado ir dando normas según las necesidades de las misiones bajo la dependencia de Vicarios Apostólicos, situación ardua, con problemas difíciles, cuyas soluciones se pretenden dar en el esquema del proyecto de reforma del *Código*, que aparece en las pp. 89-110. Se dan en los apéndices los formularios de acuerdos o contratos hechos por la Sagrada Congregación para que sirvan de modelo y se atengan a ellos los obispos y los superiores mayores de Institutos misioneros.— F. CAMPO.

PÉREZ DE MESA, D., *Política o Razón de Estado*. Convivencia y educación democráticas. Edición crítica por L. Pereña y C. Baciero y la colaboración de V. Abril, A. García y F. Maseda, C.S.I.C., Madrid 1980, 21 x 14,5, 362 p.

Con bastante acierto y actualidad se incluye en la Colección *Corpus Hispanorum de Pace* el texto inédito de Diego Pérez de Mesa, que en 1591 ganó por oposición la cátedra de Astrología en la Facultad de Artes de la Universidad de Salamanca, sin tomar posesión porque continuó en Alcalá, donde daba matemáticas, preocupándose al mismo tiempo por la política y la cuestión social. Tenía una buena preparación histórica y conocía la realidad de las clases humildes de su época y la vida de la Corte. Denuncia la ociosidad, el egoísmo y la insolidaridad de los españoles de finales del siglo XVI, como una caricatura de la España de hoy.

En la médula de la obra de Pérez de Mesa late la política de Aristóteles con una orientación democrática, tema que desarrolló para graduarse de Licenciado y Maestro en Artes. Aunque dedica la obra en 1632 al cardenal Gaspar de Borja, el mismo autor advierte que es fruto de «muchas vigiliass de juventud». La competencia de los especialistas que presentan este libro, es sobradamente conocida, revalorizando la edición, que puede servir de lección pragmática a los españoles de hoy en una etapa de transición política.— F. CAMPO.

JOHN LYNCH, *España bajo los Austrias*. vol. II: *España y América* (1598-1700). Editorial Península, Barcelona 1975, 429 p.

Este segundo volumen del estudio del hispanista J. Lynch, publicado por primera vez en su original inglés en 1969 por el editor Basil Blackwell, fue traducido al español por Albert Broggi y Juan-Ramón Capella y, después de haber sido editado en 1972 y en 1973, apareció en su tercera edición hispánica en 1975.

Dedicado este segundo volumen al período de decadencia de los Austrias, estudia los reinados de Felipe III, Felipe IV y Carlos II, que llenan todo el siglo XVII.

El estudio se compone de diez capítulos, de los que el primero (pp. 5-22) trata de la situación en el mundo hispánico a principios del siglo XVII. Los restantes tratan la materia propia de este volumen siguiendo el orden cronológico que marcan los tres reinados, pero alternando con el examen de algunos temas típicos que caracterizan toda una época, como la gran crisis de los años 1640 y siguientes, que son el objeto del cap. V (pp. 131-175) etc.

En el fasc. 2 de 1980 (p. 311) hicimos ya la presentación del vol. I de esta obra. El juicio de

valor que allí emitimos, debe extenderse al volumen que ahora presentamos, tanto por lo que se refiere al valor intrínseco del estudio histórico, como al ropaje castellano con que aparece para los lectores de España.— C. ALONSO.

## Espiritualidad

CILLERUELO, L., *El caballero de la estrella. (Semblanza del padre Francisco Aymerich 1888-1979)*. Zamora, Ediciones Monte Casino, 1981, 21 x 16, 116 p.

Como en el mismo título se indica, se trata de una semblanza breve y bien lograda, donde se recogen los datos de la vida y obra de un caballero catalán, que salió de las merindades de su tierra para seguir la estrella de su vocación religiosa en la Orden de san Agustín hasta el punto de castellanizarse con una castellanía franca y quijotesca en busca de la perfección. Aunque hablaba bien el catalán e incluso llegó a servir de maestro en su infancia al eminente P. Font, le resultaba difícil escribirlo en los últimos años, mientras lo seguía leyendo con gusto sin hacer alardes de catalanismo.

El enigma quijotesco de su vida se aclara en esta biografía con sus 12 capítulos y la dedicatoria dividida en dos puntos introductorios, *una semblanza y la estrella*, que reflejan las estaciones del calvario de su vida hasta terminar el día 27 de febrero de 1979.

Su autor, el P. Lope Cilleruelo, conocía bastante bien al P. Aymerich, por tenerle primero de pedagogo y luego muchos años de compañero, utilizando su *diario personal*, informes de otros religiosos y sus *memorias* escritas por encargo del P. General Teodoro Tack en 1974, con mucha delicadeza, demasiado genéricas y poco concretas (p. 103).

En la biografía se dan algunos detalles interesantes de su vida y de su entorno histórico como pedagogo, Secretario Provincial del P. Gaudencio Castrillo, Definidor Provincial con el P. Polanco, prior de Valladolid, su estancia en la cartuja de Zaragoza, prior de Valencia de D. Juan (1938-1945), sus andanzas por el Ecuador (1952-1959) y su trabajo de bibliotecario en Valladolid con sus manos codiciosas y desgastadas de tanto catalogar códices viejos, libros y revistas. El estilo ágil del P. Lope, un poco entrecortado y rayano en la gracia picaresca, hace agradable la lectura, aunque no todos los lectores entienden lo que quiere decir al no poder llenar algunos vacíos.

Este libro es un buen homenaje al P. Aymerich para perpetuar su memoria. Incluso puede servir algún día para introducir su canonización. Se nota la ausencia de una fotografía, que recordara su figura erecta, seria y vertical con la frente despejada y los pelos blancos y de punta, semejante un poco a la de D. Quijote. Parecía frío, como hecho de piedra, y sin embargo tenía un enorme calor humano cuando se le trataba de cerca. Su recia figura encorvada últimamente por el peso de los años estaba informada y regida por una intensa vida espiritual. La falta de la foto y otras deficiencias pequeñas, como inexactitudes debidas a la brevedad, no restan méritos a esta publicación, que está siendo bien acogida, por lo que felicitamos a su autor. F. CAMPO.

CARRETTO, C., *Gib mir deinen Glauben. Gespräche mit Maria von Nazareth*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1980, 20 x 10, 126 p.

Tenemos en las manos un librito de profunda espiritualidad mariana. El autor, desde la oración que propicia la soledad del desierto, revive la experiencia de María de Nazaret. Dialogando con ella repasa las escenas marianas relatadas en los evangelios para hacernos ver que la vida de María fue ante todo una experiencia de fe continua, que el autor pide para sí.— P. de LUIS.

JOHNSTON, W., *La música callada*. La ciencia de la meditación. Ed. Paulinas, Madrid 1980, 20 x 12, 293 p.

El libro nos pone de relieve la necesidad de un diálogo enriquecedor entre las religiones orientales y el cristianismo, que encuentran en la meditación un punto de contacto. Aunque actualmente ésta aparece como un fenómeno más interesante en Oriente (yoga, zen), también Occidente tiene su propia tradición fuerte (la mística española, sin ir más lejos). Johnston nos introduce en las últimas investigaciones científicas sobre los estados alterados de conciencia, ondas eléctricas cerebrales y biofeedback, para dibujar así la aparición de una nueva ciencia: la ciencia de la meditación, a la que asegura un gran porvenir. Las perspectivas que puede abrir y el enriquecimiento de que puede ser objeto en esta obra se derivan de que finalmente el científico ha empezado a interesarse por la meditación. En el futuro la mística se convertirá en un paso ineludible para toda persona que quiera no sólo orar, sino también ser ella misma en un proceso que la situará en la primera línea de la evolución humana. El libro resulta una buena guía de lo que debe ser la mística moderna.— P. MAZA.

ROVIRA BELLOSO, J. M.<sup>a</sup>, *Leer el Evangelio*. Planeta, Barcelona 1980, 20 x 12, 380 p.

Se trata de comentarios del Evangelio escritos entre la Semana Santa de 1977 y el domingo de Ramos de 1980, por tanto de un ciclo completo de lectura evangélica. Conviene advertir que los escritos presentan una profundidad teológica necesaria junto a un acercamiento vigoroso a la realidad actual de nuestro mundo. Son estas condiciones que los hicieron apropiados para ser publicados cada domingo en las páginas del periódico, concretamente en el *Correo Catalán*. Son estas dos condiciones las que definen también fundamentalmente a su autor: una competencia muy profunda en la reflexión teológica como profesor y como creyente sincero junto a una capacidad extraordinaria de sensibilidad a los problemas de nuestro tiempo. Solamente con estas dos cualidades se puede escribir una tesis doctoral sobre la visión de Dios en E. de Gante y comentar el Evangelio en la prensa sin que el periódico se le caiga al lector de las manos. Felicitamos al autor y a la editorial y unimos los mejores deseos para una renovación constante de la predicación de la Palabra en la fe.— D. NATAL.

*Itinerario de la virgen Egeria*. Edición crítica del texto latino, variantes, traducción anotada, documentos auxiliares, amplia introducción, planos y notas por Agustín Arce. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1980, 20 x 12, 356 p.

El valor de este escrito del siglo IV es indiscutido e indiscutible. El servicio que ha prestado a los estudiosos del latín tardío, a quienes se ocupan del progresivo desarrollo de las formas litúrgicas y también a quienes se interesan por cierta geografía cristiana, no se puede ponderar suficientemente. Por esto ha de agradecerse a la BAC la edición de este tipo de obras, tanto más cuanto mayor es la escasez de medios de que disponen los estudiosos españoles, que han de recurrir siempre a publicaciones extranjeras.

La obra se presenta exhuberante de información. No sólo por la amplia introducción y las abundantes notas de todo tipo, sino también por los textos auxiliares que incluye, como son el *Itinerario* de Pedro el Diácono, el *Itinerarium* de Burdeos, la correspondencia entre el rey Abgar y Jesús y, por último, el relato de Eusebio de Cesarea sobre las contrucciones de Constantino en el Santo Sepulcro. Las 15 láminas que cierran el libro suponen una ayuda ulterior para el estudioso. De esta forma, el lector tiene en sus manos abundancia de material para entender el escrito de esta mujer culta española —el autor lo demuestra con suficiencia— tesoro de la literatura de finales del siglo IV (381-384). Numerosos índices hacen manejables la edición.— P. de LUIS.

JUAN PABLO II: *Viaje pastoral a Brasil*. BAC popular, Madrid 1980, 19 x 12, 309 p.

Este libro de la BAC nos presenta los discursos que el papa ha pronunciado durante su estancia en el Brasil, desde el 30 de junio hasta el 12 de julio del pasado año.

Este viaje, como dijo Juan Pablo, tiene una misión claramente pastoral y religiosa... en concreto realizada mediante el contacto-encuentro-diálogo-comunión... con la comunidad de hombres creyentes en Jesucristo que forma la iglesia brasileña.

Es difícil, por no decir imposible, agrupar en unas pocas líneas a modo de resumen, todo lo dicho por Juan Pablo en el Brasil; y ello debido a la cantidad y variedad de discursos, homilias... cantidad y variedad debidos a los muchos grupos de personas a los que se ha dirigido y a los diversos temas tratados: Juan Pablo ha expresado su palabra orientadora a los sacerdotes, a los obispos, a los seminaristas, a los agricultores, a los obreros, a los emigrantes, a los catequistas, a los enfermos... el tema de la familia, la catequesis...

Se podría decir con Juan Pablo que su itinerario de fe quiere o ha querido ser una peregrinación al encuentro del hombre, de cada persona humana, con sus inquietudes, problemas, aspiraciones... reflejando un poco la misión de Jesucristo, que dejando su mundo de infinita suficiencia y plenitud —kenosis del Hijo de Dios— se encarnó, haciéndose igual a nosotros, para ofrecernos su persona y su mensaje de liberación-salvación para la totalidad de la persona.

Como conclusión diré que Juan Pablo —constituido signo de unidad de la Iglesia universal y que por ello debe poner su tarea y servicio ministerial en la labor de ser constructor y creador de unidad (en lo fundamental) entre los cristianos—, ha hecho, con este viaje pastoral, un gran servicio a la unidad de la Iglesia, en especial de la Iglesia brasileña, a la que ha estimulado a ser cada vez más, sacramento de salvación, y ello en el conjunto de la Iglesia universal.— PEDRO de PAZ.

BLÁZQUEZ, N., *Los derechos del hombre*. BAC popular, Madrid 1980, 19 x 11,5, p.

Ninguna cosa tan cacareada en estos últimos tiempos como los «derechos humanos», y ninguna tampoco tan vilipendiada por unos y por otros como esos mismos derechos. La misma, y famosa *Declaración Universal de los derechos humanos*, hecha por la ONU en 1948, no ha sido, a lo más, sino un «primer paso introductorio» como dijo Juan XXIII, y, a lo menos, una carta que, como coincidieron los dos firmantes más poderosos (Rusia y Estados Unidos), no es sino una mera *declaración* política que no obligaba en concreto a nada a los países firmantes. Marginado expresamente Dios como fundamento de los derechos humanos, e ignorada la dignidad del hombre, que nadie ha dicho qué es lo que es, cuál es su dignidad, ya no hay que extrañarse de que cada nación haya hecho, si llega el caso, de su capa un sayo al tratarse de los derechos humanos en concreto. De esta traición y burla a los derechos humanos se ha inmunizado España con su tan flamante y también cacareada democracia, donde ya ni sería extraño que los ladrones, siendo tantos, hubieran exigido su estatuto de autonomía y reconocimiento legal. Todo el capítulo primero de esta obra abre los ojos al que quiere ver la luz sobre la hipocresía, a este respecto, de esta sociedad universal en la que nos ha tocado vivir.

El autor de esta obra, a quien cordialmente felicitamos, intenta la «reconsideración racional y objetiva de los derechos del hombre como alternativa a la interpretación política de la ONU, basada en la arbitrariedad de los votos humanos al margen de las vinculaciones naturales del hombre con Dios, de la inteligencia respecto de la ley natural y de la política de la moral humana».

Creemos que más de uno y más de dos, de los que hoy se erigen en dirigentes del pensamiento católico del cristianismo actual, debieran leer con atención lo que en este hermoso volumen la BAC popular nos ha proporcionado.— F. CASADO.

BESAÇON, A., *La confusión de lenguas*. Herder, Barcelona 1981. 19,5 x 12,5. 167 p.

No le ha sido fácil a la Iglesia debatirse con el conjunto de ideologías que han influido sobre lo que llamaríamos una crisis de la vida actual de la Iglesia. En los seis apartados del libro se reenumeran las condiciones ambientales ideológicas con las que ha tenido mucho que ver: la sensibilidad romántica, la crisis de relaciones entre la Iglesia y el Estado, los fenómenos del liberalismo, socialismo, comunismo y nazismo. Tuvo que vérselas también con las posturas gnósticas y con ideologías posteriores, corrupciones de la gnosis por la ciencia y de la ciencia por la gnosis. No cabe duda que la reflexión teológica ha sufrido duros golpes en todos los tiempos y los está recibiendo en los nuestros. Tendrá que estar muy alerta para conservarse en una línea de fidelidad al evangelio que pueda ser útil al hombre al lado del gobierno político, que es el otro elemento cardinal sobre el que ruedan las cosas humanas. ¿Será capaz la Iglesia de superar la confusión de lenguas por la que se ve envuelta?— F. CASADO.

VARIOS. *Figura e funzione dell'autorità nella comunità religiosa*. Edizioni Paoline, Alba 1978, 22 x 14, 432 p.

La crisis en el concepto de autoridad no ha dejado de afectar a toda institución religiosa dentro de la Iglesia. Y es de tal importancia que pasos en falso en la solución de los temas de autoridad pueden acarrear grandes daños, aunque sean parciales, a todo lo institucional.

En el monasterio de Vallombrosa, en 1975, se reunieron los representantes de las congregaciones monásticas benedictinas italianas para el estudio del problema de la autoridad en sus relaciones con la comunidad religiosa. Las disposiciones de la autoridad no bastan ya para obtener la obediencia de los súbditos. Por otra parte, los superiores son conscientes de que han de confrontar sus mandatos con la palabra de Dios, lo que no es tan fácil. De ahí la necesidad de redescubrir los fundamentos bíblicos, históricos, espirituales, teológicos y psicológicos de la autoridad en su relación con la comunidad religiosa. En concepto de «servicio» se ha agudizado, y cada vez se ve más perentoria la exigencia de que los superiores sean a la vez «hombres de Dios». A esta finalidad concreta tienden los esfuerzos de los monjes benedictinos que han colaborado en esta obra. Creemos que estas colaboraciones, que responden de inmediato a la vida benedictina, tienen mucho que decir a todos aquellos que han optado por la vida religiosa.— F. CASADO.

ALONSO, P., *Los Papas hablan a los monjes*. Ed. Monte Casino, Zamora 1980, 21 x 14, 368 p.

El abad del monasterio de Santo Domingo de Silos ha reunido, en este volumen, bellamente editado por Ed. Monte Casino de Zamora, las alocuciones, cartas, mensajes, etc. que los Papas de lo que llevamos del siglo XX han dirigido a los monjes y monjas que siguen la Regla de san Benito. Desde san Pío X, hasta Juan Pablo II, felizmente reinante, han sido muchas y muy variadas las circunstancias y ocasiones que han dado pie a los Sumos Pontífices para dirigirse a toda la familia benedictina o a alguna de sus ramas. En esos mensajes han insistido siempre los Papas en la vocación específica de los seguidores de san Benito y en la fidelidad que deben conservar, a través de los siglos y por encima de las circunstancias, a las enseñanzas del santo Patriarca, a la mística de una concepción espiritual y a los fines propuestos por el Fundador. Más de medio centenar de misivas configuran la imagen que la gran familia benedictina ofrece al mundo y dan fe de la labor realizada, a través de los tiempos; por los hijos de san Benito, en todas las latitudes. Avalan el presente trabajo los apéndices sobre el estado actual de la familia benedictina en el mundo y un índice analítico bastante completo.— M. PRIETO VEGA.

S. GREGORIO MAGNO, *Vida de San Benito Abad*. Versión, introducción y notas de Ernesto ZARAGOZA PASCUAL, monje de Silos. Ediciones Monte Casino, Zamora 1980, 39 x 27, 120 p.

ANGELUM SANGRINUM, *Vita Beatissimi Patris Benedicti*. Ediciones Monte Casino, Zamora 1980, 21 x 15, 252 p.

Con la impresión de estas dos obras las monjas benedictinas del monasterio de la Ascensión de Zamora se han sumado a la solemne conmemoración del XV aniversario del nacimiento de san Benito.

La primera de ellas es una versión castellana del libro segundo de los célebres diálogos de san Gregorio Magno que, como es de todos conocido, relata la vida de san Benito abad. La traducción, precedida de una introducción, es original, la octava en lengua castellana, hecha sobre las últimas ediciones críticas del texto latino. Además del texto castellano, la obra contiene 50 hermosas láminas que reproducen la vida del santo, tomadas en reproducción facsímil de la edición príncipe *Vita et Miracula Sanctissimi Patris Benedicti*, impresa en Roma en 1579. Los diseños son de B. Passeri y los grabados de A. Capriolo Trentino.

La segunda es la reproducción anastática de la segunda edición de la obra *Speculum et Exemplar Christicolarum. Vita Beatissimi Patris Benedicti Monachorum Patriarche Sanctissimi*, editada en Roma en 1587, siendo autor el monje Dom Angel Sangrino, y con diseños también de B. Passeri. La obra se divide en cuatro partes, cada una de las cuales tiene cierto número de temas históricos y morales en prosa que luego se desarrollan en verso, teniendo como fuente de inspiración los Diálogos de S. Gregorio, con adiciones de leyendas populares sobre la vida del santo. Las láminas, en número de 52, son de menor tamaño que las del libro antes mencionado.— P. de LUIS.

GOBERNA, M.R., *El Padre San Benito*. Ed. Monte Casino, Zamora 1980, 20 x 14, 128 p.

Con motivo del XV Centenario del nacimiento de san Benito, son muchos y muy valiosos los estudios que se han publicado acerca de la vida y de la obra del ilustre hijo de Nursia. Las monjas del monasterio de San Benito de Montserrat han querido sumarse a la numerosa pléyade divulgadora que trabaja acuciosamente por dar a conocer la acción benéfica de san Benito, a través de los siglos y por toda la dimensión espacial. En este libro han querido hacer hablar a san Benito, con el lenguaje actual y acomodándose a las necesidades y exigencias de nuestros tiempos. Y lo han logrado, haciendo interesarse a todos los hombres y mujeres que viven en el mundo y que aspiran a ser felices, «no con una felicidad superficial, sino con la que es fruto del espíritu». En estos tiempos en los que el mensaje entra más a través de las imágenes que de las ideas abstractas, son muy oportunas las ilustraciones, tantas como páginas de texto, insertas correlativamente y acomodadas al interés y sensibilidad de todos los lectores. Es una obra actual y perenne, como perenne es la doctrina benedictina. Confiamos que el fruto sea abundante y duradero.— M. PRIETO VEGA.

AIZCORBE, I., *Monte arriba*. Emilia Riquelme, 1847-1940. Herder, Barcelona 1981, 20 x 12, 144 p.

La vida de Emilia Riquelme abarca la segunda mitad del siglo XIX y casi la primera del XX, con todas sus peripecias y avatares políticos, económicos, sociales y religiosos. Por eso, es tan interesante. Y porque la joven granadina vivió muy intensamente muchas de esas peripecias, al lado de su padre, famoso general, prematuramente viudo, que encontró en su hija Emilia las atenciones y el cariño perdidos con la muerte de su insustituible esposa. La segunda etapa de la vida de esta mujer avasalladora está marcada por el sello de la consagración a Dios y al servicio de la hu-

manidad expresamente, sin sometimientos ni circunscripciones. Fue una enviada de Dios para inflamar en el amor más desinteresado a una falange de jóvenes que sintieron arder en su pecho el fuego de la caridad en pro de los más necesitados. Por eso se enrolaron en las filas de la Congregación fundada por Emilia Riquelme y por ella dirigida, casi hasta su propia muerte, a los 93 años de edad. La juventud actual verá, en esta biografía, una respuesta a sus inquietudes, una satisfacción a sus anhelos y un anticipo de la paz que buscan sus corazones.— M. PRIETO VEGA.

CORBELLA MARGALET, J., *Enciclopedia penitencial y de la vocación*. vol. V, Doce vocaciones de nuestros difíciles tiempos. Eitovisa, Barcelona 1980, 24 x 16,5. 252 p.

En esta misma revista han ido apareciendo las reseñas de anteriores volúmenes, a partir del primero en la sección bibliográfica de 1977, p. 16, donde se elogiaba esta obra por su noble intento, que ya va cristalizando, como fruto de un gran esfuerzo cultural y científico. En una reseña posterior; 13 (1978) 580, se insiste en su estricta ortodoxia magisterial, que es idea predominante del autor.

Este volumen está dedicado especialmente a la juventud de hoy para que sepa orientar su vida a través de distintos caminos, como son el matrimonio y la soltería o celibato voluntario, para conseguir el ideal de la perfección. Presenta distintas clases de vocaciones, considerando a la de los obispos como la más problemática de las autoridades jerárquicas, lo que explica el por qué pocos obispos españoles han recibido esta publicación con benevolencia. Puede hacer mucho bien y quiere ser fiel al método agustiniano de enseñar deleitando, haciendo uso de paralelismos y retruécanos, como cuando dice que le interesa que sus escritos «a todos instruyan, (aunque) a literatos rehúyan» (p. 8). Lo malo es que las verdades amargas no gustan a la juventud de hoy, ni como ideal.— F. CAMPO.

## Literatura

CASANOVA, N., *Conversaciones con Günter Grass*. Gedisa, Barcelona 1980, 19,5 x 13, 220 p.

Günter nace en Dantzing en 1927, hijo de padre alemán y protestante y madre polaca y católica. A los 17 años soldado, herido y preso en un campo norteamericano; músico de jazz, dibujante, escultor, escritor autodidacta desde los 15 años y activo miembro del famoso «grupo 47», grupo vanguardista de literatura, desde 1955. Con la novela «El tambor de hojalata» —aparecido en 1959— se consagra —término que para él resulta convencional— como escritor y le da a conocerse internacionalmente. Su talento como escritor ha sido reconocido nuevamente con su última novela «El Rodaballo», aparecido en 1977. También ha cultivado el género teatral y especialmente el poético, campo en el que destaca junto con la pintura. Se ha dicho que la literatura alemana contemporánea nace de los desastres de la guerra; pues bien, G. Grass es de los primeros que se asoman a estas ruinas. Su obra no se comprende sin toda la historia alemana de este siglo XX. Pero es curioso, cómo este hombre, habiendo pasado por la guerra y con una trayectoria política militante enorme —es socialdemócrata, participó en la campaña electoral del mismo partido en 1965 y también en 1969 con Willy Brand—, no obstante, por encima de todo es escritor. Piensa que la dimensión política de toda persona es inevitable pero también tiene un límite, y que por tanto no hay que hacerse ilusiones: «He visto disminuir en mí la ilusión de que, por medio de una intensa actividad política, se podrían poner al abrigo de las crisis ciertas condiciones de la existencia». Y en otra entrevista nos dice: «una cosa es el compromiso literario y otra el debido a un partido político, a una política concreta... he intentado siempre separar mi trabajo particular por la democracia, el socialismo y el partido socialdemócrata en el que milito, mi trabajo directo políticamente, del trabajo que tengo como escritor». Y él mismo se queja de cómo se ha tratado

de evaluar su obra con criterios extra-textuales-literarios, con criterios políticos, es decir, externos a la obra.

Este libro consta de IX capítulos-entrevistas hechas entre septiembre de 1977 y febrero de 1978, y en él el entrevistador nos descubre al «escritor», desde su infancia hasta su última novela; pero sobre todo, ha conseguido descubrirnos todo ese caldo de cultivo personal, familiar y social que hace posible la obra literaria, que por lo general, no suele aparecer en la obra literaria y que, no obstante sabemos la importancia que tiene a la hora de enfrentarnos e interpretar la obra.— J. CANO.

CABODEVILLA. J.M., *Palabras son amores (límites y horizontes del diálogo humano)*. BAC, Madrid 1980, 20 x 13, 339 p.

«Vivir es con-vivir, hablar es dialogar», «hablando se entiende la gente». Esto que parecen perogrulladas, hoy se está viendo que no son tales, y que hay que estar de continuo volviendo sobre ello, no ya para no olvidarlo, sino precisamente por eso mismo, ya que hemos visto que cuando no se tienen en cuenta o no se atiende uno a ciertos presupuestos —llámeseles como se quiera: virtudes, principios éticos, valores humanos, educación, un mínimo indispensable— el hombre se embrutece y el hombre acelera la barbarie. Y no es lo peor el que se quiera tener razón —algo normal hasta cierto punto—, sino que lo peor es la prisa que hoy tenemos por tener razón y las vueltas y revueltas que damos porque nuestras razones a toda costa no se hundan.

Detrás del diálogo están los dialogantes, y si dialogan lo hacen, en principio, con las palabras, con la palabra. ¡La palabra!: ¡casi nada! Con la palabra nos ocultamos y olvidamos, con la palabra nos odiamos y nos matamos. Pero también con las palabras amamos y creemos, oramos y pensamos, con la palabra recordamos. Jesucristo nos dejó a los cristianos la palabra revelada y por la palabra nos llega la salvación y se extiende el evangelio. Pero, y ¿qué es la palabra? Ni lo sabemos, ni es lo más importante definirla. Nunca como hoy ha estado tan desarrollada la filosofía y la ciencia del lenguaje; ello ha servido para ver que lo importante es la intención, el mensaje, el juego o relación que establecemos en, por y con la palabra; relación con Dios, con el con-viviente, con uno mismo y con el mundo en definitiva. La palabra humaniza todo lo que toca, la palabra nos hace presente y nos dona, pero también con ella podemos engañar, seducir, violentar... todo lo que encontramos en nuestro camino.

Sobre esto, muy sintetizado trata el autor. Nos ofrece una alternativa: la palabra, el diálogo; una alternativa concreta para tantas situaciones absurdas en las que colaboramos, una alternativa inmediata ante ciertos métodos de hacer las cosas totalmente deshumanizados y manipuladores. Y todo esto presentado desde una dialéctica que en ningún momento abandona el autor: enamoramiento, decepción y reencuentro; «lo importante es que el amor esté debajo de la decepción, no encima; lo importante es este tercer estadio». En estos tres estadios está estructurado el libro.— J. CANO.

LIMBOS, Edouard., *Cómo animar un grupo*. Colección FCP. Ed. Marsiega, Madrid 1979, 20 x 12, 267 p.

En el contexto socio-cultural en que vivimos —hoy más que nunca—, el grupo alcanza su gran valor y sentido.

El ser humano necesita del grupo, donde se exige educación para hacer posible la participación de sus miembros. La comunicación es la que permite conocerse mejor, y así, formar un grupo unido, compacto, con un mismo ideal.

El libro es eminentemente práctico porque puede proporcionar a los formadores o animadores de grupos, técnicas, métodos e instrumentos con el fin de mejorar la marcha del grupo, al mismo tiempo que facilita el conocimiento entre los miembros del mismo. Enseña al animador, mediante la práctica, cómo comportarse ante un grupo de personas que llegan a formar una unidad, partiendo de la diversidad.— Francisco Javier FERNÁNDEZ.





COLECCIÓN «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- H. ANDRÉS, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid 1965.
- H. ANDRÉS, *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*. Valladolid 1968.
- T. APARICIO, *Misioneros y colonizadores agustinos en Filipinas*. Valladolid 1965.
- T. APARICIO, *La persecución religiosa y la Orden de S. Agustín en la independencia de Filipinas*. Valladolid 1973.
- T. APARICIO, *Padre Gregorio Suárez*. Valladolid 1975.
- I. ARAMBURU, *Fr. Diego de Zúñiga, OSA. (1536-1599)*. Valladolid 1961.
- I. ARAMBURU, *Fr. Juan Quijano, OSA. (1572-1635) y sus Memorias para la historia de la Provincia de Castilla*. Madrid 1963.
- I. ARAMBURU, *La Provincia de Castilla en los años (1505-1525)*. Valladolid 1965.
- I. ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los agustinos*. Valladolid 1966.
- F. CALLE, *Yo en Cristo y Cristo en mí*. Madrid 1964.
- F. CAMPO, *Filosofía del derecho según S. Agustín*. Valladolid 1966.
- F. CASADO, *La teoría de la «Memoria Dei» en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid 1967.
- L. CILLERUELO, *Fr. Eustasio Esteban, Prior General de la Orden Agustiniiana (1860-1945)*. Valladolid 1957.
- L. CILLERUELO, *La espina en la frente* (novela sobre la vida de S. Rita). Valladolid 1960.
- L. CILLERUELO, *Las funciones de Cristo según San Agustín*. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *El monacato en S. Agustín*, 2.<sup>a</sup> ed. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *La prueba agustiniana de la existencia de Dios*. Valladolid, 1969.
- V. DEL FUELLO, *Los agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- M. DE LA PINTA, *La inquisición española*. Madrid 1948.
- M. DE LA PINTA, *Las cárceles inquisitoriales españolas*. Madrid 1949.
- M. DE LA PINTA, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
- M. DE LA PINTA, *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- M. DE LA PINTA, *Los caballeros de Azcoitia*. Madrid 1973.
- V. DÍAZ DE LA TUESTA, *El sistema esencial de la materia*. Valladolid 1968.
- V. DÍAZ DE LA TUESTA, *El programa de S. Agustín*. Valladolid 1971.

(Sigue en la segunda contraportada).

- A. ESPADA, *El cuerpo en la dialéctica de la creación*. Valladolid 1968.
- R. FLÓREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- L. GAGO, *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniana*. Bogotá 1963.
- J. G. GAVIGÁN, *La vida monástica en el África septentrional desde San Agustín hasta la invasión islámica*. Valladolid 1960.
- C. GÓMEZ, *Exigencias personales de la noética agustiniana*. Madrid 1966.
- S. GONZÁLEZ, *La mística clásica española*. Bogotá 1955.
- Z. HERRERO, *La Penitencia y sus formas*. Valladolid 1972.
- C. MATEOS, *Uso e interpretación de Zac 9, 9-10 en el Nuevo Testamento*. Valladolid 1973.
- C. MATEOS, *Doctrina Inmaculista de Tomás de Strasbourg, OSA*. Valladolid 1975.
- M. MENÉNDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de S. Agustín*. Valladolid 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid 1965.
- J. MORÁN, *La teoría del conocimiento en S. Agustín*. Valladolid 1961.
- J. MORÁN, *El hombre frente a Dios*. Valladolid 1963.
- J. MORÁN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín*. Valladolid 1964.
- J. MORÁN, *Toma y lee*. Valladolid 1966.
- J. MORÁN, *Esto es absurdo*. Valladolid 1967.
- J. MORÁN, *Sellados para la santidad*. Valladolid 1967.
- J. MORÁN, *La juventud nos despierta*. Valladolid 1969.
- J. OROZ, *El sacerdocio en la encrucijada*. Valladolid 1972.
- G. SUÁREZ, *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas*. Salamanca 1948.
- G. SUÁREZ, *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomista*. El Escorial 1949.
- I. RODRÍGUEZ, *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa*. Madrid 1958.
- I. RODRÍGUEZ, *Gregorio Aglipay y los orígenes de la iglesia filipina independiente*. Madrid 1960.
- P. RODRÍGUEZ, *Tras las huellas de la vida*. Caracas 1972.
- P. RODRÍGUEZ, *La biodiferenciación molecular*. Caracas 1972.
- A. VILLAREJO, *Los agustinos en el Perú y en Bolivia*. Lima 1965.
- F. VILLARROEL, *Fr. Jerónimo Román. Historia del siglo de Oro*. Zamora 1974.