

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XVI



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE  
1981

---

## SUMARIO

---

ARTÍCULOS	Págs.
C. ESTÉBANEZ, <i>La estética de la naturaleza en Fray Luis de León</i> La unidad y la armonía .....	375
L. RESINES, <i>La lectura crítica de los catecismos de Astete y Ripalda.</i> III. Parte. Correspondencia entre ambos catecismos .....	405
TEXTOS Y GLOSAS	
L. CILLERUELO, <i>El cristocentrismo de S. Agustín</i> .....	449
L. RODRÍGUEZ, <i>La mística judía y la madre Teresa de Jesús</i> .....	469
LIBROS .....	483
ÍNDICE GENERAL .....	505

---

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XVI



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE  
1981

## SUMARIO

ARTÍCULOS	Págs.
C. ESTÉBANEZ, <i>La estética de la naturaleza en Fray Luis de León</i> La unidad y la armonía .....	375
L. RESINES, <i>La lectura crítica de los catecismos de Astete y Ripalda.</i> III. Parte. Correspondencia entre ambos catecismos .....	405
TEXTOS Y GLOSAS	
L. CILLERUELO, <i>El cristocentrismo de S. Agustín</i> .....	449
L. RODRÍGUEZ, <i>La mística judía y la madre Teresa de Jesús</i> .....	469
LIBROS .....	483

**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**

## **II. LA UNIDAD Y LA ARMONÍA**

Al despertar los hombres del siglo XV y XVI a la Antigüedad clásica, el afán helénico de la unidad penetró en sus creaciones. La concepción artística del Renacimiento nos da la impresión de algo unitario. La arquitectura nos ofrece construcciones que parecen simples o, cuando menos, homogéneas. La pintura centra la composición en un momento determinado. En las ciencias del espíritu se persigue la creación de totalidades que redondeen el saber respectivo, como ocurre en la extraordinaria eclosión del derecho o de la filosofía escolástica. En política hace aparición la idea de unidad que en España supo expresar como nadie el soneto de Hernando de Acuña a Carlos V. Los sabios de entonces eran genios que todavía podían abarcar los diversos saberes del hombre. Ya hemos visto en Fray Luis la idea unitaria de que la tierra es madre y engendradora de todo lo existente. El arte gótico había preparado la estética para situar el principio de la unidad armónica del todo. El gótico da vida a concepciones jerárquicas del pensamiento. El Renacimiento rompe la jerarquía, pero se queda con su sentido de la unidad. La geometría renacentista es totalizadora: el círculo y el rectángulo son sus figuras preferidas. Había que encerrar la pluralidad en la unidad del todo. Acontecía, sin embargo, que se caía en una contradicción pues, mientras los espíritus tendían a la unidad que les había enseñado la filosofía griega, los descubrimientos geográficos y astronómicos, la ruptura religiosa y el nacimiento de las nacionalidades hacían que en el siglo de mayor luminosidad unitaria se produjeran las más grandes escisiones del mundo occidental.

La unidad religiosa del Medioevo estaba fundada en una relación de dependencia respecto de Dios. Las nuevas corrientes filosóficas, alimentadas quizás por las ideas de los sufíes islámicos, van a crear un nuevo tipo de comunión religiosa: la mística. El descubrimiento de la naturaleza produce también

algo nuevo: el panteísmo o el campo cercano a él en que se mueven muchos espíritus. El hombre se siente solidario del mundo del que ha salido. Nada humano o natural le es ajeno. En España Fray Luis es uno de los más altos exponentes de esta tendencia al armonismo y a la unidad que es, según Menéndez Pelayo, una de las características del pensamiento español.

La concepción unitaria y el deseo de armonía asoma en todas las perspectivas de la vida y la creación luisianas. El poeta se siente solidario del universo todo. Pero es que todo el universo suspira por la manifestación de Cristo y, en último término, de Dios. Es precisamente en este sentido unitario de lo existente donde adquiere sus matices más profundos el temblor religioso de las cosas que hemos visto en Fray Luis. Al tender a la unidad, las cosas tienden a Cristo. En la pluralidad que trae la vida renacentista Fray Luis, como la mayor parte de los intelectuales de la época, impone una unidad a las cosas. La idea de lo uno es como un sol que hace nacer y renacer el mundo cada día. Ortega y Gasset lo ha sabido expresar con su claridad y elegancia acostumbradas:

«Semejante teoría es una construcción, una invención oriunda del genial afán helénico trae la *unidad*. Pues el Dios de Grecia había que buscarlo no en el Olimpio —especie de château donde hace vida regocijada una sociedad de personas distinguidas—, sino en este pensamiento de lo *uno*... Nuestro Fray Luis, que platoniza y plotiniza desde su áspera celda, halla la frase más feliz: la unidad es «el pío universal de las cosas»<sup>1</sup>.

### 1. *El sentimiento de unidad y la perfección de las cosas*

Este sentido de la unidad en nuestro poeta podemos situarlo en dos planos: uno objetivo, al que pertenece el sentimiento luisiano de la armonía tanto en el cosmos y la naturaleza como en la vida social, política y en el hombre; y otro interior, que implica la apetencia de captar más ser. La limitación radical de las cosas hace que éstas tiendan a saciarse en comunión con todas las demás. En esto se funda el ser cambiante que el poeta observa en sí mismo y en el cosmos. Las cosas son sombras de ser, y su apetencia las lleva a hermanarse con todas las demás para constituir un ser uno, puesto que la perfección está en Dios, y éste es uno. Trataremos, primero de este género de unidad que es la tendencia de las cosas a ser más y, después, de la visión armónica total con que el poeta concibe el universo.

Hemos visto ya cómo el amor es uno de los dos elementos fundamentales de unión y superación del ser propio. Hemos visto también cómo, al estilo del Dante, el amor mueve todas las cosas. Él es un poder emotivo interior que da unidad al mundo. De ahí partía una de las condiciones para la exaltación de lo

1. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas I*, pág. 34, Madrid 1957.

pastoril que hace el poeta. En él todo se siente hermanado. No hay diferencias. Lo semejante se convierte en lo idéntico y las cosas devienen unidad. Es esta una de las características más destacadas por cuantos de amor han hablado. Pero hay también un anegarse en la armonía, al estilo de la Oda a Salinas, y una captura del ser por medio del entendimiento, aquí es donde se inserta la original teoría luisiana sobre el nombre. Ya Alain Guy y Rousselot la han comentado desde un punto de vista diferente. Nosotros sólo apuntaremos aquellos elementos que se relacionan con nuestro trabajo.

#### A. *Sentido unitario de lo existente.*

Aunque Fray Luis se refiere más de cerca a la lengua hebrea, concibe el sistema de la lengua como la forma intelectual de captar las cosas del mundo exterior. Esto ocurre así en el hombre. Recordemos que los elementos de la naturaleza y el cosmos, por su misma condición de salidos de primera mano de Dios, tienden a la unidad con un impulso irrefrenable de cósmico amor. Pero en el hombre las cosas son diferentes. El pecado le puso en el reino de la dispersión, y tiene que tender a la unidad a base de golpes de amor y avance intelectual.

Fray Luis parte de la concepción de que la creación es una imagen de Dios. La naturaleza refleja a Dios como un espejo la imagen de la cosa que está delante. Las cosas, como sombra que son de ser, se encuentran en una irrequietud permanente por acercarse al ser de donde partieron. Se establece el camino según los términos del Timeo: de Dios, que es uno, procede la luz que va iluminando y creando los seres. Como en León Hebrero, la luz crea e ilumina al mismo tiempo. La unidad crea la pluralidad. Pero como la pluralidad es sombra de ser, su anhelo constante es hacerse semejante e idéntica a Dios. Todas las criaturas suspiran por una manifestación de Dios, según la bellísima concepción paulina. La tendencia a la perfección se convierte en una tendencia a ser más. Y ello porque en Dios, que es perfecto, se contiene todo. La perfección de las cosas, y especialmente de las dotadas de entendimiento y razón, estriba en que contengan en sí a las demás, siendo todo cuanto les sea posible. Es puro platonismo lo que subyace a estas ideas. Cuando el hombre y las cosas más se apoderan de ser exterior a ellos, tanto más se asemejan a Dios, «la cual semejanza es, si conviene decirlo así, el pío general de todas las cosas, y el fin y como el blanco a donde envían sus deseos todas las criaturas».

La perfección del hombre y las cosas es una idea clave en el pensamiento luisiano. Unas veces se establece en un orden ético y otras en un orden metafísico, como es el caso que ahora comentamos. La unidad de la Trinidad en el orden teológico le hace concebir la unidad del mundo como el deseo primitivo del fondo de la creación. Al revés que en muchos autores en que vemos escindido el plano religioso del filosófico o vital, Fray Luis nos ofrece un sen-

tido unitario de todo lo existente. Partiendo de su fe religiosa y su intuición poética, nos ha dado una visión unitaria del mundo. En ningún momento se desmiente. El poeta de Salamanca se convierte así en un ejemplo vivo para tantos intelectuales modernos que avivan la tragedia intelectual del cristiano al presentar la vida como compartimientos estancos donde las ideas válidas para unos no lo son para otros. Fray Luis cristianiza a Platón, y más a Plotino, al hacer énfasis en la unidad de la Trinidad, paradoja máxima de la más elevada pluralidad y la más absoluta unidad. El escritor muestra al Padre como necesitado de formar una imagen de sí mismo que es el Hijo. Dios crea el mundo para que sea el asiento de Cristo. Pero, así como Dios es uno y todo a la vez, las cosas, para ser perfectas, habrán de tender y captar lo exterior con el fin de enriquecerse y asemejarse a la unidad de Dios. La unidad del mundo no está en una pobreza, sino en una riqueza total. No se es uno restando cifras, sino sumándolas. Así el concepto del universal uno, que desnuda a las cosas, se convierte en una riqueza totalizadora puesto que lo uno está en Dios. A él tiene que tender el universo. Es la nostalgia platónica de las criaturas por la luz verdadera la que trae esta idea de unidad a la concepción luisiana. Fray Luis entra en la corriente armonista de la filosofía española al intentar resolver la unión con las ideas divinas que las cosas anhelan en Platón y la pluralidad consagrada por Aristóteles. Fray Luis se encuentra así en lo que es el camino de la auténtica filosofía: la explicación unitaria de todo lo existente. La perfección de la cosa consiste en que, siendo uno, sea todas las otras «porque en esto se avecina a Dios, que en sí lo contiene todo»<sup>2</sup>. No hay aquí ningún tipo de panteísmo, aunque así suenen las palabras. Es el riesgo del afán platónico tras la unidad. Dios lo contiene todo; de aquí que se pueda decir que Cristo vive en los campos. Sólo el hombre, por su libertad, ha roto la unidad y el deseo anhelante de ser más. Por tanto, la idea de perfección a base de capturar más ser para que las cosas se acerquen a una semejanza con Dios, es la base de la unidad:

«Consiste, pues, la perfección de las cosas en que cada uno de nosotros sea un mundo perfecto, para que por esta manera, estando todos en mí y yo en todos los otros, y teniendo yo su ser de todos ellos, y todos y cada uno de ellos teniendo el ser uno, se abraza y eslabone toda esta máquina del universo, y se reduzca a unidad la muchedumbre de sus diferencias; y quedando no mezcladas se mezclen; y permaneciendo muchas, no lo sean; y para que, extendiéndose y como desplegándose delante de los ojos la variedad y diversidad, venza y reine y ponga su silla la unidad sobre todo. Lo cual es avecinarse la criatura a Dios, de quien mana, que en tres personas es una esencia, y en infinito número de excelencias no comprensibles, una sola perfecta y sencilla excelencia»<sup>3</sup>.

2. *Op. cit.* 396. *De los Nombres en general.*

3. *Op. cit.* 396-397. *De los Nombres en general.*

B. *La doble realidad de las cosas y la tendencia unitaria de lo inteligible*

Fray Luis es un hombre empírico, además de un gran poeta y un gran pensador. Las palabras del párrafo citado anteriormente se encuentran en el camino de todo misticismo, ya sea religioso o naturalista. Platón y su teoría del amor le habían ofrecido al poeta un primer modo de unión y captura de los seres. El amor es una de las más poderosas fuerzas que disponen al hombre para ser más. Ello es propio de las cosas también. Pero Fray Luis encuentra en la misma capacidad intelectual del hombre una forma original de apoderarse de lo que hay en su contorno. El escritor da un giro a la teoría de los universales y propone a las ideas que en nosotros sugieren los nombres de las cosas, no como formas distantes de conocimientos, sino como un medio para captar el ser de lo exterior y así enriquecernos nosotros mismos.

Las cosas detentan una doble modalidad: por lo material permanecen en un lugar, piden una conformación comunicable; por lo espiritual, las cosas pueden estar en nosotros y ser unas y todo a un mismo tiempo. Lo uno, que es inteligible, se ha ido realizando y, a medida que baja en la escala de los seres, esa pluralidad consiste en la adherencia de materia. Esto es lo que hace que las cosas sean sombra de ser. La superación de la pluralidad en la unidad inteligible se hace cuando captamos el fondo espiritual de los seres. En Dios se da la unidad porque en Él no hay adherencias de materia.

El amor y lo inteligible hacen que desaparezca la pluralidad. Fray Luis nos dice claramente en qué forma la naturaleza ha provisto al hombre para que éste pueda alcanzar sus deseos:

«...y fue que, porque no era posible que las cosas, así como son, materiales y toscas, estuviesen todas unas en otras, les dio a cada una de ellas, demás del ser real que tienen en sí, otro ser del todo semejante a éste mismo; pero más delicado que él y que nace en cierta manera de él, con el cual estuviesen y viviesen cada una de ellas en los entendimientos de sus vecinos, y cada una en todas, y todas en cada una»<sup>4</sup>.

De la misma forma que nuestros entendimientos captan el ser inteligible de las cosas en una imagen de ellas, expresan en las palabras esa misma imagen que han captado. Hay, pues, una simpatía entre el entendimiento y las cosas. Para explicarlo Fray Luis usa la metáfora del espejo, de tanta raigambre platónica. Es frecuente en él. En definitiva, el hombre puede captar el auténtico ser de las cosas, «y lo que ellas son en sí mismas, esa misma razón de ser tienen en nosotros, si nuestras bocas y entendimientos son verdaderos»<sup>5</sup>.

Las cosas son en sí la verdad, pero en el entendimiento son imágenes de la verdad. Los nombres, las palabras son también imágenes de las cosas. Substituyen a las cosas mismas. La finalidad del nombre es hacer que lo ausente se

4. *Op. cit.* 397. *De los Nombres en general.*

5. *Op. cit.* 397. *De los Nombres en general.*

haga presente. Todo es platónico en la concepción luisiana: primero, el concebir a Dios como el deseo de todo lo existente; segundo, esas imágenes, copia de la realidad, son las ideas y modelos platónicos de las cosas. Frente a lo fenoménico, la auténtica realidad la constituye lo inteligible, y esto sí es comunicable a los seres capaces de entender. Dios está presente en su creación<sup>6</sup>. Cuanto el hombre capta más de las cosas exteriores, más se acerca a Dios. Fray Luis acentúa la teoría de la doble realidad de las cosas desde un plano metafísico más que gnoseológico. El problema que se ventila no es el del conocimiento, sino el de la perfección armónica y la unidad de los seres. Por eso hemos destacado nosotros estas ideas. El poeta no hace tanto énfasis en el conocimiento de lo exterior cuanto en el deseo de unidad con ello. Encuentra en la captura de lo inteligible de las cosas el mejor camino, con el amor, para vincular unos elementos del cosmos a otros. Es el sentimiento de unidad total lo que preside estas ideas.

En el universo luisiano el misterio de lo divino bate sus alas sobre todo. El poeta queda a salvo de todo panteísmo por la forma en que concibe la creación del mundo. En su obra latina «De creatione» sigue la doctrina ortodoxa en este sentido. En el nombre «Hijo de Dios» nos vuelve a hablar de cómo Dios ha creado las cosas. Dios es un gran pintor que se entiende y se comprende a sí mismo. Recordemos que en Fray Luis filosofía y pensamiento teológico van siempre unidos. En él todo tiene un sentido religioso al final de la trayectoria filosófica. Cuando Dios se dispone a crear, dice primero una palabra, esto es, una imagen de sí mismo, que es el Hijo. Observamos aquí el sentido teológico de la explicación de la unidad en el cosmos, tal como veíamos en la función unitaria del ser inteligible de las cosas. El Hijo es lo primero que procede de Dios y su imagen más perfecta. Las criaturas son el retrato que Dios hace de él mismo hacia fuera. Comprendemos todavía mejor el intenso amor que Fray Luis tenía a la naturaleza. Las cosas son la imagen de Dios hacia fuera, lo mismo que el Hijo era la imagen divina hacia dentro. ¡Cuánta religiosidad en todo ello! Aquí fundamenta el poeta la idea, tan frecuente en el Siglo de Oro, de tomar las cosas como imagen de Dios. Las pone a la altura de la generación del Hijo. El pensador de Salamanca entiende la creación de las cosas en términos de estética, cuando se pone a dar una explicación de ella. Sí, las cosas son retratos del mismo Dios, pero son sombra de ser en comparación con el que hizo de sí mismo y en sí mismo:

«Aquella imagen es el *Hijo*; el retrato que después hace fuera de sí, son las criaturas, así cada una de ellas como todas allegadas y juntas. Las cuales, comparadas con la figura que produjo Dios en sí y con la imagen del arte, son como sombras oscuras, y como parte por extremo pequeñas y como cosas muertas en comparación de la vida»

6. Ver *Opera* II, págs. 70; 194, 421.

7. *Op. cit.* 673, *Hijo*.

Fray Luis piensa que Dios se retrata, crea las cosas cuando le place. Ya nos ha dicho claramente en otra ocasión cómo el mundo no nació necesariamente de Dios, sino por su voluntad <sup>8</sup>. Vemos aquí también toda la doctrina cristiana.

Ahora bien, las cosas tienen dos seres: uno baladí, y otro auténtico, que es el que está en Dios. Si unimos estas ideas a las que ha expresado anteriormente cuando dice que Dios es todo mente y que, al entenderse desde toda la eternidad, forma la imagen de sí que es su Hijo y, a través de él, la de las cosas del universo, comprendemos inmediatamente la raíz platónica de esta concepción. Lo que nosotros captamos a simple vista es la sombra de las cosas; el auténtico ser es lo que hay en ellas de inteligible, y esto está en Dios. Es decir, la verdadera realidad de las cosas es la idea que Dios tiene de ellas. Para el único ser dotado de inteligencia que es el hombre, captar las cosas, ser más y llenar su apetencia de unidad es apoderarse de la idea divina que hay en las cosas. Ahora entendemos por qué el hombre se asemeja más y más a Dios a medida que va capturando lo inteligible de las cosas. Es más, al hacer eso, el hombre se va divinizando un poco, puesto que apropiarse de lo inteligible de las cosas es, en cierta manera, apropiarse de Dios. De ahí que la teoría de los dos seres de las cosas tenga una honda raíz filosófica y teológica. Siempre este afán supremo de Fray Luis por armonizar todo lo existente en una mirada y una perspectiva única que viene a ser, en última instancia, la religiosa. No es una feliz ocurrencia del poeta esta doble realidad de las cosas, sino una forma de entender el universo todo. Lo inteligible es el fondo común de los seres porque Dios es inteligencia pura. Por su misma condición de retratos, las cosas están siempre apuntando a Dios. De ahí su inestabilidad metafísica. El hombre sabio será el que sepa amarlas teniendo siempre presente su condición de seres-para-otro, para Dios. Claramente nos lo dice el poeta de Salamanca que las cosas tienen su ser auténtico en Dios a través del Dios-Hijo:

«...y todo lo que en el cielo se muda y, corriendo siempre en torno, nunca permanece en su ser, en esta imagen de Dios tiene su ser sin mundanza y su vida sin muerte, y es en ellas de veras lo que en sí mismo es cuasi de burla. Porque el ser que allí las cosas tienen es ser verdadero y macizo, porque es el mismo de Dios; mas el que tienen en sí es trefe y baladí y, como decimos, en comparación de aquel es sombra de ser» <sup>9</sup>.

El ser de las cosas en Dios hace ventaja al que tienen en sí mismas. En él se halla la belleza auténtica que da armonía al universo <sup>10</sup>. En Dios, las cosas son verdad; en sí mismas, engaño. Puro platonismo cristiano. Es claro que la unidad del cosmos se plantea en términos filosófico-teológicos. De aquí parte

8. *Op. cit.* 411, *Pimpollo*.

9. *Op. cit.* 674. *Hijo*.

10. «Tanquam umbra quaedam pulchri quam ipsum veri pulchri veluti corpus in terras facit» *Opera* II, 147, *In Cantica*.

el cariño del poeta por la naturaleza y su desengaño y nostalgia continua de un conocimiento más alto. El universo tiene en sí mismo mucho de divino. Dios sigue siendo el Uno imperturbable pues las cosas, en su verdadera realidad, que es la inteligible e invisible, son él mismo.

### C. *Cristocentrismo de la concepción cosmológica luisiana*

Lo más bello del concepto luisiano de la creación y el devenir del cosmos es la finalidad cristiana que le da. Al fin, Cristo es el modelo de las cosas. Él es «la orden y la proporción y la medida y la decencia y la compostura y la armonía y el límite y el propio ser y razón de todo lo que Dios hace y puede»<sup>11</sup>. La idea de la creación se humaniza. El universo fue creado a través del Hombre-Dios, Cristo, y a él se ordena. Aquí se separa Fray Luis de todo platonismo. Porque si las cosas tienen su auténtico ser en las ideas divinas, su imagen lo refleja a través del Hijo hecho hombre, es decir, de Cristo<sup>12</sup>. De él deriva todo lo que puede existir en el mundo. Aquí reside la originalidad del misticismo luisiano en lo que se refiere a la naturaleza. El camino no va a Dios directamente, como en San Juan de la Cruz, sino a través de las cosas que se centran en Cristo. Porque para él ha sido creado el universo:

«—luego —añadió Marcelo— necesariamente se sigue que Dios, a fin de hacer esta unión bienaventurada y maravillosa, crió todo cuanto se parece y se esconde; que es decir que el fin para que fue fabricada toda la variedad y belleza del mundo fue para sacar a luz este compuesto de Dios y hombre, o, por mejor decir, este juntamente Dios y hombre, que es Jesucristo.

—Necesariamente se sigue —respondió Sabino—.

—Pues —dijo entonces Marcelo— esto es ser Cristo Fruto; y darle la Escritura este nombre a Él, es darnos a entender a nosotros que Cristo es el fin de las cosas, y aquél para cuyo nacimiento feliz fueron todas criadas y enderezadas».<sup>13</sup>

Las cosas apuntan a Cristo directamente. Cristianizando el platonismo, Fray Luis explicará la creación en términos de luz. En el principio de la creación. La Sabiduría de Dios se encargó de cuidar de las criaturas. El Hijo es así el pastor del universo. La metáfora de las cosas niñas al principio de la creación nos da cuenta de la calidad el pensamiento y la hondura de la intuición poética de Fray Luis:

«Que como nacían en su principio tiernas y como niñas las criaturas entonces, respondiendo a esta semejanza, dice la divina Sabiduría de sí que no sólo las crió como el Padre, sino que se apropió del oficio de ser como aya de ellas, o como su ama»<sup>14</sup>.

11. *Op. cit.* 674, *Hijo*.

12. *Op. cit.* 675, *Hijo*.

13. *Op. cit.* 414, *Pimpollo*.

14. *Op. cit.* 680, *Hijo*.

Ahora que ya hemos visto el cariño con que el poeta trata a los niños, nos damos cuenta cabal de la ternura con que Fray Luis mira la naturaleza. La Sabiduría de Dios es como una madre que alimenta y cuida el universo-niño.

Todas las cosas por ser más. Bajo la perspectiva cristocéntrica hemos de decir que el universo entero suspira por ser un poco más cristiano. Ésta es la arribada feliz del cosmos luisiano. El sentido de la belleza y de la unidad, que comenzó por el camino platónico, ha devenido a un temblor en la figura de Cristo. Fray Luis es un adelantado en muchas cosas. Como otro poeta-filósofo de la naturaleza del siglo XX, Teilhard de Chardin, encontrará que todas las cosas caminan en una constante peregrinación hacia Cristo. Están implícitas en esta concepción las ideas del Cuerpo místico de la Iglesia, que tanto auge tuvieron en la Contrarreforma. Se da la comunicación entre todo lo existente. Cristo es la cabeza del universo entero. Y todo suspira por él según la bella frase de San Pablo.

## 2. *La armonía en el hombre*

Menéndez Pelayo insiste continuamente en que las características más destacadas de la filosofía española son la unidad y la armonía y el orden. Encuentra la más alta fórmula de la conciliación entre la variedad y la unidad en Los Nombres de Cristo<sup>15</sup>. El profesor Muñoz Alonso especifica más estas ideas al decir que todo el empeño del pensamiento español más elevado se cifra en la sintaxis del platonismo y del aristotelismo, con el triunfo del primero en la expresión y del segundo en la función dictatorial de la mente<sup>16</sup>. Repetidamente hemos abundado nosotros también en esta forma de pensar. Hasta tomar por un lado las obras castellanas a las latinas de libre inspiración de Fray Luis y por otro las obras latinas encerradas en el sistema escolástico para darnos cuenta de la diferencia. Fray Luis de León es aristotélico-tomista como profesor de la Universidad de Salamanca, y platónico como cristiano, como poeta y como pensador de libres vuelos. Es decir, es platónico, en la vida. La estética luisiana, que forma en el poeta parte de su existencia, es de raigambre platónica. Frente al distanciamiento de la filosofía aristotélica, encontramos en el pensamiento luisiano la implicación vital de toda la persona propia del platonismo.

Ya hemos visto cómo la concepción del ser de las cosas es de base platónica, pasada por el cedazo del cristianismo que presta maravilla y trascendencia universal a la filosofía. A la búsqueda filosófica de la unidad en el cosmos corresponde una concepción estética armónica de todo lo existente. También en Platón la estética puede ser considerada como la perspectiva fundamental

---

15. *Historia de las Ideas Estéticas* II, pág. 101, Madrid 1948.

16. *Expresión filosófica y literaria de España*, pág. 7-8.

de lo existente. Desde la concepción filosófica de la unidad surge la definición estética de lo bello como algo armónico. Cuando las partes de un todo se unen para formar un conjunto bello, surge la armonía. De esta forma, el poeta-filósofo encuentra un sentido a la variedad que observa a su alrededor. La armonía actúa, desde el orden estético, como una superación de la diversidad y, al mismo tiempo, como un lenitivo a la angustiada dispersión en que se encuentra el espíritu.

Vimos que en la Oda a Salinas el poeta figura el mundo desde una concepción pitagórica de armonía en la que los números son la base de la visión estética. Desde el punto de vista de una ética metafísica el poeta concibe también al hombre como una armonía de todas sus facultades, al estilo estoico. El hombre se encuentra arrastrado por la armonía total. Fray Luis enlaza continuamente los fenómenos del mundo exterior con los del interior; éstos, a su vez, se prolongan capturando otras potencialidades, de tal manera que lo variado, informe e indeterminado se une a lo determinado, lo finito a lo infinito, hasta llegar a los más altos grados de visión integradora. Esto se observa especialmente en los poemas. La misma luz, tema clave de la inspiración luisiana, que acaricia y da unidad a las cosas, le sirve al poeta para dar una visión armonizadora de la realidad.

La filosofía jónica fue la primera en crear un sistema metafísico basado en los elementos de la naturaleza. Pero ni los jónicos, ni los milesios ni la física hilozoísta pueden ofrecer algo concreto y definitivo. El ápeiron, el agua o el aire no pueden ofrecer ninguna especulación a la estética. Pitágoras de Samos fue el primero en lanzar pensamientos que han tenido fortuna a través de la historia de la filosofía: el principio de las cosas es el ritmo, la cadencia, la armonía. No se busca tanto el último ser de las cosas cuanto el principio de las relaciones que en ellas se dan, y que constituye, realmente, la base que mantiene las cosas en su ser. Individualidad y multiplicidad, unidad y variedad, orden, armonía, ritmo y belleza son, desde entonces, las ventanas intelectuales por las que muchos filósofos y poetas han mirado el universo. El mismo Heisenberg reconoce el descubrimiento pitagórico como uno de los impulsos más altos del espíritu humano. La naturaleza obra siguiendo un ritmo. Por ello, todo lo que cae dentro del campo del ritmo está dotado de inteligencia. Y como las cosas, según Fray Luis, tienen dos seres, uno material y otro espiritual e inteligible que se confunde con el ser de Dios, el mundo entero actúa rítmicamente. En una palabra, el mundo es bello. El universo es una invitación a la armonía y, por tanto, a la interiorización ya que en nuestra mente es donde encontramos el hilo secreto que nos une a las cosas para formar el canto cósmico en torno a Cristo. Porque ésta es, en definitiva, la interpretación última del cosmos luisiano <sup>17</sup>.

---

17. El hombre imita también la armonía del cosmos, y él mismo es un mundo en pequeño: «Et quoniam in mundo hoc universitateque rerum tres alios mundos concludi conspiciamus:

Cada hombre debe desempeñar su papel como en una comedia, nos dice en *La Perfecta Casada*. Dios no quiso dejar al hombre sin concierto «ni quiso que viviese sin ley ni que hiciese disonancia en su música»<sup>18</sup>. La imagen es reveladora. Según ella, el hombre es parte de una sinfonía musical. Cumplirá su destino siempre que adapte su ritmo al ritmo universal de las cosas. De esta forma, como de costumbre, Fray Luis enlaza la ética, la estética y la metafísica. Es una de las características de su pensamiento: el concebir todo lo existente dentro de una forma unitaria y armónica. La ley natural, el cosmos y la estética se hallan así fundidos:

«...pues en este concierto universal, cuando Dios lo compuso como en espejo clarísimo, demostró al hombre con el dedo de Dios, y le dijo: ves, esto es, aquí puedes bien claramente entender que tu bien es guardar mi ley y tu saber conocerla; aquí conocerás que tienes ley cual los otros; aquí verás que por medio de ella, como las demás criaturas, consueñas con todas las partes del mundo; aquí entenderás que, si las quebrantas, disuenas de ella...»<sup>19</sup>.

El hombre ha de mirarse en el espejo de la creación. Es la vieja metáfora platónica del espejo que hemos visto tantas veces repetida en Fray Luis. La idea de la armonía del hombre con las cosas está presente en gran parte de los místicos españoles, del siglo XVI. A nuestro modo de ver, el ejemplo más claro es Fray Diego de Estella que, en sus «Meditaciones del amor de Dios» se extasia ante el orden del universo.

### 3. *El sentido del ritmo*

El ritmo es la armonía en movimiento. El sentido del ritmo en Fray Luis es consecuencia lógica de su visión armónica del cosmos. El poeta concibe todo en una actividad permanente. El mundo es algo dinámico. Todo se rige por las leyes de la armonía en movimiento, es decir, del ritmo. Fray Luis ve la cadencia rítmica en todo. La visión estética se prolonga a todos los fenómenos de la naturaleza. Si para el místico las cosas predicán a Dios por su belleza, para el poeta de Salamanca hasta los fenómenos más simples llevan a Dios. Es una forma más sutil de acercarse a la realidad. No es sólo la belleza del día y de la noche lo que lleva a Dios, sino también el ritmo imperturbable que hay entre ellos. La irrequietud del escritor se proyecta a la naturaleza. La venida

---

et intelligentibus et corpore expertibus animis unus constans; alter aethereos orbes continens, in quo flammeus solis lucet globus, micantque siderum aeterni ignes; tertius sub hunc positus, in quo alternis omnia oriuntur et accidunt; eadem in homine qui non sine vera et physica ratione minor a sapientibus viris appellatus est mundus, sit corporis animaeque partitio».

*Opera*, VII, 372. *Panegyricus Divo Augustino dictus*.

18. *Op. cit.* 1113, *Job* 28, 28.

19. *Ib.* 1113-1114.

de las estaciones, el cambio del contorno natural con los meses del año le recuerdan a Dios:

«La grandeza y lindeza del cielo, con ser cosas sin alma y sin sentido; las estrellas con su movimiento en tanta diversidad tan acordados y de tanta orden; los días y las noches con sus mudanzas y sazones de los tiempos que siempre vienen a tiempo, nos dicen a voces quién sea Dios...»<sup>20</sup>.

Hay que recordar cómo el poeta concibe el universo en términos de números. Pero el número pitagórico viene a ser la cadencia de lo inteligible de las cosas, que nosotros podemos percibir en el orden y movimiento armónicos.

El cosmos es como una gran sinfonía musical en la intuición luisiana. Cuando Fray Luis dice que la hermosura del cuerpo consiste en una proporción de las facciones y una gentileza y gracia interior, está proponiendo una idea rítmica de la belleza. La hermosura corporal ha de consistir en una armonía exterior a la que la gracia interior da vida y movimiento. En Fray Luis, como en todos los grandes poetas, lo que no se ve es siempre más importante que lo que se ve. El ritmo es el motor interno de la creación. Descubrirlo es captar la estructura de las cosas. El ritmo es algo inaprehensible, pero ahí está, esperando nuestra mirada auscultadora. Para verlo hay que pasar sobre la apariencia de las cosas. Lo que quiere decir el poeta al hablar de la música del universo es que las relaciones que en él se dan resultan ser relaciones estéticas. En la obra de Fray Luis la poesía está sobre Dios y sobre todo lo existente. El ritmo es el alma del cosmos. De ahí que, partiendo de la inspiración de la Oda a Salinas, ser más perfecto sea allegarse a las cosas y arrebatarles su configuración rítmica, o anegarse en ella.

Así como veíamos que la alabanza del castellano era una consecuencia estética de la convicción del valor de lo natural, así comprobamos ahora cómo el sentido del ritmo se apodera también del lenguaje. Si la lengua, suprema creación del hombre, sirve para comunicarnos y capturar lo inteligible de los seres, ella misma ha de ser una de las más altas representaciones del ritmo universal. Y así ha de ser tratada. Glorificar la lengua y poner el empeño en su ritmo, será descubrir el alma que en ella hay. Son conocidos los párrafos de Fray Luis en defensa del castellano. De todas las características del lenguaje, la cadencia es la que más se asemeja a la música. Cuando Fray Luis nos dice que pone concierto en las palabras y las escoge y les da su lugar apropiado, aparece el estilo como un fenómeno de ritmo. Para él el bien hablar es negocio de particular juicio «y negocio que de las palabras que todos hablan elige las que convienen, y mira el sonido de ellas, y aun cuenta a veces las letras, y las pesa, y las mide, y las compone, para que no solamente digan con claridad lo que se pretende decir, sino también con armonía y dulzura»<sup>21</sup>.

20. *Op. cit.* 80, *Cantar* 1, 8.

21. *Op. cit.* 658, *Dedicatoria del L. III.*

Detrás de las ideas de Fray Luis hay toda una tradición que fomentaba la visión rítmica del cosmos. Boecio y Casiodoro tenían un sentido musical del universo. Fray Luis debió de leer las obras de san Isidoro publicadas por Juan de Grial, íntimo amigo suyo. Pero en san Isidoro no hay ciencia perfecta sin música. El mundo y el firmamento se rigen por los números. Las palabras, las pulsaciones de las venas obedecen a un ritmo musical. Lo que hace Fray Luis es poner el ritmo en la dirección que lleva a Cristo. El sentido del ritmo luisiano culmina en la obra «De los Nombres de Cristo». Es una construcción armónica, pero en movimiento, tendiendo a un fin. El juego de las ideas, las palabras y el paisaje obedece a un sentido rítmico de la estructura literaria.

La concepción del hombre como correspondiendo a un todo armónico es propia del estoicismo. Esta filosofía tuvo una gran influencia en Fray Luis que hemos destacado en otras ocasiones. Por otra parte, el Renacimiento, al desplazar el centro de atención del hombre a la naturaleza hizo que se buscara la realidad del hombre dentro de la totalidad del cosmos. Fue Nicolás de Cusa quien abrió este camino al determinar que, si el mundo era infinito, cualquier punto podía ser el centro. Los elementos del cosmos debían establecer sus funciones en las relaciones de los unos con los otros.

La eclosión de la música renacentista ayudaría también a la visión rítmica universal. Un poeta sabe muy bien lo que significa la armonía en sus versos. En definitiva, el fondo de los seres es armonía en movimiento, es ritmo perpetuo.

#### 4. *Agustinismo y Renacimiento en la concepción armónica del universo luisiano*

Por el momento histórico que le tocó vivir, Fray Luis es el más alto representante del Renacimiento español; por agustiniano y por espíritu, se acerca a san Agustín. Y esto se refleja en su creación. Si la fuente más viva en que el poeta bebe su inspiración primera es la Biblia, las dos influencias estéticas más destacadas son el agustinismo y el Renacimiento. Ambas se conjugan en la visión armónica del universo. Una sencilla comparación entre las ideas de san Agustín y las de Fray Luis nos hará ver claramente la deuda de nuestro poeta con su padre en religión a quien cita en sus obras más que a ningún otro autor.

Ocurre que las ideas agustinianas y las renacentistas coinciden en gran manera. No es extraño, si consideramos que el neoplatonismo está detrás de todas ellas. Pero es que, además, el genio universal de san Agustín se mantuvo floreciente durante toda la Antigüedad y Edad Media hasta entroncar con las formas nuevas del Renacimiento. En san Agustín, como en Platón y en Plotino, la estética está inserta en la ontología. Como recuerdo de sus tiempos de maniqueo, hay en él una lucha constante entre lo uno y lo divisible, entre la armonía y el desorden. En la concepción agustiniana del universo el orden es

una categoría fundamental. Lo mismo que a Fray Luis, también le fascinó a él la contemplación de la noche estrellada. Lo vemos en el libro 1.º de los Soliloquios: la visión del cielo impresiona más que la de la tierra, y es mayor el gozo que produce la belleza de los astros. San Agustín llegó a la admiración del paisaje celeste por dos caminos: la tradición clásica y la Biblia. Ambos elementos están en la obra de Fray Luis, aunque potenciados por otras muchas actitudes. Como Fray Luis también hace suya san Agustín la estética de los números. El cielo, el mar, las estrellas y los animales poseen formas porque tienen números. San Agustín se adhiere al principio pitagórico de que todas las cosas son bellas por el orden, y considera, con Plotino, que la causa principal de la belleza es la unidad. Vemos que en estas mismas ideas se inserta todo lo dicho sobre la significación de la unidad y la armonía en la estética luisiana. En la obra del Obispo de Hipona la ley de la armonía es más fuerte que el espacio y el tiempo. Lo mismo ocurre en Fray Luis. Y la razón es que el ritmo constituye la realidad inteligible de los seres que, como ya hemos dicho, reside en última instancia en las ideas divinas y es, por tanto, inmortal. Para San Agustín, las cosas representan el camino de lo visible hacia lo invisible. Es la misma dialéctica entre la realidad fáctica y la ideal que encontramos en el poeta de Salamanca. En él la realidad auténtica es espiritual y anida, invisible, en la apariencia de las cosas. Lo mismo que hará después Fray Luis, san Agustín pondera la gracia de la tierra, el mar, el aire y del firmamento <sup>22</sup>.

El orden es un pensamiento fundamental en san Agustín. A ello dedica el libro «De ordine». En todo se observa la ley de la medida y la proporción. Sólo aquellos espíritus que están unidos al mundo por la categoría esencial de orden y armonía podrán comprender el secreto del universo. Lo que comentamos anteriormente sobre el sentido de la armonía en el hombre luisiano avala esta misma forma de pensar. Para capturar el enigma espiritual de las cosas, el hombre tendrá que estar en consonancia con toda la creación. Él es parte de la música universal por la ley y el mandato que Dios le dio. Vimos en la Oda a Salinas que el alma, para unirse místicamente al cosmos, tenía que volver a su origen primero, el número rítmico.

○ San Agustín debió de tomar muchas ideas de Platón a través de Plotino, el gran cantor de la unidad, la perfección y la belleza del universo. Plotino es quien advierte en la *Enéada* 3.<sup>a</sup>, 3, que para comprender la belleza del mundo hay que mirar las partes en función del todo. Insiste en la unidad total del mundo inteligible y la parcial del sensible. Los contrastes se funden en la armonía del universo que, según la vieja idea griega, interpreta como un todo musical. Es curiosa la semejanza de ideas entre Fray Luis y Plotino. Y, sin embargo, el poeta de Salamanca no cita ni una sola vez a Plotino. En san Agustín

---

22. Para completar estas ideas sobre la estética de san Agustín, ver el libro de KAREL SVOBODA, *La estética de San Agustín y sus fuentes*, Madrid 1958, del que nosotros nos sentimos deudores.

está la explicación. Fray Luis ha llegado a las ideas plotinianas a través de san Agustín, a cuya persona y obra tan gran devoción profesaba. Nadie supo hablar de la armonía mejor que el pensador de Hipona entre los filósofos cristianos. Nuestro poeta lo leyó una y otra vez, como sabemos por sus continuas citas. La única diferencia que hay entre ellos es que Fray Luis nació en el Renacimiento. Y ésta es la segunda influencia en su sentido de la armonía. Hemos de recordar cómo san Agustín llega a un eclecticismo en el conocimiento de la realidad última del cosmos. Piensa que cada uno puede imaginársela a su gusto, porque es incognoscible. En el Renacimiento esta actitud había cambiado mucho. Estaba comenzando la exploración del firmamento y del contorno geográfico de la tierra. Hay ya una forma científica de ver los fenómenos de la naturaleza. Fray Luis participa de esta actitud, y su nostalgia apasionada y existencial por el conocimiento total de la realidad cósmica, tal como vimos en las poesías, está completamente alejada del eclecticismo agustiniano a este respecto. En la transición del descubrimiento exultante del mundo exterior, Fray Luis se goza y sufre, a un mismo tiempo, la claridad cercana que no llegó para él. Mientras en san Agustín se trata de una construcción filosófica, en Fray Luis de León, con los estudios matemáticos, geográficos y astronómicos asomando ya por todas las imprentas de Europa, la visión de la realidad cósmica resulta tamizada por el genio poético<sup>23</sup>. Sabemos de sus estudios matemáticos y científicos. Juan Galván, un estudiante de Salamanca, afirma de Fray Luis que «por espacio de dos años le ha comunicado cosas de teología y de matemáticas y de astrología»<sup>24</sup>. Ya Pacheco nos ha dicho también que Fray Luis era médico y astrólogo. Nuestro poeta aporta a la influencia agustiniana su capacidad poética y el espíritu esperanzado propio del ambiente científico del momento. La armonía tiene en él una significación filosófica al mismo tiempo que vital estética y operante en el cientifismo de la época. Al lado del camino discursivo de la ciencia, Fray Luis participa también de la forma plotiniana de acercarse a la realidad a golpes de visión mística e intelectual. El sentido de la armonía era el alimento de la ciencia renacentista. El mismo Copérnico comenzó sus investigaciones científicas sobre bases estéticas platónicas de armonía y jerarquía: el sol tenía que estar el centro del nuestro sistema por su superioridad entre todos los demás astros, por el prestigio de la luz y porque así se explicaban más sencillamente los movimientos de los astros. Lo mismo hace Kepler. La armonía regía el cosmos. Era necesario reducirla a número y proporción matemática.

Por otra parte, hay una relación de continuidad entre las ideas agustinianas y el Renacimiento. Es sabido que la filosofía neoplatónica permanece

---

23. Claro que, en definitiva, sabemos con Emerson que «el verdadero filósofo y el verdadero poeta son idénticos; y una belleza, que es verdad, y una verdad que es belleza, es la aspiración de ambos». (R. W. EMERSON, *Ensayos sobre la naturaleza*, Madrid s.f., pág. 44).

24. *Documentos inéditos*, XI, 304.

durante la Edad Media en el pensamiento de muchos autores cristianos. Así, la tradición de Plotino, a través de san Agustín, se continúa en Juan Escoto Eriúgena. Hay un renacer del neoplatonismo y ejemplarismo agustinianos en los filósofos de la Escuela de Chartres. Se halla en esta tradición el misticismo de los victorinos. Con santo Tomás se enfrentan el espíritu aristotélico y el franciscano, de raíz agustiniana, representado por san Buenaventura. Más adelante encontramos al Maestro Eckart preocupado por lo uno y lo diverso. Así llega la preocupación por la unidad y la armonía al Renacimiento cristiano a través de la filosofía medieval. El pensamiento de la armonía responde a una actitud estética ante la realidad. De ahí que haya tenido más vigencia en los pensadores de base platónica, pues ellos saben mirar al mundo con ojos de poetas, es decir, con una forma comprensiva de la realidad total. La armonía comporta una forma poética de ver el universo. En medio de este cruce de ideas se encuentra Fray Luis de León. Todas ellas han llegado a él, y la muela ha sido tan fina que es difícil distinguir unas de otras. Sólo la influencia agustiniana y renacentista se hacen patentes. La armonía luisiana tiene un fondo de amor y paz entre las cosas. Si en la estética unitaria del amor Fray Luis recuerda a Platón, en el sentido de la armonía que le trae la paz es completamente agustiniano. La visión de la armonía se funde la ético-metafísica de la paz:

«—Cuando la razón no lo demostrara, ni por otro camino se pudiera entender cuán amable cosa sea la paz, esta vista hermosa del cielo que se nos descubre ahora, y el concierto que tienen entre sí aquestos resplandores que lucen en él, nos dan de ello suficiente testimonio»<sup>25</sup>.

Y que Fray Luis bebió el sentido de la armonía y de su significación ética, la paz, en san Agustín, nos lo muestra la cita que hace en la continuación del párrafo anterior:

«Que si la paz es, como san Agustín breve y verdaderamente concluye, *una orden sosegada, o un tener sosiego y firmeza en los que pide el buen orden*, eso mismo es lo que nos descubre ahora esta imagen. Adonde el ejército de las estrellas, puesto como en ordenanza y como concertado por sus hileras, luce hermosísimo, y adonde cada una de ellas guarda inviolablemente su puesto»<sup>26</sup>.

Fray Luis concibe también la salud en términos armónicos, como una música concertada que hacen entre sí los humores del cuerpo. En el panegírico en honor de san Agustín encontramos varios párrafos que expresan claramente el sentido luisiano de la armonía y el hombre mirándose en ella como en un espejo, e imitándola<sup>27</sup>. La interpretación ética de la armonía se muestra en es-

25. *Op. cit.* 585, *Príncipe de la paz*.

26. *Ib.*

27. «Atque profecto nulla res est in tanta, quantamque et oculis et mente conspicimus, rerum multitudine et varietate, quae non habeat cognationem cum alia. Neque solum singulae sin-

te panegírico. El alma, que proviene de lo divino, contempla el orden y la concordancia que hay entre todas las cosas existentes y, por ese camino, sube hasta su Creador, que también es orden y armonía. El alma, de vuelta, comprende que ha de imitar esa armonía en el hombre <sup>28</sup>.

Al final, como siempre, llega la interpretación cristocéntrica del sentido armónico del universo. Cristo es el supremo ordenador. Se funden, de nuevo, la teología, la filosofía y la estética. En su afán constante por hacer religiosa a la naturaleza toda Fray Luis afirma que, en última instancia, Jesucristo es la primera y más perfecta melodía que el gran maestro consiguió. De él deriva toda la armonía existente. A la imagen del cuadro y el retrato que el gran pintor hace de sí mismo en el Hijo, corresponde la melodía exterior que es Cristo:

«porque no solamente según la divinidad (Jesús) es la armonía y la proporción de todas las cosas, más también según la humanidad es la música y la buena correspondencia de todas las partes del mundo».

Así, la trayectoria final del movimiento rítmico en que se halla el universo se encuentra con Cristo que es la melodía musical suprema y el concierto universal.

---

gulis cognatae sunt et affines, sed universae omnibus, singulaeque universis mirabiliter consentiunt». *Opera*, VIII, 368, *Panegyricus Divo Augustino Dictus*.

28. *Ib.* págs. 373-374.

### III. LA ESTÉTICA DE LA LUZ

La estética de la luz está vinculada a una forma de comprender la realidad desde diferentes puntos de vista <sup>1</sup>. La luz lo cambia todo. Con ella aparecen o desaparecen los colores de nuestra vista, las sombras se alargan al amanecer o al crepúsculo, y nos produce la alegría del despertar y la melancolía del anochecer. La luz hace que las cosas tengan múltiples perspectivas. Ella opera sobre los elementos de la naturaleza enriqueciéndolos, y hace que los objetos aparezcan unos y diferentes a medida que va cambiándose su iluminación. La luz simboliza el orden y el concierto en el contorno natural. Ella permite ejercer su función al más estimado de los sentidos, la vista. La luz, que es una, nos permite ver la variedad de las cosas. Podemos comprender ya cómo desde un punto de vista estético la luz tenía que ser algo decisivo en el pensamiento luisiano: permite distinguir y unificar la pluralidad de los elementos de la naturaleza. La luz tiene una importancia capital en la estética del Renacimiento. Podemos recordar los estudios de Leonardo de Vinci sobre el claroscuro y la función que la luz tienen en los cuadros de El Greco, Rembrandt, el barroco Velázquez y tantos otros de los siglos XVI y XVII.

La luz puede tener también una interpretación metafísica y religiosa. La perspectiva filosófica está avalada por la importancia que tiene la luz en el sistema platónico. Los «Diez diálogos» de Francisco Patrizzi, que El Greco tenía en su biblioteca, son el exponente máximo de la teoría filosófica de la luz en el Renacimiento. Ya las ideas maniqueas —que son patrimonio de todos los tiempos— habían simbolizado el Bien con la luz y el Mal con las tinieblas. Fray Luis conocía muy bien estas ideas a través de san Agustín. Esta lucha entre la luz y la oscuridad tiene su origen en las filosofías orientales; incluida la hebrea. Los antiguos dioses babilónicos llegaron a convertirse en el sol y las estrellas. Detrás de la variedad de los astros estaba la gran luz de la que todos participaban. De aquí surge un dualismo en el que la luz representa los poderes del Bien y la oscuridad los del Mal. Tanto Wetter como Baemker buscan los orígenes de la idea de luz en las religiones astrales del Oriente <sup>2</sup>. Según ellos la filosofía griega, al contacto con estas religiones, había convertido los ideales de verdad, razón y sabiduría en algo divino, en luz. La Biblia misma sigue esa corriente, especialmente en los Salmos, en el libro de la Sabiduría y en san Juan, san Pablo y Santiago. La especulación de este concepto, que se remonta a la filosofía de los bedas, pasa, en el pensamiento occidental, por Heráclito, Platón y Filón, y alcanza su punto culminante en Plotino y Proclo. Los primeros pensadores cristianos se resistieron a considerar a Dios como luz. Plotino afirma que todo es luz en la medida que es. En san Agustín, que tanto leyó a Plotino, se une con esta idea a los antiguos principios maniqueos que había

---

1. V.: José M. SÁNCHEZ DE MUNIÁIN, *Estética del paisaje natural*, Madrid 1945, 2.ª parte. Los componentes estéticos del paisaje. 1.- Luz y Color.

profesado. A esto hay que añadir la visión de la Jerusalén del Apocalipsis como una ciudad de luz, y el comienzo del Evangelio según san Juan, donde el Verbo es la luz verdadera que viniendo a este mundo alumbra a todo hombre. San Agustín se encuentra en la enñrucijada de todas estas ideas, y él las potencia en grado sumo. La luz es el gozne sobre el que gira su teoría gnoseológica. En ella la luz envuelve todo el proceso de la creación. El camino plotiniano desde el Uno al Nous se convierte en san Agustín en una creación a imagen de Dios en la que se reproduce, como en un espejo, la inteligencia y la verdad divinas. Al alma intelectual de Plotino corresponde el conocimiento según las razones eternas de san Agustín. En él la creación es iluminación ya que da el ser y la inteligibilidad a las cosas <sup>3</sup>.

Desde luego, toda la teoría de la luz tiene una trascendencia mucho mayor en san Agustín que en Fray Luis, pero le supera éste en la significación que el elemento luminoso tiene en el paisaje literario y en la simpatía con su alma poética. Lo que nosotros pretendemos es mostrar en qué medida la luz interviene como elemento de la naturaleza en la obra luisiana y cómo se inserta en una interpretación metafísica y teológica. Aquí la filiación con san Agustín no es tan clara. La luz es en Fray Luis un factor real del contorno natural y adquiere matices tan personales que llega a tomar un valor substantivo dentro de la vida y la estética luisianas. En poesía la primacía de la luz entró en el Renacimiento de la mano de Petrarca. La claridad, como señal de la inteligencia, llegó a convertirse en un tópico renacentista. Es conocido el famoso madrigal de Cetina «ojos claros, serenos». Fray Luis participa también de la influencia petrarquista en este aspecto.

### 1. *La luz en el paisaje y en la comunicación con la naturaleza.*

En este punto nos veremos obligados a recordar algunas ideas expresadas anteriormente, aunque ahora lo haremos desde la perspectiva de la función que ejerce la luz en el paisaje literario.

Ya hemos indicado cómo los momentos más destacados de la vista que la naturaleza ofrece a Fray Luis son el amanecer, el mediodía, el crepúsculo y la noche. Es decir, que prevalecen los momentos de los cambios de la luz sobre el paisaje. En *La Perfecta Casada*, al encarecer a los señores adinerados la fiesta de la naturaleza que se pierden por no madrugar, Fray Luis hace una minuciosa descripción de la venida de las primeras luces del día:

«Porque entonces la luz, como viene después de las tinieblas y se halla como después de haber sido perdida, parece ser otra y hiere el corazón del hombre

---

2. Marcelo MARTÍNEZ PASTOR, *La Teología de la luz en Orígenes*, Comillas 1965, pág. 15 y ss.

3. V.: José Ramón SAN MIGUEL, *De Plotino a san Agustín*, Madrid 1964, págs. 135-193.

con una nueva alegría; y la vista del cielo entonces y el colorear de las nubes y el descubrirse la aurora, que no sin causa los poetas la coronan de rosas, y el aparecer la hermosura del sol es una cosa bellísima»<sup>4</sup>.

Insiste después en que a la venida del sol todo se alegra y mejora y la vista «se deleita con el nacer de la luz, y con la figura del aire, y con el variar de las nubes»<sup>5</sup>. Lo expresa claramente en el *Cantar de los Cantares*: «porque jûntanse tres cosas: la mañana, la luna y el sol, que son toda la alegría, regocijo y belleza del mundo»<sup>6</sup>. Vemos que el elemento de la comunicación con la naturaleza, tan destacado en el sentimiento luisiano, toma diferentes tonalidades con los cambios de luz. Así la mañana, con la luz nueva, alegra el corazón de los hombres mientras la obscuridad de la noche los lleva al pensamiento profundo y a la melancolía.

El sentido corporal que más se destaca en la estética luisiana es el de la vista. En ella todo se halla unificado dentro de una luz cegadora. De los colores, los más abundantes son el rosa de las nubes en la mañana y el negro de las mismas cuando amenaza tormenta. Lo que le interesa más al poeta son las figuras que la luz forma en los objetos. Y eso hasta tal punto que la vista llega a captar incluso la figura del aire en las primeras horas del día que es, en definitiva, esa luz mañanera que palpita en la atmósfera y que parece adquirir calidades táctiles. La forma es lo que prevalece en el pensamiento luisiano. A ello hay que unir todas aquellas perspectivas del paisaje que se ven potenciadas por los efectos de la luz.

Fray Luis comienza *Los Nombres de Cristo* en la mañana de un 29 de junio, día de san Pedro. Nos indica que los tres frailes anduvieron paseando un rato por la huerta. Y se preocupa de un detalle significativo para nuestro tema «y después se sentaron juntos a la sombra de unas parras»<sup>7</sup>. Si tenemos en cuenta que en las primeras horas de la mañana el calor no puede ser la causa de que los tres interlocutores se sienten a la sombra, habremos de concluir la importancia que el contraste de la luz y la sombra tenía en nuestro poeta. A este efecto de serenidad y captación de la figura del aire vienen el resumen de la descripción de la mañana en *La Flecha*: «El día era sosegado y purísimo, y la hora muy fresca»<sup>8</sup>. El «día purísimo» se refiere a la magia envolvente que causa la duermevela matinal. El libro lo termina porque el sol está ya en el cenit y asomándose por encima de las cabezas de los tres frailes. Se reanuda la conversación cuando el sol ha bajado sobre el horizonte. La razón que da ahora el escritor es el calor. Sin embargo, después, en el crepúsculo, las cosas vuelven a adquirir la magia de los contrastes de luz y sombras que ahora toman un sentido de comunicación mística y natural. En el *Comentario del Can-*

4. *Op. cit.* 273, P. Casada, 6.

5. *Op. cit.* 273, P. Casada, 6.

6. *Op. cit.* 160, *Cantar* 6, 9.

7. *Op. cit.* 392, *Intr. N. de Cristo*.

tar de los Cantares hay una bellissima descripción del atardecer que recuerda el verso de la égloga I de Virgilio «maioresque cadunt altis de montibus umbrae». El poeta comenta así el versillo 17 del capítulo 2 del Cantar «hasta que sople el día, y las sombras huyan»:

«...porque siempre, al caer del sol, se levanta un aire blanco, y las sombras que al mediodía estaban sin moverse, al declinar del sol crecen con tan sensible movimiento, que parece que huyen»<sup>9</sup>.

Ya hemos indicado algo que vemos confirmado aquí: frente a la inmovilidad de la obscuridad, la luz da vida y movimiento al paisaje. Se conforma esta idea con la concepción activista que tiene Fray Luis de la naturaleza. En el amanecer, el poeta se ha fijado en cómo la luz hace que el paisaje cambie de color. Y esto es lo que más le interesa. Otro poeta metafísico de nuestros días, Jorge Guillén sentirá la misma emoción indefinida ante el fenómeno luminoso. Tanto en el sentido unitario de la perfección de las cosas, como en el sentimiento de armonía y la estética de la luz se encuentran unidos estos dos privilegiados de la poesía. Lo que les diferencia es su actitud ante el mundo exterior: Fray Luis ve la naturaleza en movimiento conflictivo; Guillén en un estado de perfección eleática.

El claroscuro, el contraste que nos ofrece el paisaje luisiano es la formación palpitante de que los seres buscan algo que ellos no tienen. Fray Luis ha observado largamente los efectos de la luz sobre los objetos. Buena prueba de ello es una magnífica metáfora en que compara el batir de las alas de un ave volando con el movimiento que la luz hace «en lo que relumbra con lustres presurosos»<sup>10</sup>. La imagen es eficaz y original. Para nuestro poeta una nube llena y empapada de luz es como otro pequeño sol<sup>11</sup>. Hay una insistencia en la observación y las comparaciones de las nubes con otros elementos de la naturaleza. Por su permanente condición de cambio y movimiento las nubes simbolizan para Fray Luis el estado de todo el universo que, siendo el mismo, va tomando las más diversas figuras.

No podía faltar la presencia de la luz en su aspecto más dramático, que es el relámpago. Y es precisamente en el Comentario al Libro de Job donde encontramos una descripción personificada y ágil de lo que es un relámpago:

«...y el relampaguear o el rasgar el trueno las nubes y dar salida a su luz, es como un abrir el trueno los ojos y descubrir los rayos de ellos y enviarlos delante y como guía suya, primero que él venga, vaya reconociendo el camino por donde ha de venir. Que la carrera que ha de pasar el trueno, el relámpago en nombre suyo la pasea y considera primero...»<sup>12</sup>.

8. *Ibidem*.

9. *Op. cit.* 103, *Cantar 2*, 17.

10. *Op. cit.* 953, *Job*, 11, 17.

11. *Op. cit.* 630. *Esposo*.

12. *Op. cit.* 1217-18, *Job 37*, 3.

A Fray Luis le ha impresionado el fuego del hierro en el horno <sup>13</sup>. Ya hemos visto cómo proyecta su intimidad sobre la luz del día. Así, en la Oda a Juan de Grial el cielo aoja con luz triste el verdor del campo. Es la tristeza de quien espera días de desgracias. El aire de la Oda a Salinas se viste de hermosura y luz no usada. El aire es otro de los elementos más frecuentes en Fray Luis. Como las nubes, simboliza también lo cambiante y lo inaprehensible. El poeta de la última estrofa de «Vida retirada» desea vivir consigo tendido a la sombra y coronado de eterno lauro. Y en «Esperanzas burladas» es dichoso al que levanta al puro sol las manos puras «cuando la luz el aire y tierras baña». Con todo es la luz que aparece en la oscuridad de la noche la que adquiere más resonancia en la obra luisiana. Por la noche se pierden los colores, y el poeta se enfrenta a la luz pura, luz sin más. Lo infinito en número substituye a lo infinito en energía. La mente se concentra en el firmamento y la intimidad del poeta se une al paisaje estelar. Él ha contemplado el firmamento muchas veces y ha hablado con 'las estrellas. En el alto cielo de la «Noche serena» las estrellas son luces. Lo que más impresiona al poeta es el contraste entre esta luz y la noche oscura que la rodea.

## 2. *La luz poética, metafísica y religiosa*

Como contrapunto poético y metafórico la luz es uno de los elementos más destacados de la obra de Fray Luis, especialmente en sus poesías <sup>14</sup>. En todo ello se halla la huella petrarquista. Ya sabemos que el poeta de Salamanca fue un gran admirador del toscano, a quien cita varias veces. En el Comentario del Cantar anota que Petrarca había usado antes las metáforas de llamar oro a los cabellos, grana a los labios, perlas a los dientes y lumbres o estrellas a los ojos <sup>15</sup>. La idea petrarquista de la luz y la claridad como señal de la inteligencia también está presente en Fray Luis. Los ojos son, a su vez, el órgano que mejor expresa esa claridad. Así, Portocarrero es el «clarísimo» Carrero, y doña Tomasina es «hermoso sol luciente». Podríamos traer aquí muchas citas que lo confirmaran. Basta releer un poco sus poesías para darnos cuenta de ello. El hecho es que el campo semántico de la luz y la claridad es el más abundante en ellas.

En los ojos se halla gran parte de la hermosura. Ellos son el espejo del alma, y el más noble de todos los sentidos <sup>16</sup>. A través de su claridad podemos

13. *Op. cit.* 787, *Cordero*.

14. Entre los aspectos semiestéticos de la luz y el color, apunta el profesor Sánchez de Muniáin el valor humanístico de «Su aptitud para representar figuradamente en nuestro lenguaje y en nuestra mente ideas espirituales». Otro es su influencia en el estado de ánimo. *Op. cit.*, Sánchez de Muniáin, pág. 158.

15. *Op. cit.* 148, *Cantar* 5, 14.

16. *Ib.* 85, *Cantar* 1, 14.

llegar a la gracia interior. Los ojos son las ventanas del alma. Por eso es absolutamente necesaria la luz. La tradición patrarquista de Garcilaso o Herrera se encuentra en los sonetos que escribió Fray Luis. En ellos hay luz y ceguedad. El tercero, uno de los más bellos y perfectos de la lengua castellana, comienza así:

Agora con la aurora se levanta  
mi luz...

Los ojos son luces en el cuarto soneto:

¡Oh luces, de amor querido asiento!

Y en el quinto la amada es luz también:

Después que no descubren su lucero  
mis ojos lagrimosos noche y día,  
llevado del error, sin vela y guía,  
navego por un mar amargo y fiero.

Sólo pretendemos apuntar algunas notas que nos permitan comprender la función del tema de la luz en la obra luisiana, y cómo se hallan imbricadas en él perspectivas de orden poético, filosófico y teológico. Podemos decir que apenas hay una poesía en que no aparezca la luz, bien en su significación natural o en la metafórica, metafísica o religiosa. A. Bell lo supo ver antes que nosotros<sup>17</sup>.

El profesor Sánchez de Muniáin dice de la luz que es «la condición del conocimiento total del paisaje», y que es, además, «el esplendor físico de la unidad de todas las cosas, el vínculo cognoscitivo de la unidad total»<sup>18</sup>. Éste es el sentido que nosotros encontramos en el entusiasmo de Fray Luis por el paisaje penetrado de una luz total. En los colores y las formas el poeta ve la diversidad; en la luz, la unidad que vincula las cosas exteriores unas a otras. La luz es siempre la misma, mientras cambian los objetos traspasados por ella. La luz hace posible la vista de los árboles de La Flecha, del camino que lleva a la Corte, de los montes lejanos de Gredos. La luz posibilita también el color. A ella hay que acudir como a la condición de nuestra percepción visual del mundo que nos rodea. De ahí que el poeta se fije antes en el contraste de luces y sombras que en el color de las cosas. La luz crea matices innumerables sobre el contorno, al cambiar desde un momento cenital al cloroscuro del atardecer. Y, por la noche, la luz es luz pura. Todo el mensaje de paz. Armonía, amor y nostalgia de eternidad que traen las estrellas a nuestro poeta, viene ofrecido en bandeja de luz. La simbología de la noche estrellada está fundamentada en muchas horas de observación del alto firmamento, cuando la negra

17. «En las más inspiradas poesías de Fray Luis apenas hay mención alguna de los colores; todas vibran en una deslumbrante blancura» (A. BELL, *Luis de León. Un estudio del Renacimiento español*, Barcelona 1932, pág. 262).

18. José M. SÁNCHEZ DE MUNIÁIN, *Estética del paisaje natural*, Madrid 1945, pág. 141.

melancolía alejaba el sueño de sus ojos. Por ello la vista de la noche estrellada es más hermosa que la del día, y es como música de los cielos. La luz nocturna toma un carácter marcadamente místico en contraste con las vivencias del paisaje luminoso y cegador del día. El misticismo luisiano nace aquí de un conflicto. Por eso nos sorprenden las afirmaciones de R. Bayer al tratarlo como la continuación de una forma irénica, occidental, de llegar a Dios <sup>19</sup>.

La luz es el elemento que nos ofrece la diversidad de las cosas, pero que las mantiene, al mismo tiempo, en una constante tensión unitaria. La luz, siendo una, hace que el ser no repose en sí mismo. Presta movilidad a las cosas arropándolas en una unidad superior.

La primacía de la luz en su aspecto filosófico le ha llegado a Fray Luis de su vinculación al platonismo, bien sea a través de san Agustín, de la filosofía medieval o del neoplatonismo renacentista. Hemos de apuntar la frecuencia con que nuestro pensador acude a la imagen platónica del espejo. El agua del Tormes es un espejo donde relucen las estrellas; el Hijo es el espejo en que se mira Dios, y Cristo es el espejo del Verbo <sup>20</sup>. Nos parece encontrar algo del ejemplarismo agustiniano en la afirmación de que el saber de Dios están las ideas y razones de todo <sup>21</sup>. Pero las cosas son como el espejo en que se hallan reflejadas esas ideas. Acudiendo a la imagen de la luz, Fray Luis nos dirá que las cosas son sombra de ser <sup>22</sup>. La función de la luz es hacer que las cosas se hagan patentes al alma, mas ésta sólo llega a aquéllas por la contemplación. Para esto es necesario que la luz ilumine nuestra mirada. Ya vimos que el amor es uno de los dos medios para llegar a la unidad con el mundo. Ahora bien, el amor se define, al estilo platónico, como un deseo de belleza, y ésta sólo es dada en la contemplación, que necesita de la luz.

Si el ser aparential de las cosas es sombra oscura, el auténtico se expresa en términos de luz <sup>23</sup>. Se comprende que Fray Luis defina el ser como luz cuando, para explicar la naturaleza de Dios fuente de todo ser, lo hace acudiendo a la metáfora de la luz. Es el sol, fuente de la luz en nuestro sistema, la imagen de la naturaleza de Dios. No podemos privarnos de citar un párrafo largo, pero significativo y bellissimo.

«Porque así como el sol es un cuerpo de luz que se derrama por todo, así la naturaleza de Dios, inmensa, se extiende por todas las cosas. Y así como el sol, alumbrando, hace que se vean las cosas que las tinieblas encubren, y que

---

19. Dice Bayer: «Sin esfuerzo alguno se realiza el paso de las criaturas y la armonía universal a Dios... Este misticismo irénico, occidental, existe también en España en los tiempos de Fray Luis de León, el Horacio cristiano, con un sello humanista en la paz conventual». (R. BAYER, *Historia de la Estética*, México, 1965, pág. 125).

20. *Op. cit.* 431, *Faces*.

21. *Ib.* 430.

22. *Ib.* 673, *Hijo*.

23. *Op. cit.* 846, *Job*. 3,3.

puestas en obscuridad parecen no ser, así la virtud de Dios, aplicándose, trae del no ser a la luz del ser las cosas. Y así como el sol de suyo se nos viene a los ojos, y cuanto de su parte es, nunca se esconde porque es él la luz y la manifestación de todo lo que se manifiesta y se ve, así Dios siempre se nos pone delante, y se nos entra por nuestras puertas, si nosotros no le cerramos la puerta, y lanza rayos de claridad por cualquier resquicio que halle. Y como al sol, juntamente le vemos y no le podemos mirar: vémosle, porque en todas las cosas que vemos miramos su luz; no le podemos mirar, porque si ponemos en él los ojos, los encandila, así de Dios podemos decir que es claro y obscuro, oculto y manifiesto»<sup>24</sup>.

El platonismo se desborda en estas líneas de encendido lirismo. Todo es luz en la explicación de la naturaleza de Dios.

Hay que apuntar en el tema de la luz una perspectiva intimista y existencial. Como Dios es sol y es luz resulta que, al contemplarlo el alma del poeta en su realidad total, «sin velo», ella se convertirá también en luz resplandeciente, como ocurre en la oda a Felipe Ruiz «¿Cuándo será que pueda...?». Los «veré» de esta misma poesía nos aclaran la relación entre la luz y la visión esencial del ser de las cosas. Fray Luis funde la visión estética del universo en la luz y la música de las esferas. En ausencia de la luz, durante la noche, se despierta una ansiedad por conocer el misterio del cosmos. La luz del día une al poeta a las cosas desde una perspectiva existencial, inmediata; la de la noche, desde un plano esencialista. La luz diurna, que alumbra el paisaje de Los Nombres desde La Flecha hasta la sierra de Gredos, hace que el poeta se sitúe frente a lo exterior; la nocturna hace que se enfrente consigo mismo. De aquí que la primera modalidad determine sentimientos de amor y proximidad a la naturaleza y que la segunda supere este nivel para clavarse en la base misma del pensar y del sentir. En los momentos fronterizos entre la luz y la obscuridad, como son el amanecer y el atardecer, el poeta puede intentar el asalto a una realidad diferente. En esos instantes es posible capturar el fondo del ser sobre la envoltura aparental. En la pintura ésta es la interpretación que hace Bayer del «sfumato» de Leonardo de Vinci.

No nos parece que haya en Fray Luis ningún tipo de iluminismo. Daba por descartado el conocimiento de las cosas. Ya vimos cómo lo que le preocupa es la unión con los seres con el fin de ser más. Ello supone una perspectiva metafísica más que gnoseológica. Sin embargo, encontramos en él la luz como algo necesario para entender el misterio de lo divino y como la fe que ilumina a todo hombre<sup>25</sup>. Fray Luis explica los misterios fundamentales de la religión cristiana en términos de luz. Se da cuenta del alcance de la metáfora bíblica por la que «el favor de Dios Se nombra con palabras de *Luz*; y su desfavor con *escuridad* y tinieblas»<sup>26</sup>. Desde un plano teológico, el poeta define la vida del

24. *Op. cit.* 677, *Hijo*.

25. *Op. cit.* 1218, *Job*, 37, 4.

26. *Op. cit.* 941, *Job* 10, 3.

cielo como luz. Recuérdese el primer verso de la oda «Morada del cielo», que comienza «Alma región lucente». En el nombre de Pastor, al comparar las moradas del cielo con la tierra, dice Fray Luis:

«Que aquí se afana y allí se descansa; aquí las sombras de las cosas nos atemorizan y asombran; allí la verdad sosiega y deleita; esto es tinieblas, bullicio, alboroto; aquello es luz purísima en sosiego eterno»<sup>27</sup>.

Hay insistencia en la luz al explicar la generación del Hijo de Dios<sup>28</sup>. También la luz de Dios puso su asiento en Cristo<sup>29</sup>. Sus dos nacimientos, el natural y el de la Resurrección, se explican también en términos de luz. Y lo mismo el misterio de la Eucaristía<sup>30</sup>. Cristo es sol de justicia<sup>31</sup>, y «es luz nacida de luz, y fuente de todas las luces»<sup>32</sup>.

Todo es luz en la obra de Fray Luis de León: el paisaje, la poesía, la filosofía y la teología. Y, como siempre, la interpretación cristocéntrica es el puerto final de todas las singladuras de este poeta, pensador y teólogo sin par.

27. *Ib.* 447, *Pastor*.

28. «Y —para venir a lo que es propio de ahora— así como el sol engendra su rayo —que todo este bulto de resplandor de luz que baña el cielo y la tierra un rayo solo es, que envía de sí todo el sol—, así Dios engendra un solo *Hijo* de sí, que reina y se extiende por todo. Y como este rayo del sol, que digo, tiene en sí toda la luz que el sol tiene, y esa misma luz que tiene el sol, y así su imagen del sol es su rayo, así el *Hijo* que nace de Dios tiene toda la substancia de Dios, y esa misma substancia que Él tiene, y es, como decíamos, la sola y perfecta imagen del Padre; y así como el sol, que es puramente luz, el producir de su rayo es un enviar luz de sí, de manera que la luz, dando luz, le produce, esto es, que le produce la luz, figurándose y pintándose y retratándose, así el Padre eterno, figurando su ser en sí mismo, engendra a su *Hijo*. Y como el sol produce siempre un rayo, que no lo produjo ayer y cesó hoy de producirlo, sino siempre le produce, y con producirle siempre no le produce por partes, sino siempre y continuamente sale de Él entero y perfecto, así Dios siempre, desde toda su eternidad, engendró y engendrará a su *Hijo*, y siempre enteramente...». *Op. cit.* 678, *Hijo de Dios*.

29. «Que si es más claro lo que al sol se avvicina más ¿qué resplandores no tendrá de santidad y virtud el que está y estuvo desde su principio, y estará para siempre, lanzado y como sumido en el abismo de esa misma luz y pureza?... porque la luz de Dios puso en la humanidad de Cristo su asiento, con que quedó en puro sol transformado. Las otras centellean hermosas, ésta es de resplandor un tesoro...». *Op. cit.* 779, *Cordero*.

30. *Op. cit.* 689 y 691, *Hijo*.

31. *Ib.* 427. (*Faces de Dios*) y 781 (*Cordero*).

32. *Ib.* 740, *Jesús*.

## CONCLUSIÓN

El tema de la naturaleza en Fray Luis de León ofrece múltiples perspectivas. Es un complejo entramado de actitudes estéticas, ideas filosóficas, sociales, políticas y religiosas dentro de una estructura muy trabajada. A ello hay que añadir la biografía del poeta y el momento histórico que le tocó vivir.

Desde el temprano Comentario del Cantar de los Cantares se establecen las formas de acercamiento a la naturaleza que han de perdurar en toda la obra luisiana. Hay un descubrimiento fascinado del contorno natural que se despoja del simbolismo medieval para aparecer tal como es. Observación directa de los fenómenos naturales y fidelidad a lo real son las primeras características que encontramos. Ello supone una forma nueva de mirar. Se impone la realidad exterior que exige un trabajo de los sentidos sobre ella. Pero el escritor interpreta la naturaleza desde unos principios filosóficos platónicos. Y, así, intentará llegar a la belleza interior a través de la belleza aparential. Sobre esta dialéctica se fundamentan las dos direcciones de la Y del pensamiento: la fascinación ante la hermosura de la naturaleza y el deseo anhelante de poseer la auténtica realidad, difícil, honda y distante. De aquí la continua comunicación con el mundo exterior para arrancarle su secreto. Al fin, es el sentimiento religioso el elemento superador de la dialéctica conflictiva: las cosas son bellas porque son un reflejo de Dios. El tema se enriquecerá con otras perspectivas, pero desde el plano conceptual, ésta es la evolución que ofrece en el conjunto y en cada una de las obras de Fray Luis. En «La Perfecta Casada» se vincula a la vida del campo un sentido ético que es también permanente en él.

Frente al tono idílico y optimista del Cantar la «Exposición del Libro de Job» nos ofrece una visión de la naturaleza en sus aspectos dramáticos. Aquí es necesario acudir a la biografía del escritor. Esta obra, que fue el trabajo de la segunda mitad de su vida, le sitúa, solo y angustiado, frente al enigma del universo. Su impotencia para resolver el misterio de la naturaleza lo muestra la significación que la astrología toma en estas páginas. Es una agresión continua y desesperanzada a la realidad auténtica del Cosmos que, finalmente, ha de posponer para el momento de una superación religiosa. La naturaleza se presenta como un poder opuesto al hambre de sabiduría y unidad del poeta. De aquí el dolor que causa. Es la segunda dirección de la Y en el conocimiento del mundo exterior: la del enigma y el engaño.

«Los Nombres de Cristo» es la obra en que el tema aparece en toda su complejidad. El paisaje de La Flecha y la naturaleza, con el cielo estrellado, soportan la estructura total desde tres planos fundamentales: el de la composición, el del símbolo y el de la comunicación. En el plano de la composición la naturaleza es el elemento subyacente que da unidad estructural a una arquitectura de conglomerados conceptuales. La perspectiva del contenido sigue las variaciones de la visual sobre el paisaje. Y así, a la luz de la mañana se tratan

los nombres exultantes de «Pimpollo», «Pastor» o «Monte», y en la intimidad del paisaje nocturno se desarrollan los nombres místicos y recogidos de «Príncipe de la paz», «Esposo» o «Jesús». Desde el plano del símbolo la naturaleza se presenta como signo de Cristo. Por obra de la metáfora el escritor vincula a Cristo al contorno natural. Pero, al ser el segundo término de la comparación, Cristo, un elemento muy superior al primero, la naturaleza, resulta que esta última queda exaltada hasta la superación religiosa. Por otra parte, el paisaje de La Flecha, concreto y conocido, hace que el personaje de Cristo aparezca más cercano y viviente, al fundir ambos términos en una unidad. La naturaleza participa del sentido religioso que envuelve la concepción total del mundo luisiano. En el plano de la comunicación, la naturaleza y los personajes aparecen hermanados. A la vinculación que hay entre la estructura literaria, el motivo de Cristo y el paisaje, corresponde esta comunicación prerromántica, extasiada, de los tres frailes con los elementos naturales del contorno. Al contrario que el comentario al Job, aquí tenemos la otra dirección de la Y: la del Platonismo cristiano que ve las cosas como un reflejo de Dios y de Cristo, en el caso de Los Nombres.

Todas estas actitudes, enriquecidas, las encontramos en las poesías. Ellas significan la síntesis, en el pensamiento, de la filosofía y la teología cosmológicas de Fray Luis de León. Vemos la evolución clara del tema. Desde una posición objetiva y ética se llega a otra filosófica y, finalmente, religiosa. La interpretación ética se centra en varios motivos que hacen relación a la intimidad del poeta: el retiro, la soledad, la verdad, la autenticidad y la paz. La naturaleza tiene ahora parte en la solución de los conflictos angustiosos del poeta, que desea retirarse al campo para poder ser él mismo frente a la dispersión de la vida social. El tono, cada vez más urgente, de las odas de este motivo, así lo muestra. La superación de la dispersión exterior se ofrece en la Oda a Juan de Grial y en la Oda a Salinas. En la primera se trata de una superación por la creación artística; en la segunda por el éxtasis cósmico. Aquí el poeta se pierde en una comunicación total con el universo. El éxtasis estético va más allá de todos los conflictos. Sin embargo, la oda a Felipe Ruiz «¿Cuándo será que pueda...?» vuelve a presentarnos la situación real: el drama constante entre un deseo acuciante de conocer la realidad auténtica de las cosas y los fenómenos naturales y la imposibilidad de realizarlo. Así, la actitud esencialista se matiza de dolorida nostalgia ante la pobreza radical de la existencia. En «Noche serena» comienza ya la superación de la dialéctica filosófica que se culmina en la oda «Morada del cielo». El conflicto planteado entre lo esencial y lo aparental se resuelve de nuevo con una afirmación religiosa, tal como se daba en «Los Nombres de Cristo». Solo que ahora es mucho más urgente, porque el poeta se encuentra comprometido en ello. La naturaleza se convierte en metáfora de Cristo. En las moradas del cielo hay ahora montes y pastores y fuentes y ancho campo. Así termina el camino comenzado en la observación directa de la naturaleza. Se llega al simbolismo medieval, pero pasando por las cosas mismas. Éste es el mensaje del misticismo luisiano: la naturaleza se hace

cristiana porque hay hermosura y fascinación en ella, y porque es un reflejo de Cristo. Lo que diferencia a Fray Luis de otros místicos es el detenimiento moroso y entusiasmado en las cosas y en su interpretación existencial y cercana como reflejo, no de Dios, sino de Cristo.

Si atendemos exclusivamente a las ideas y actitudes estéticas imbricadas en el tema de nuestro trabajo, observamos que la vuelta a la naturaleza supone un complejo tejido conceptual. En primer lugar, el escritor utiliza el género literario de lo pastoril para proyectar en él sus más hondas apetencias personales y sus preocupaciones políticas o de casta. Desde la perspectiva individual, lo pastoril significa el énfasis en una existencia consciente y libre, y en una adecuación perfecta entre el ser y el hacer. Ofrece, además, una de las dos formas básicas de llenar el deseo de más ser y la tendencia unitaria que el poeta ve en todos los elementos del universo: el amor. Desde el plano de lo colectivo, lo pastoril es un medio eficaz de interpretación política para comunicar un mensaje de protesta.

Desde el punto de vista social el escritor opone la vida del campo, inocente y verdadera, a la de la ciudad, viciada e hipócrita. Al mismo tiempo hace una defensa formidable de los humildes. A todas estas ideas presta calor y justeza una convicción subyacente: la de la superioridad de la naturaleza y todo lo natural por hallarse en un estado de plenitud, tal como salió de las manos del Creador. De ahí que el retorno a la naturaleza implique también una vuelta a todos los valores espontáneos del hombre y su creación. Así, el escritor exalta los juegos y los encantos de los niños, la primacía de la lengua romance, la sabiduría popular y la superior categoría de lo natural sobre lo artificial en la belleza auténtica. La naturaleza se presenta con una significación tal que, a veces, parece adquirir el sentido, típicamente renacentista, de «Mayordoma de Dios». La más honda melancolía matiza todo acercamiento al mundo exterior.

Otra actitud estética fundamental es la de concebir a las cosas tendiendo a la unidad dentro de la armonía total del universo. Hay una captura de unos elementos por otros con el fin de ser más. Esta tendencia proviene de la pobreza metafísica de las cosas y de su afán constante por parecerse a Dios, que lo contiene todo. El universo entero se halla en un asalto permanente a la perfección totalizadora de Dios. Además del amor, que es una forma de agresión unitaria común a todo lo existente, el hombre dispone de un medio intelectual de unidad, al ser capaz de apropiarse de la realidad inteligible de las cosas. Así, los seres del universo, que devinieron pluralidad desde la unidad de la mente divina, de la que partieron, vuelven a la unidad en el entedimiento del hombre. El mundo es plural por su ser material, y uno por su ser inteligible.

Fray Luis concibe la realidad del universo desde un orden estético. El sentido del ritmo es lo que mantiene a las cosas en su ser. El hombre mismo ha de asociarse al ritmo cósmico por la ley que Dios le impuso. En las creaciones más elevadas del espíritu humano y, especialmente en el lenguaje, aparece

también el ritmo. El escritor ha hallado este sentido de la armonía en el platonismo a través de san Agustín. El Renacimiento matiza de interés científico estas ideas.

Como punto final, advertimos la primacía de la luz en la estética y el paisaje luisianos. Como valores semiestéticos de la luz destaca la proyección poética, metafísica y teológica que tiene en la obra luisiana. Las cosas son sombra de ser; la obscuridad es el no ser. Y las ideas y razones de las cosas se encuentran en Dios, que es como un sol. Los misterios de la teología cristiana se explican también en términos de luz. Pero, sobre todo, Cristo es la unidad y la armonía y la luz del mundo. Él es el punto omega de la creación y es «el pío general de todas las cosas, y el fin y como el blanco adonde envían sus deseos todas las criaturas». En la obra de Fray Luis todos los caminos del universo llevan a Cristo.

# Lectura crítica de los catecismos de Astete y Ripalda

## TERCERA PARTE

### CORRESPONDENCIA ENTRE AMBOS CATECISMOS

Una vez efectuada la lectura de ambos textos de catecismo con sentido crítico, atribuyendo en cada caso la paternidad a su respectivo autor, estamos en condiciones de proceder a la visión conjunta de ambos catecismos, a fin de establecer las oportunas similitudes y diferencias.

La más somera lectura de los catecismos de Astete y Ripalda obliga a convenir en la gran coincidencia existente entre ellos. Por ello nada tiene de particular que ya desde antiguo haya habido intentos de explicar básicamente la doctrina cristiana procurando concordar las explicaciones de uno y otro, y ello por doble motivo: por recoger lo que en gran manera es común a los dos catecismos, y por poder responder a la singularidad de quien había estudiado uno u otro <sup>1</sup>.

A pesar de no ser nuevo el intento, la falta de sentido crítico con la aceptación indiscriminada de lo que se hallaba incluido en cada catecismo, obligaba hasta el presente a no tener excesivamente en cuenta las concordancias anteriores. Por otra parte, dichos intentos buscaban una coincidencia en la doctrina y en cambio apenas si se ocupaban de la génesis o la razón de ser de cada pregunta y su correspondiente origen histórico.

---

1. Santiago, José, GARCÍA MAZO: *El catecismo de la doctrina cristiana explicado, o explicaciones del Astete que convienen también al Ripalda*. Valladolid, 1847. Hizo la primera edición en 1837. Ángel María de ARCOS: *Catecismo católico de la doctrina cristiana compuesto con Ripalda y Astete, revisados nuevamente y añadidos*. Madrid 1896. Damián BILBAO UGARRIZA: *Catecismo del P. Ripalda completado con el Catecismo del P. Astete ordenado cíclicamente y ligeramente adicionado*. Madrid 1931. Juan Antonio RUANO RAMOS: *Catecismo explicado que contiene la letra de los Catecismos del P. Astete y del P. Ripalda*. Madrid 1940, 2.ª edición.

Dedicamos esta tercera parte a hacer un estudio comparativo de los catecismos mencionados, pero teniendo a la vista la agrupación de preguntas correspondientes a cada autor, lo que procede no es establecer un paralelismo entre Astete y Ripalda, sino enfocar cada uno de los bloques correspondientes a la luz de los que les han precedido.

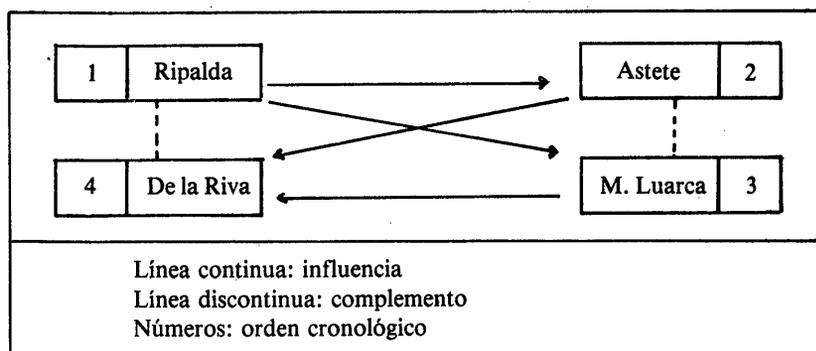
La cuestión no es sencilla, puesto que en todos los casos de coincidencias, se trata de supuestos con los que se puede estar o no de acuerdo. Para evitar que la aventura de unas hipótesis se dejara arrastrar por la imaginación, hemos procedido con el mayor rigor posible comparando la parte correspondiente a los dos autores y a los dos principales correctores. Hemos prescindido totalmente de otras adiciones más recientes incorporadas a cada uno de los textos de catecismo, y que apenas han alterado su estructura. Por otra parte están perfectamente diferenciadas y no ofrecen mayor problema.

Centrando la cuestión en torno a los cuatro bloques temáticos procedentes de Ripalda y Astete por una parte y de sus respectivos correctores, Juan Antonio de la Riva y Gabriel Menéndez de Luarca por otra, el primer problema es el cronológico. Si hubieran escrito en orden correlativo sobre un mismo libro, la cuestión no ofrecería mayores problemas. Pero encontramos dos textos diversos, cuyos respectivos núcleos arrancan de finales del siglo XVI; además, dos correcciones, posteriores en dos siglos.

Ello equivale a detectar una similitud entre los bloques de Ripalda y Astete, por su afinidad cronológica. Y otra semejanza entre los respectivos bloques de Menéndez de Luarca y De la Riva. Como además la influencia siempre va del escrito antiguo al más reciente, hay que estudiarlos teniendo a la vista las correspondientes preguntas que precedieron a cada uno de ellos. Finalmente, como cada uno de los correctores hizo añadidos a un texto determinado, partió de lo que en él estaba contenido, intentando mejorarlo, y no repitió lo que ya estaba dicho; pero sí pudo tomar otras preguntas complementarias del texto distinto al corregido por él.

Así, por ejemplo, Gabriel Menéndez de Luarca ha de ser contemplado como corrector de Astete, al que añade sus aportaciones. Para ello completa las preguntas o lagunas que encuentra en el texto de Astete, pero tiene también a la vista el texto de Ripalda, no para completarlo, sino para tomar de él aquello que estima merece la pena incorporar al catecismo de Astete. Por su parte, él influye en las correcciones que unos años después Juan Antonio de la Riva va a introducir en el catecismo de Ripalda, ya que marca un estilo que De la Riva va a seguir.

Tratando de esquematizar y simplificar las relaciones mutuas, el siguiente gráfico puede dar una idea aproximada de las influencias existentes entre cada uno de los cuatro redactores:



Según esto, hay que tener en cuenta el momento en que apareció cada intervención en el catecismo. En primer lugar, Ripalda escribió en 1586 como fecha segura y cuya primera edición conocida data de 1591. Le sigue Astete del que se tiene conocimiento de una edición de 1593, aunque él mismo afirma en 1592 haber escrito un catecismo para niños. En tercer lugar, Gabriel Menéndez de Luarca que hizo sus comentarios y añadidos a Astete en su catecismo mayor el año 1787, y que con anterioridad a esta fecha había escrito ya su catecismo menor, con el texto añadido, pero sin comentarios para adultos. Finalmente, Juan Antonio de la Riva había compuesto hacia el año 1790 sus añadidos al catecismo de Ripalda.

Además hay que tener presente la respectiva complementariedad (representada por las líneas verticales, discontinuas) formando un equipo Ripalda-De la Riva y Astete-Luarca.

Por último, es necesario contemplar la influencia directiva que los precedentes han ejercido sobre sus seguidores: Ripalda no ha recibido influencia de nadie al ser el primero de la serie, pero ha influido con toda seguridad sobre Menéndez de Luarca y quizá también sobre Astete (sobre ésta volveremos más adelante). Astete ha influido sobre Juan Antonio de la Riva. También Gabriel Menéndez ha ejercido un ascendiente sobre Juan Antonio de la Riva, quien por ser el último de la serie se ha limitado a recibir influjo de los demás.

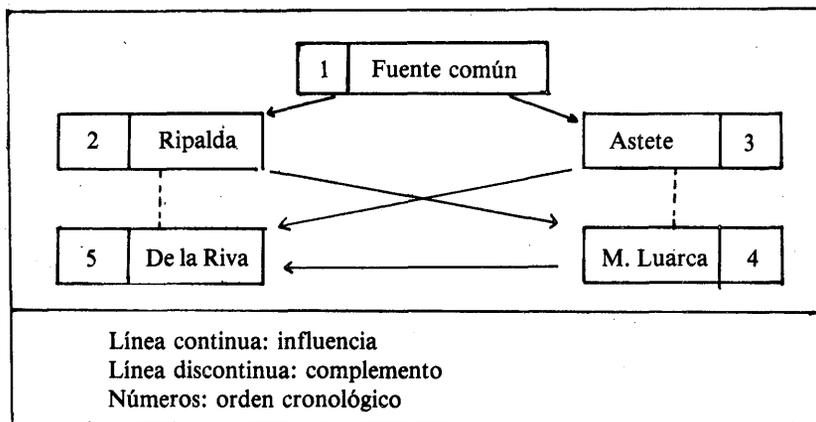
Esto no resta singularidad a cada uno de los que han intervenido en la redacción de los textos de catecismo, tal como nos han llegado. Por eso, a la vez que contemplamos los aspectos comunes, vemos también la peculiaridad que distingue a cada uno en sus aportaciones.

Un caso especial preside las relaciones entre Ripalda y Astete. Hay una serie notable de similitudes y afinidades. Estudiadas detenidamente, no resulta fácil poder decir con precisión hasta qué punto Gaspar Astete tuvo a la vista el catecismo de Ripalda a la hora de redactar el suyo. A veces se trata de proximidad en el fondo de una cuestión; otras ocasiones la coincidencia está localizada en una expresión, una palabra o conjunto de ellas, demasiado destacadas como para que se trate de una coincidencia. Pero como no en todas las oca-

siones la coincidencia es tan grande como para aparecer con toda evidencia y claridad, se abre paso la sospecha de que no se trata simplemente de peculiaridades personales propias de cada uno de los autores. Por eso, se intuye que ambos pueden haber bebido de una *fente común preexistente*, de la cual tomarán lo mismo el fondo de algunas cuestiones como ciertas expresiones y formas redaccionales. Esto explicaría a la vez las coincidencias y divergencias. Pero tal hipótesis no se impone con tal fuerza como para excluir totalmente la *influencia directa* que Ripalda pudiera haber ejercido sobre Astete.

Como tal *fente común preexistente* es una hipótesis no comprobada, cada uno es libre en esta cuestión de opinar según su criterio, a expensas de poder llegar un día a dar con ella, terminando por hacer luz en un asunto que aún permanece en la penumbra.

Ahora bien, en caso de admitir esa posible fuente común, el gráfico anterior tendría que sufrir una modificación, no sólo en el sentido de suprimir la influencia de Ripalda hacia Astete, sino en el sentido de que los dos recibieran una cierta aportación de algún autor o catecismo anterior que hemos denominado genéricamente como *fente común*, a la espera de poder llegar a localizarla por comparación con los catecismos anteriores del siglo XVI. El gráfico tendría que quedar así:



El resto de las influencias no ofrecen ese margen que la relación Ripalda-Astete deja a la duda. Por eso, estudiaremos las claras influencias Ripalda-Menéndez de Luarca, Astete-De la Riva y Menéndez de Luarca-De la Riva. No volvemos a la cuestión de los complementos de Menéndez de Luarca hacia Astete ni De la Riva hacia Ripalda, por haber sido ampliamente expuestos en las dos partes anteriores del presente trabajo.

## LECTURA PARALELA DE AMBOS CATECISMOS

Para estudiar la correspondencia existente entre los dos textos y la parte correspondiente a cada uno de los cuatro redactores principales, hubiéramos podido seguir el procedimiento de aislar sus aportaciones respectivas y tratar al final de compararlas. Ello se prestaba a demasiada confusión.

Por eso hemos preferido el sistema de ir haciendo una lectura en paralelo teniendo a la vista la parte correspondiente a cada uno de los bloques, valorando las coincidencias y destacando la singularidad específica de cada autor. Con ello quedan resaltadas aquellas partes de su intervención que les son peculiares.

Ya de por sí resulta bastante significativo que Ripalda y Astete escribieran casi a la vez y que ocurriera otro tanto al cabo de dos siglos con De la Riva y Menéndez de Luarca. Ello apunta incuestionablemente a una oferta de presentación de la doctrina cristiana que respondiera a la necesidad del final del siglo XVI; y a una adecuación y complemento para hacer una transmisión íntegra de la fe de acuerdo con los esquemas válidos a finales del siglo XVIII.

La similitud en el método de preguntas y respuestas obedece a un esquema previamente establecido y aceptado en la mayor parte de los casos como normal en los catecismos. En cambio, aun siguiendo el mismo método. Astete plantea el diálogo entre tres personas, de las que dos llevan el protagonismo mientras que un tercer personaje se limita a unas discretas y aisladas intervenciones. Ripalda no sigue el mismo esquema y su diálogo discurre entre dos personajes, el educador y el educando; además añade algunas advertencias que acompañan el diálogo, y que con posterioridad a él fueron aumentadas.

Los dos catecismos están divididos en cuatro partes y en el mismo orden, aunque en el caso de Ripalda, hay que hacer la salvedad de que en los versos iniciales, que describen las obligaciones del cristiano, enuncia otro orden. Ello puede ser debido a que los mencionados versos no sean originales de Ripalda, sino que empleara una fórmula preexistente. Lo que es una sospecha para estos versos que marcan las obligaciones del cristiano, se confirma más aún con los versos de introducción a la doctrina cristiana que comienzan con «*Todo fiel cristiano...*»: no parece demasiado probable que fueran originales de Ripalda y hubieran sido copiados por Astete, puesto que su catecismo no consiste en una reproducción servil del de Ripalda.

Ello viene corroborado porque en el caso de la explicación del Símbolo de la fe, Ripalda prefiere seguir el orden que sugieren los artículos de la fe, mientras que Astete escoge el del Credo. Y aunque ambos explican lo mismo, difieren en la manera de hacerlo.

Se distinguen los dos textos entre sí en el contenido de las oraciones y formularios que ordinariamente todas las ediciones colocan al principio. Los dos catecismos no traen totalmente las mismas oraciones. Pero en cambio en los dos se da la inclusión muy tardía (a comienzos del siglo XX) del Gloria. Ya in-

dicamos al estudiar el texto de Ripalda que ni los formularios ni las oraciones iban al comienzo sino integradas armónicamente en el texto, el cual suponía una explicación de la oración que acababa de incluir. No hemos podido comprobar lo mismo respecto a Astete, por no habernos podido remontar a las primeras ediciones. Sin embargo, cabe la sospecha de que haya sido así también, puesto que en las Bienaventuranzas después de formularlas, pregunta: *¿Qué hemos dicho ahora?*: exactamente la misma pregunta que encontramos en Ripalda a continuación de cada formulario. Ahora bien, no es absolutamente seguro que en el catecismo de Astete las oraciones fueran colocadas formando parte del texto, porque el indicio que permite sospecharlo en las bienaventuranzas parece formar parte de un conjunto que se encuentra repetido en los dos catecismos casi con total exactitud; por ello pudiera ser un vestigio de la fuente común preexistente a que hemos hecho referencia.

La incorporación de un devocionario final (posteriormente enriquecido y aumentado) es común a ambos catecismos.

Respecto al apartado introductorio titulado en el catecismo de Astete como «División de la Doctrina Cristiana», detectamos una particularidad: Ripalda habla de que «estamos obligados a *saber y entender*» todo lo contenido en la división de la doctrina cristiana en cuatro partes. En cambio, Astete sólo centra su atención en el primer término hablando de las cosas que «está obligado a *saber* el cristiano». Será Gabriel Menéndez de Luarda quien tomando la anotación de Jerónimo de Ripalda la introduzca en el texto por él corregido.

Ripalda presenta en este lugar de su catecismo unas preguntas de corte ignaciano sobre el fin último del hombre. Tales preguntas están ausentes en Gaspar Astete, pero serán recogidas por Menéndez de Luarda para introducir las en sus correcciones en el momento de hablar de la creación del hombre.

Finalmente, coinciden Ripalda y Astete en la misma división de la doctrina cristiana (credo, oraciones, mandamientos y sacramentos); pero mientras Astete dedica una pregunta para cada uno de ellos, Ripalda por su parte incluye en una sola pregunta lo relativo a mandamientos y sacramentos bajo el enunciado genérico de «*¿Cómo obrar?*». En la respuesta diferencia ambos aspectos al decir: «Entendiendo bien los mandamientos que hemos de guardar, y los sacramentos que hemos de recibir».

#### 1. CREDO

Jerónimo de Ripalda y Gaspar Astete parten del origen apostólico del credo al comenzar su exposición, coincidiendo incluso en las expresiones. Igualmente coinciden en remitir como fuente de la revelación a la autoridad de Dios y a la mediación transmisora de la Iglesia, aunque en este caso las formulaciones sean diferentes:

Ripalda: —¿De dónde sabéis vos haberlas dicho Dios? De nuestra Madre la Iglesia regida por el Espíritu Santo.

Astete: —¿Por qué lo creéis? Porque Dios nuestro Señor así lo ha revelado y la Santa Madre Iglesia así nos lo enseña.

De ahí pasan ambos a tratar de la relación existente entre el credo y los artículos de la fe, puesto que son dos cristalizaciones sobre el mismo contenido. A partir de aquí comienza la divergencia en cuanto al esquema seguido y que ya hemos apuntado anteriormente. Es el momento de contemplar una modificación que ninguno de sus predecesores había tenido en cuenta y que Juan Antonio de la Riva añade al catecismo de Ripalda al preguntar por las cinco cosas que contiene el credo en su formulación y que no están expresamente enunciadas en los artículos de la fe.

Además otra divergencia que se aprecia aquí es que al hablar de la aceptación por la fe, Astete incluye una explicación acerca de la fe, que está ausente del texto de Ripalda en idéntico lugar, puesto que lo va a tratar expresamente en el apartado que dedica a las virtudes teologales.

Al exponer quién es Dios casi hay una coincidencia total en las expresiones de Ripalda y Astete, excepto en una frase con que Astete introduce la respuesta y la supresión del atributo de «*justo*» por parte de Ripalda. Con esta salvedad, ambos describen los mismos atributos de Dios: todopoderoso, criador, salvador y glorificador (aunque Ripalda no lo menciona expresamente), así como el que carece de cuerpo.

Ripalda: —Dijisteis que el primero es creer en Dios; ¿qué entendéis vos por Dios? Un Señor infinitamente bueno, sabio, poderoso, principio y fin de todas las cosas.

Astete: —¿Quién es Dios nuestro Señor? Es una cosa lo más excelente y admirable que se puede decir ni pensar, un Señor infinitamente bueno, poderoso, sabio, justo, principio y fin de todas las cosas.

Aunque sólo Astete menciona expresamente, también Ripalda habla de la Trinidad y de la distinción existente entre las tres personas para diferenciarlas entre sí y evitar los equívocos y confusiones. Solamente Gabriel Menéndez de Luarda se ocupa de la cuestión sutil del número de personas, naturalezas voluntades y entendimientos que hay en Dios pretendiendo completar el catecismo escrito por Astete.

Una singularidad propia de Jerónimo de Ripalda consiste en que se ocupa de la gracia al hablar de Dios salvador, haciendo un inciso al que dedica cuatro preguntas sobre la gracia. Astete tratará de ello al comienzo de los sacramentos, coincidiendo básicamente en las expresiones, como veremos en su momento.

## 2. ENCARNACIÓN

Ripalda y Astete divergen en la manera de preguntarse acerca de la encarnación; la razón estriba en que Ripalda había preguntado ya por la persona de

Cristo al comienzo del catecismo al hablar de que el cristiano es el hombre que tiene la fe de Cristo. Le presenta como Dios y hombre, como el Mesías esperado con los oficios de Salvador y Maestro.

Es precisamente en este lugar del catecismo de Ripalda en el que Juan Antonio de la Riva ha copiado literalmente dos preguntas de Astete acerca del nombre de Jesús y el sentido de la salvación que nos trae, pero siguiendo la pauta marcada por Ripalda no las coloca al hablar de la encarnación, sino en la cuña que sobre Cristo contiene el comienzo del catecismo.

En cambio, con la diferencia de lugar ya mencionada, Ripalda y Astete tratan del significado del nombre de «Cristo», coincidiendo en la explicación aunque difieren en la forma de hacerlo:

Ripalda: —¿Por qué se llama Cristo? Por la unción y plenitud de gracia que tiene sobre todos.

Astete: —¿Qué quiere decir Cristo» Ungido  
—¿De qué fue ungido? De las gracias y dones del Espíritu Santo.

De acuerdo con el orden de los artículos de la fe, al tratar Ripalda la cuestión de la encarnación, dedica dos preguntas, una a la concepción de Jesús y otra a su nacimiento, mientras que Astete sólo pregunta por la concepción (de la cuestión del nacimiento de Jesús se ocupará Gabriel Menéndez de Luarca). Hay una curiosa coincidencia que puede ser debida al influjo de Ripalda sobre Astete, o al hecho de depender ambos de una fuente común, puesto que ambos emplean la expresión «*sobrenatural y milagrosamente*». Ripalda la emplea aplicándola al nacimiento y haciéndola extensiva a la concepción. Astete la aplica a la concepción de la que únicamente se ocupa.

Ripalda: —¿Cómo fue de nuevo concebido siendo eterno? Tomando Cuerpo y Alma racional, no por obra de varón, sino milagrosa.  
—¿Cómo pudo nacer de Madre Virgen? Sobrenatural y milagrosamente, como fue concebido.

Astete: —Cristo nuestro Señor, ¿cómo fue concebido y nació de Madre Virgen? Obrando Dios sobrenatural y milagrosamente.

La influencia de Ripalda sobre Astete se adivina en la pregunta sobre la virginidad perpetua de María, literalmente exacta en las redacciones originales, aunque después haya sido transformada por la matización metodológica introducida por Daniel Llorente en el catecismo de Astete:

Ripalda: —¿Y su Madre vivió después Virgen? Sí, Padre, perpetuamente.

Astete: —¿Su Madre vivió después siempre virgen? Sí, Padre, perpetuamente.

D. Llorente: —¿Su madre vivió después siempre virgen? Su madre vivió virgen perpetuamente.

Gabriel Menéndez de Luarca añade a Astete, y Juan Antonio de la Riva, siguiéndole, hace lo propio con Ripalda, una serie de cuestiones que derivan hacia el constitutivo esencial de Cristo inquiriendo por sus naturalezas, enten-

dimientos y voluntades, personas y memorias, aunque cada uno de ellos en sus respectivas cuestiones cambie el orden y la forma de hacer las preguntas. (Recordemos que únicamente Gabriel Menéndez de Luarca se había ocupado de cuestiones semejantes al tratar de la entidad de Dios).

Se da una coincidencia asombrosa en las explicaciones de Menéndez de Luarca y De la Riva acerca de cómo se realizó la concepción de Cristo y cómo se produjo su nacimiento con la imagen del sol atravesando el cristal. Enseguida se piensa en la influencia del primero respecto al segundo:

M. Luarca: ¿Por qué decís sobrenatural y milagrosamente? Porque Jesucristo ni fue concebido ni nació como los demás hombres.

—Pues, ¿cómo se obró el misterio de su concepción? En las entrañas de la Virgen María formó el Espíritu Santo de la purísima sangre de esta Señora un cuerpo perfectísimo, crió de la nada un alma y la unió a aquel cuerpo; y en el mismo instante a este cuerpo y alma se unió el Hijo de Dios; y de esta suerte, el que antes era sólo Dios, sin dejar de serlo, quedó hecho hombre.

—¿Y cómo nació milagrosamente? Saliendo del vientre de María Santísima sin detrimento de su virginidad, a la manera que el rayo de sol sale por un cristal sin romperlo ni mancharlo.

De la Riva: —Decid el Misterio de la Encarnación. Vino el Arcángel San Gabriel a anunciar a nuestra Señora la Virgen María, que el Verbo Divino tomaría carne en sus entrañas, sin detrimento de su virginal pureza. Y luego el Espíritu Santo formó de la sangre purísima de la Virgen un Cuerpo de un Niño perfectísimo; y criando un Alma nobilísima, la infundió en aquel Cuerpo; y en el mismo instante el Hijo de Dios se unió a aquel Cuerpo y Alma racional, quedando, sin dejar de ser Dios, hecho Hombre verdadero.

—¿De qué manera fue eso? (el nacimiento) Saliendo del vientre de la Virgen como el rayo del sol por el cristal, sin romperlo, ni mancharlo.

La lectura de las preguntas transcritas hace aparecer a primera vista la profunda similitud de conceptos y a veces también en las expresiones. Como diferencias entre ellas se aprecia la cuestión de Menéndez de Luarca sobre la singularidad de la concepción de Cristo respecto a la de los demás hombres; y la introducción de De la Riva sobre el anuncio llevado a cabo por el arcángel Gabriel. A pesar de tales diferencias, una tal semejanza difícilmente tiene explicación sin aceptar la influencia que Gabriel Menéndez de Luarca haya podido ejercer sobre Juan Antonio de la Riva.

### 3. REDENCIÓN

Las preguntas sobre la redención difieren en Astete y Ripalda. Este dedica más atención a la materia, mientras que aquél sólo le dedica una pregunta sobre la muerte en la cruz. Muy posiblemente Gabriel Menéndez tenía a la vis-

ta el texto de Ripalda a la hora de hacer su corrección no sólo porque toma de aquél el calificativo de «eterna» para la muerte considerada como consecuencia del pecado, sino también porque casi con las mismas palabras repite la pregunta de Ripalda sobre el modo de incurrir en la pena del pecado:

- Ripalda: —¿Cómo incurrimos en ella? Pecando Adán, nuestro primer padre, en quien todos pecamos.
- M. Luarca: —Pues, ¿cómo incurrimos en ella? Pecando nuestro primer padre Adán en quien todos pecamos.

Dos preguntas iguales dedican Ripalda y Astete a la cuestión del descenso de Cristo a los infiernos. Cabe pensar en la influencia de aquél en éste:

- Ripalda: —¿Cómo bajó? Con el Alma unida a la Divinidad  
—Y su Cuerpo, ¿cómo quedó? Unido con la misma Divinidad.
- Astete: —¿Cómo bajó? Con el alma unida a la divinidad.  
—Y su cuerpo, ¿cómo quedó? Unido con la misma divinidad.

Además Astete había dedicado otra pregunta al descenso de Cristo al infierno, sobre el sentido general encerrado en el concepto de «infierno», que luego ha sido introducida por mano anónima en el catecismo de Ripalda y que resulta más esquemática que la redactada por Astete.

Por su parte, Menéndez de Luarca en el catecismo de Astete y un redactor anónimo anterior a De la Riva en el catecismo de Ripalda coinciden en ampliar la cuestión del descenso de Cristo. Pero mientras Menéndez de Luarca enumera los «infiernos» y los describe después, el redactor anónimo da una definición conjunta para los cuatro infiernos tradicionales y luego describe uno a uno todos ellos. De la lectura comparada de las dos redacciones la impresión que se desprende no es la de un influjo de uno en otro, sino la de que los dos correctores han recurrido a las explicaciones tradicionales sobre la materia.

Respecto a la resurrección de Jesús, hay una gran similitud en las aportaciones que Ripalda y Astete hacen a la materia, con la única diferencia de que Astete añade que Jesús ha resucitado «para nunca más morir». En cambio, en la ascensión al cielo, es Ripalda el que aporta un dato que no figura en Astete porque éste ya lo había hecho constar: Ripalda dice que Jesús asciende «inmortal».

La glorificación de Cristo a la derecha del Padre es desarrollada en unos términos casi idénticos por Astete y Ripalda, aunque difieran originariamente en el número de preguntas; sin embargo, como ya hemos indicado, las dos de Ripalda quedaron fundidas en una sola pregunta en posteriores ediciones.

La resurrección de todos los hombres y el juicio final van incluidas en los escritos originales de Astete y Ripalda. Existe entre ellos diversidad de orden de las preguntas así como también en su redacción. Además conviene recordar que aunque Ripalda incluyera el juicio final en su catecismo, le fue suprimida dicha pregunta posteriormente, substituyéndola por una larga serie de cues-

tiones minuciosas a cargo de Juan Antonio de la Riva. Tales preguntas de De la Riva no tienen parecido alguno con la pregunta que Menéndez de Luarda añadiera a Astete sobre Dios remunerador.

La similitud de respuestas a la cuestión de la comunión de los santos obliga a pensar en una influencia de Ripalda sobre Astete (o en la fuente común a ambos):

Ripalda: —¿Qué creéis cuando decís: creo la comunión de los Santos? Que los unos fieles tiene parte en los bienes espirituales de los otros, como miembros de un mismo cuerpo.

Astete: —¿Qué creéis cuando decís creo la comunión de los santos? Que los fieles tienen parte en los bienes espirituales de los otros, como miembros de un mismo cuerpo, que es la Iglesia.

La última frase de Astete le da pie en su catecismo para introducir sendas preguntas por la Iglesia y por el Papa. Esto ha sido tratado por Ripalda al iniciar la explicación de los mandamientos de la Iglesia:

Ripalda: —¿Qué cosa es Iglesia? La Congregación de los fieles, regida por Cristo, y el Papa, su Vicario.

—¿Quién es el Papa? El Romano Pontífice, a quien debemos entera obediencia.

Astete: —¿Quién es la Iglesia? La congregación de los fieles cristianos, cuya cabeza es el Papa.

—¿Quién es el Papa? El Sumo Pontífice de Roma, Vicario de Cristo en la tierra, a quien todos estamos obligados a obedecer.

Se aprecia similitud de conceptos y aun de expresiones, aunque el orden sea diverso. Ripalda tiene un matiz propio muy importante al señalar que es Cristo quien rige la Iglesia. Astete se limita a dejarlo velado.

En cambio la originalidad de Astete le mueve a interesarse por las enseñanzas no contenidas en el Credo ni en los artículos de la fe. Dos siglos después se va a fijar en ella Juan Antonio de la Riva para introducirla en el catecismo de Ripalda:

Astete: —Además del Credo y los Artículos, ¿creéis otras cosas? Todo lo que está en la Sagrada Escritura y cuanto Dios tiene revelado a su Iglesia.

De la Riva: —Además del Credo y los Artículos, ¿creéis otras cosas? Sí, Padre, cuanto contiene la Sagrada Escritura, y Dios ha revelado a su Iglesia.

#### 4. PADRENUESTRO Y ORACIÓN

Las primeras preguntas de Astete y Ripalda sobre la materia coinciden en gran manera hasta el punto de que dos preguntas son literalmente iguales; tan sólo se observa un distanciamiento en el sentido de que Astete habla de quién «dijo» el padrenuestro, mientras Ripalda habla de quién le «ordenó». Para

observar mejor el paralelismo, desplazamos ligeramente de su lugar una pregunta del catecismo de Astete que éste incluye un poco más adelante inmediatamente antes de iniciar la explicación detallada de la oración del padrenuestro:

- Ripalda: —¿Quién ordenó la Oración del Padre nuestro? El mismo Cristo a petición de los Apóstoles.  
 —¿Para qué? Para enseñarnos a orar.  
 —¿Qué cosa es orar? Levantar el corazón a Dios, y pedirle mercedes.
- Astete: —Decid: ¿Quién dijo el Padre Nuestro? Jesucristo.  
 —¿Para qué? Para enseñarnos a orar.  
 —¿Qué cosa es orar? Es levantar el corazón a Dios y pedirle mercedes.  
 —¿Por qué? (es la mejor oración) Porque la dijo Cristo por su boca, a petición de los apóstoles.

Tres preguntas genuinas de Ripalda se fijan en la consideración de Dios como Padre, la filiación de que nos ha hecho objeto y una perspectiva que desborda el marco individualista del conjunto del catecismo y se fija en la común fraternidad de los hijos de Dios. Están ausentes en Astete.

Vuelven a coincidir al preguntar con quién se habla al rezar el padrenuestro, aunque Astete habla de Dios «*nuestro Señor*» y Ripalda se refiere a Dios «*nuestro Padre*»:

- Ripalda: —Cuando decís el Padre nuestro, ¿con quién habláis? Con Dios nuestro Padre.
- Astete: —Cuando decís el Padre Nuestro, ¿con quién habláis? Con Dios nuestro Señor.

Otra pregunta común a ambos acerca de la presencia de Dios discrepa profundamente en las respectivas respuestas, más académica la de Ripalda; más cálida la de Astete. Para ceñirse al formulario del padrenuestro, Ripalda dedica más adelante otras preguntas a la presencia de Dios en el cielo:

- Ripalda: —¿Dónde está Dios nuestro Padre? En todo lugar, por esencia, presencia, y potencia.
- Astete: —¿Dónde está Dios nuestro Señor? Está en todo lugar, especialmente en los cielos y en el Santísimo Sacramento del Altar.
- Ripalda: —Pues ¿Por qué decís que está en los cielos? Porque en ellos se manifiesta más particularmente.

Gabriel Menéndez de Luarca ha anticipado a la explicación detallada del Padrenuestro algunas generalidades sobre la oración. La pregunta sobre las clases o manera de oración, propia de Menéndez de Luarca, ha sido literalmente reproducida por Juan Antonio de la Riva. No ha sucedido lo mismo con las explicaciones detalladas que da sobre la oración mental y vocal:

- M. Luarca: —¿De cuántas maneras es la oración? Mental y vocal.  
 —¿Qué cosa es la mental? Es la que se hace ejercitando las potencias del

alma: acordándonos con la memoria de alguna cosa buena; pensando y discurrendo con el entendimiento sobre ella; y haciendo con la voluntad varios actos, como de dolor de los pecados, o varias resoluciones, como de confesarnos o mudar de vida.

—¿Qué cosa es la vocal? Es la que se hace con palabras exteriores; v. gr., la que hacemos cuando rezamos el Padre Nuestro.

De la Riva: —¿De cuántas maneras es la oración? De dos, mental y vocal.

—¿Qué formas hay de orar? Tres: alabando a Dios, dándole gracias y pidiéndole beneficios.

Además Gabriel Menéndez ha tenido presente al corregir a Astete la idea de Ripalda de hablar de las condiciones de la oración, aunque Ripalda se fije en la «piedad», substituida en Menéndez de Luarca por la «atención»:

Ripalda: —¿Cuáles son las condiciones de la buena Oración?

Piedad, confianza, humildad y perseverancia.

M. Luarca: —¿Cómo se ha de orar? Con atención, humildad, confianza y perseverancia.

Otra pregunta original de Gabriel Menéndez de Luarca inquiriendo sobre la presencia de Cristo, en paralelismo con la que hablaba de la presencia de Dios, ha sido reproducido casi con total exactitud por Juan Antonio de la Riva:

M. Luarca: —Y Cristo en cuanto hombre, ¿dónde está? Solamente en el cielo y en el Santísimo Sacramento del Altar.

De la Riva: —Cristo en cuanto hombre, ¿dónde está? En el Cielo, y en el Santísimo Sacramento del Altar.

Antes de entrar en el análisis de cada una de las peticiones del padrenuestro, Jerónimo de Ripalda realiza una clasificación global de ellas y una explicación conjunta. Un gesto semejante no ha sido seguido en sus respectivas intervenciones en el catecismo ni por Astete, ni por Menéndez de Luarca.

Con las naturales similitudes, las explicaciones de cada petición del padrenuestro a cargo de Ripalda y Astete se diferencian hasta el punto de que se puede afirmar que no hay dependencia del uno respecto del otro. Astete resulta más pedagógico en su formulación, pues explica cada petición después de haber recordado cada una separadamente. Ripalda tiene la originalidad de dedicar una pregunta acerca del sentido de pedir con limitación para el presente sin ulteriores preocupaciones para el futuro. La explicación de la petición de perdón ha sido ofrecida en dos preguntas por parte de Ripalda y en una sola por parte de Astete.

En cambio, Juan Antonio de la Riva ha sido influido directamente por Astete a la hora de mostrar el significado de la palabra «*amén*». Es un detalle que Ripalda no había tratado.

Pero Ripalda tiene la originalidad de mencionar en conjunto otras oraciones de la Escritura, la Iglesia y los Santos, sin descender a más detalles.

También da el consejo ascético de procurar continuar la oración a pesar de la aparente falta de condiciones para ello.

Como ya hemos indicado, Juan Antonio de la Riva ofrece una clasificación sin precedentes en los redactores anteriores sobre la base de la intención con que se hace la oración: oración de alabanza, acción de gracias y petición.

Ripalda y Astete coinciden literalmente, excepto un detalle del orden de redacción en preguntar por el sentido de la oración a los ángeles y santos:

Ripalda: —¿Hemos de hacer también oración a los Ángeles y a los Santos? Sí, Padre, como a nuestros medianeros.

Astete: —¿Hemos de hacer oración también a los Ángeles y a los Santos? Sí, padre, como a nuestros medianeros.

Las explicaciones de ambos sobre los ángeles acusan divergencias en el número de preguntas empleadas y en el acento puesto en ellas. Astete se ocupa expresamente del ángel de la guarda, mientras que Ripalda lo hace de pasada. Pero coinciden en asignar como papel primero de los ángeles la alabanza divina, y en segundo término el cuidado de la Iglesia. Ripalda se fija para ello en el significado etimológico de la palabra «ángel» como mensajero o recadero:

Ripalda: —¿Qué cosa son Ángeles? Espíritus soberanos, que están a Dios alabando.

—¿De qué le sirven más que de eso? De guardar los hombres, y traer y llevar a Dios recados suyos.

Astete: —¿Qué cosa son los ángeles? Son unos espíritus bienaventurados, que están gozando de Dios en el cielo.

—¿Para qué los crió Dios nuestro Señor? Para que eternamente le alaben y bendigan.

—¿Y para qué más? Para que, como ministros suyos, gobiernen la Iglesia y guarden los hombres.

—Luego, ¿vos tenéis Ángel que os guarde? Sí, tengo, y cada uno de los hombres tiene el suyo.

Para las explicaciones sobre el Ave María y la Salve, Ripalda y Astete siguen un orden similar (enumeración de las oraciones dichas, origen de cada una, a quién se dirigen, descripción de quién es la Virgen, dónde se encuentra y explicación del sentido de venerar las imágenes). Se puede sospechar que Astete haya tenido a la vista el catecismo de Ripalda, o que ambos dependan de una fuente previa común, pues si no resulta difícil explicar tanta coincidencia en un tratado que por ser menos clásico que el del padrenuestro, se prestaba a una variedad mayor.

Ripalda resulta más completo y exacto que Astete al precisar el origen del Ave María, la presencia de la Virgen en el cielo en cuerpo y alma, al interesarse por las reliquias de los santos, el sentido de la oración a ellos dirigida e incluso los formularios adecuados para ellos.

- Ripalda: —¿Quién hizo el Ave María? De la salutación del Ángel, y de Santa Isabel se tomó la parte, primera, y la Iglesia añadió la postrera.  
 —¿Adónde está esa gran Señora? En el Cielo en Cuerpo y Alma.  
 —Y a las Reliquias de los Santos ¿qué reverencia debemos? La que a ellos mismos, que fueron Templos vivos de Dios.  
 —¿Qué oración decís a los Santos? Las Letanías, y otras; y también el Padre nuestro, y Ave María.  
 —Pues cómo: ¿en el Padre nuestro y Ave María no habláis con Dios y su Madre? Sí; mas a Dios pido por medio de los Santos, y a ellos que me sean intercesores.
- Astete: —¿Quién dijo el Ave María? El Arcángel San Gabriel, cuando vino a saludar a Nuestra Señora la Virgen María.  
 —¿Quién es nuestra Señora la Virgen María? Es una Señora llena de virtudes, que es madre de Dios y que está en el cielo.  
 —Y la que está en el altar, ¿quién es? Es una imagen y semejanza de la que está en el cielo.  
 —¿Para qué está allí? Para que por ella nos acordemos de la que está en el cielo y por ser su imagen la hagamos reverencia.  
 Pues lo mismo habéis de hacer a las imágenes de los demás Santos.

A propósito de las reliquias de los santos, lo que no tuvo en cuenta Astete lo introdujo como modificación su corrector Gabriel Menéndez de Luarca:

Pues lo mismo habéis de hacer a las imágenes de los Santos y a sus reliquias.

Se deduce la influencia de Jerónimo de Ripalda sobre Menéndez de Luarca, quien tenía en cuenta sus aportaciones a la hora de corregir el texto de Astete.

## 5. MANDAMIENTOS

Ni en Astete ni en Ripalda hay una introducción global al conjunto de los mandamientos, excepto la mera frase redaccional de Astete para lo que constituye en su texto la tercera parte:

«Ya hemos visto lo que habéis de creer y orar: veamos cómo sabéis lo que habéis de obrar».

### *1.º mandamiento*

El enfoque de Astete y Ripalda para el primer mandamiento es diverso. Los respectivos esquemas sólo tienen un punto en común cuando preguntan qué significa el amor a Dios sobre todas las cosas:

- Ripalda: —¿Qué es amar a Dios sobre todas las cosas? Querer antes perderlas que ofenderle.

Astete: —¿Qué es amarle sobre todas las cosas? Querer antes perderlas todas que ofenderle.

Pero mientras Ripalda desarrolla la explicación del primer mandamiento con arreglo a las virtudes de fe, esperanza y caridad, Astete se ciñe al esquema más simple de contemplar lo que manda y lo que prohíbe.

Menéndez de Luarca recoge algunas de las explicaciones de Ripalda acerca de las virtudes y después de darles una nueva redacción las incorpora al texto de Astete, como algo que está incluido en las prohibiciones del primer mandamiento, pero sin especificar qué virtud resulta lesionada.

Ripalda —¿Quién peca contra la Fe? El que cree cosas supersticiosas, ignora, niega, o duda las necesarias.

—¿Quién peca contra la Esperanza? El que desconfía de la misericordia de Dios, o locamente presume de ella.

—¿Quién peca contra la Caridad? El ingrato a sus beneficios, y a su voluntad, y a la Ley es desobediente.

M. Luarca: —¿Quién peca contra esto? (la pregunta y parte de la respuesta es de Astete; la aportación de Menéndez de Luarca es:) El que cree alguna cosa contra la fe, o duda de alguno de sus misterios, o ignora los necesarios; el que no hace, cuando está obligado, actos de Fe, esperanza y Caridad, o desconfía de la misericordia de Dios, o recibe indignamente algún Sacramento.

Por su parte, De la Riva añade al catecismo de Ripalda una pregunta claramente tomada de Gaspar Astete que dice que ama a Dios quien observa sus mandamientos:

Astete: —¿Quién ama a Dios? el que guarda sus santos Mandamientos.

De la Riva: —¿Quién ama a Dios? El que guarda sus Mandamientos.

Además, la influencia de Gaspar Astete sobre De la Riva se deja sentir al hablar de la superstición, que Ripalda no había mencionado, mientras que De la Riva sí lo hace:

Astete: —¿Quién más? (peca) El que cree en agüeros, o usa de hechicerías, o cosas supersticiosas.

De la Riva: —¿Quién peca contra Religión? El que adora los Ídolos o Dioses falsos; y los supersticiosos, y sacrílegos que profanan las cosas santas.

—¿Qué cosa es superstición? Culto vicioso.

Por otro lado, también asume De la Riva la síntesis que Gabriel Menéndez había hecho de la enseñanza de Ripalda sobre la fe, esperanza y caridad, y la reproduce casi con las mismas palabras:

De la Riva: —¿Quién peca por omisión contra este Mandamiento? El que no hace cuando debe actos de Fe, Esperanza, Caridad y Religión.

Se trata de un caso claro de cómo al ser De la Riva el último que inter-

viene en la configuración del catecismo correspondiente, recoge la herencia de sus antecesores.

Pero como Juan Antonio de la Riva no carece totalmente de originalidad, añade al catecismo de Ripalda una aportación tratando expresamente de la virtud de la religión, que añade a las de fe, esperanza y caridad, que Jerónimo de Ripalda había mencionado.

## 2.º mandamiento

Coinciden exactamente Ripalda y Astete en la pregunta sobre lo que es jurar en vano.

Ripalda: —¿Quién se dice jurar en vano? El que jura sin verdad, sin justicia o necesidad.

Astete: —¿Quién se dice jurar en vano? El que jura sin verdad, sin justicia o sin necesidad.

Asimismo coinciden los dos en las respuestas al pecado de jurar por las criaturas y el remedio para no jurar en vano, con la particularidad de que la coincidencia se da sólo en las respuestas respectivas, pero no en las preguntas:

Ripalda: —¿Y es también pecado jurar por las criaturas en alguna manera de éstas? Sí Padre, porque se jura al Criador en ellas.

—Pues, ¿cómo diremos para no pecar? Sí, o no, como Cristo nos enseña.

Astete: —¿Y es pecado jurar en vano por las criaturas? Sí, Padre, porque se jura al criador en ellas.

—¿Qué remedio hay para no jurar en vano? Acostumbrarse a decir sí o no, como Cristo nos enseña.

Astete dedica pocas preguntas al tema del segundo mandamiento; en cambio, Ripalda lo ha tratado más ampliamente abordando cuestiones como las condiciones del juramento atendiendo a la verdad, la justicia o la necesidad por separado. Gabriel Menéndez de Luarca se ha fijado en las preguntas de Ripalda a la hora de perfeccionar el catecismo de Astete, aunque las ha seguido muy de lejos y les ha proporcionado una redacción propia. Se puede hablar en este caso únicamente de una influencia indirecta.

Con respecto a los votos, Jerónimo de Ripalda se centra en una cuestión que resulta más matizada en la respuesta que Gabriel Menéndez de Luarca ha redactado para el catecismo de Astete, pues señala la obligación de cumplirlos cuando se trata de materia grave:

Ripalda: —Cuanto a los votos, me decid: ¿cuándo es pecado no cumplirlos o dilatarlos? Cuando no hay razón para ello, a juicio de Letrados.

M. Luarca: —Y el que jura o hace voto o promesa de hacer alguna cosa buena, ¿está obligado a cumplirla? Sí, Padre, y el no cumplirla o dilatarla notablemente es pecado mortal siendo la materia grave.

Además de estas cuestiones sobre los votos, volvemos a constatar la originalidad de Juan Antonio de la Riva adicionando al catecismo de Ripalda tres preguntas más sobre los votos, que sus predecesores habían pasado por alto: Qué es voto, cómo ha de ser mejor que lo contrario a lo prometido y cómo se han de hacer los votos.

La blasfemia ha sido tratada independientemente por Gabriel Menéndez de Luarca y por Juan Antonio de la Riva, añadiendo sendas preguntas a los catecismos por ellos corregidos.

Hay además dos preguntas de Ripalda en extremo interesantes y que no han encontrado acogida por parte de Gastar Astete ni de Menéndez de Luarca, lo que es prueba de que el influjo ejercido por uno de los redactores sobre los demás, no ha condicionado necesariamente su intervención. Se trata de las preguntas que versan sobre la malicia del juramento hecho sin verdad o sin justicia, y de la actitud de arrepentimiento que debe tener quien ha emitido un juramento en esas condiciones:

- Ripalda: —¿Por qué se ofende a Dios tanto en esas dos maneras de juramento?  
 Por ser gran desacato traerle por testigo de cosas falsas, o mal hechas.  
 —Pues quien ha jurado de hacer algo mal hecho, ¿qué hará? Dolerse de haberlo jurado, y no cumplirlo.

### 3.º *mandamiento*

Dentro de la coincidencia natural al tratar de la misma materia, se observa una autonomía mayor por parte de cada uno de los que han intervenido en la redacción. Astete ofrece en conjunto el sentido de oír misa en las fiestas y no trabajar; por su parte, Ripalda trata por separado cada uno de dichos aspectos.

Gabriel Menéndez de Luarca corrige a Astete matizando la clase de pecado que se comete en función de la urgencia y la duración del trabajo realizado en una fiesta; Juan Antonio de la Riva corrige a Ripalda preguntando por el sentido de las fiestas del Señor, de la Virgen y los Santos.

En la práctica, ninguno de los cuatro redactores ha interferido la labor realizada por los demás.

### 4.º *mandamiento*

Astete coincide casi totalmente con Ripalda al señalar en qué consiste honrar a los padres, y a quiénes se hace extensiva tal denominación. Se puede pensar en algo más que una coincidencia puesto que de las seis palabras empleadas, cinco son comunes a ambos:

- Ripalda: —¿Quién se dice con verdad que honra a sus padres? Quien los obedece, socorre y reverencia.  
 —¿Quién otros son tenidos por padres demás de los naturales? Los mayores en edad, saber y gobierno.

- Astete: —¿Quién honra a los padres? El que los obedece, socorre y reverencia.  
—¿Quiénes otros son entendidos por los padres? Los mayores en edad, dignidad y gobierno.

Pero Ripalda y Astete divergen porque la aportación de aquél es mucho mayor en cantidad. Señala en síntesis los deberes de los padres hacia los hijos y los recíprocos entre esposos y entre amos y criados. Todo ello está ausente del escrito de Astete.

Por su estilo más amplio y minucioso, con una fuerte carga moralizante, no parece que las aportaciones de Gabriel Menéndez de Luarca al catecismo de Astete hayan tenido presente lo escrito anteriormente por Jerónimo de Ripalda, aunque prácticamente aborda los mismos puntos que éste.

Por su lado, Juan Antonio de la Riva adiciona otras preguntas que nada han tenido que ver con las redacciones anteriores. Se centran en el respeto debido a las autoridades civiles así como eclesiásticas, y además recuerda la promesa veterotestamentaria de larga vida para los hijos atentos con sus padres.

### 5.º *mandamiento*

La pregunta con que Gaspar Astete pretende explicar el contenido del quinto mandamiento reproduce casi con fidelidad la enseñanza que Ripalda presenta en su catecismo:

- Ripalda: —Sobre el quinto Mandamiento os pregunto: ¿qué veda más que el matar? No hacer a nadie mal en hecho, ni en dicho, ni aun en deseo.  
Astete: —¿Qué se manda en este mandamiento? No hacer mal a nadie, ni en hecho, ni en dicho, ni aun por deseo.

Además Ripalda incluye una pregunta sobre las posibles infracciones al quinto mandamiento. Tal pregunta es desechada por el moralista Gabriel Menéndez quien especifica minuciosamente los supuestos que constituyen infracción, extendiéndose incluso con gran amplitud a la maldición; finalmente repara en el escándalo, pero lo hace con una explicación confusa que podría dar a entender que el escándalo queda ceñido sólo al caso de algún superior que maldiga ante sus subordinados.

Más exacto resulta en el tema del escándalo Juan Antonio de la Riva quien amplía las posibilidades de escandalizar a los dichos o a los hechos que induzcan a pecado. No termina aquí la aportación propia de De la Riva, pues llena el vacío que habían dejado Ripalda, Astete y Gabriel Menéndez al interesarse por las obligaciones que contrae el que ha injuriado o escandalizado.

### 6.º *mandamiento*

También en el sexto mandamiento hay una coincidencia básica en la explicación de Jerónimo de Ripalda y en la paralela de Gaspar Astete, en torno a lo que se manda en el precepto estudiado. Ripalda amplía más que Astete el número de sus preguntas, dedicando unas expresamente a los malos pensamien-

tos, el debido uso del matrimonio y los medios ascéticos para conseguir la castidad, así como las ocasiones que lo impiden.

Gabriel Menéndez de Luarca emprende otro camino por su cuenta y señala las posibles transgresiones al mandamiento en una enumeración en la que sorprendentemente no alude ni siquiera de pasada al matrimonio.

Juan Antonio de la Riva amplía de su propia cosecha la enumeración de los medios ascéticos que Ripalda comenzara a exponer.

### 7.º *mandamiento*

Gaspar Astete se reduce al esquema esencial del contenido de las obligaciones que impone el séptimo mandamiento, aunque no parece aventurado suponer que haya tenido delante las explicaciones de Jerónimo de Ripalda, que también en este caso son más amplias en cantidad que las de Astete.

Ripalda: —Sobre el séptimo Mandamiento os pregunto: ¿Quién le cumple? Quien no toma, ni tiene, ni quiere lo ajeno contra la voluntad de su dueño.

Astete: —¿Qué se manda en este mandamiento? No quitar, ni tener, ni querer lo ajeno contra la voluntad de su dueño.

Ripalda se fija además en algunas infracciones que se pueden cometer y en la obligación de restituir, cuestiones ambas que Astete omite.

Gabriel Menéndez de Luarca va a insistir en los mismos puntos en que Ripalda sobrepasa a Astete, pero lo que hace con mucho más rigor en la expresión tratando de buscar una gran exactitud:

Ripalda: —¿Quién le quebranta? Quien a otro hace alguna manera de daño injusto, o es causa de que otro lo haga.

—y al que hurtó, o dañó, ¿bastarle ha confesar su pecado? No, si no paga lo que debe, o a lo menos la parte que puede.

—Y el que no puede, ¿qué hará? Procurar como pueda cuanto en sí fuere.

M. Luarca: —¿Y quiénes pecan mortalmente contra esto? Los que ejecutan cualesquiera de estas cosas, o de alguna otra manera hacen daño al prójimo en sus bienes en materia grave.

—Y los que en esto hacen daño al prójimo de cualquier manera que sea, ¿quedan con alguna obligación? Quedan con la grave obligación de restituirle y satisfacerle, cuanto antes, todos los daños que le han hecho.

En cambio, Juan Antonio de la Riva va a conservar su originalidad preguntando por cuestiones omitidas por sus antecesores: las obligaciones que tiene todo el que vende algo y las cuestiones más sutiles sobre el monopolio y la usura.

### 8.º mandamiento

Así como Astete y Ripalda discrepan en sus respectivas redacciones sobre lo que se debe hacer para cumplir con este mandamiento, sus aportaciones se aproximan entre sí al tratar de lo que le quebranta, aunque Astete incluye el supuesto de juicio temerario que está ausente en Ripalda:

- Ripalda: —¿Quién cumple con el octavo Mandamiento? El que no juzga males ajenos ligeramente, ni los dice, ni oye sin fines buenos.  
—¿Quién le quebranta? Quien infama contra justicia, descubre secreto, o miente.
- Astete: —¿Qué se manda en este mandamiento? No juzgar ligeramente mal del prójimo, ni decir ni oír sus defectos.  
—¿Quién quebranta este mandamiento? El que contra razón juzga, infama, descubre secreto, o miente.

En cambio, la cuestión propia de Ripalda acerca de si se puede mentir con un fin bueno no ha encontrado eco en el catecismo redactado por Astete.

Gabriel Menéndez de Luarca ha corregido a Astete explicando que es necesario tener un fundamento para juzgar a alguien, y preguntando también por la obligación subsiguiente de restituir la fama lesionada. Juan Antonio de la Riva es influido por Astete en lo que respecta al juicio temerario; y también es influido por Gabriel Menéndez de Luarca en lo relativo al fundamento necesario para emitir un juicio así como en la obligación de restituir la fama:

- De la Riva: —¿Qué cosa es juicio temerario? Juzgar mal del prójimo sin motivo ni fundamento para ello.  
—¿Cuándo el mal juicio será fundado? Cuando en lo mal hecho no cabe disculpa.  
—¿Quién infama, o quita la honra, ¿a qué está obligado? A restituirla pronto en el modo que pueda, y reparar los daños que se hayan seguido.

Además de las influencias que sobre él pesan y que hemos señalado, Juan Antonio de la Riva es absolutamente original cuando afirma que no resulta suficiente para cumplir con la obligación de restituir la fama con el hecho de la confesión; lo mismo ocurre cuando pregunta por la definición de mentira, por la de murmuración y por la obligación que tiene quien calumnia.

### 9.º y 10.º mandamientos

Resulta significativo que Ripalda y Astete traten conjuntamente los mandamientos noveno y décimo. En su exposición, Ripalda resulta más explícito pues pregunta por el sentido directo de los mandamientos, por el exceso que supone la codicia desmesurada y por la razón de ser de un mandamiento específico para ellas. Astete no le sigue sino que únicamente centra su atención en el sentido directo de los mandamientos.

Juan Antonio de la Riva añade al catecismo de Astete por iniciativa pro-

pia el sentido de complementariedad respecto a los mandamientos sexto y séptimo y el motivo que existe para frenar la voluntad de toda clase de apetencias.

Gabriel Menéndez de Luarca no hace aportación alguna a esta materia.

## 6. DE OTROS MANDAMIENTOS

El tratado sobre otros mandamientos no contenidos en los de la ley de Dios es original de Ripalda en su totalidad. Incluye las obligaciones de la ley natural y las específicas del propio estado u oficio.

Este tratado no ha tenido repercusión en el catecismo redactado por Gaspar Astete: buena prueba de que aunque a veces se adivina una cierta influencia, ella no anula la creatividad propia ni el plan que cada uno de los dos autores se propuso seguir.

Tampoco ha tomado referencia alguna de dicho tratado Gabriel Menéndez de Luarca para incorporarlo al catecismo de Astete en búsqueda del perfeccionamiento del texto. Ni Juan Antonio de la Riva se ha visto en la precisión de matizar alguna cuestión de las escritas por Ripalda.

Llama la atención tal silencio por parte de Astete, Menéndez de Luarca y De la Riva, especialmente por parte de estos dos últimos que tantas cuestiones añaden, en muchas ocasiones totalmente superfluas. No se puede invocar como explicación el que en algún apartado de la exposición de los mandamientos de la ley de Dios estuviera incluida alguna referencia al cumplimiento de las obligaciones del propio estado.

Y si acaso han estimado que no son cuestiones que interesen directamente a los niños —justificando así su omisión en el texto del catecismo— aplicando la misma lógica habría que eliminar no pocas de las preguntas que Menéndez de Luarca y De la Riva adicionaron a los textos por ellos corregidos.

## 7. MANDAMIENTOS DE LA IGLESIA

Los mandamientos de la Iglesia han sido considerados globalmente por Astete en una sola pregunta sobre el sentido total como complemento y explicación de los mandamientos divinos. Dicha pregunta encuentra un cierto paralelismo con la primera que Ripalda consagra al tema:

Ripalda: —¿Para qué son estos mandamientos de la Iglesia? Para más explicar algunos divinos.

Astete: —¿Para qué son estos mandamientos? Para mejor guardar los divinos.

Ya indicamos al final del comentario sobre las preguntas del credo la similitud de conceptos al hablar de la Iglesia y del papa, y los diversos matices originales de Ripalda y Astete. También es una singularidad el que Astete escogiera aquel momento para hablar de tales cuestiones, mientras que Ripalda

prefiera hacerlo al comenzar la explicación de los mandamientos de la Iglesia. Por el lugar que cada uno dedica al tema, parece que Astete subraya más el sentido de la Iglesia como misterio de fe, al preferir tratar de ella en el símbolo; y que Ripalda destaca el aspecto jurídico al hacer la presentación de la Iglesia en el encabezamiento de las explicaciones sobre los mandatos positivos emitidos por ella.

### *1.º mandamiento de la Iglesia*

Ripalda centra sus explicaciones en el aspecto sacrificial de la misa, sus fines y sus beneficiarios. Al final se ciñe estrictamente a lo que especifica el primer mandamiento interesándose por las condiciones para cumplir con el precepto, y por quiénes están exentos de oír misa.

Más rigorista, Gabriel Menéndez de Luarca concreta su aportación preguntando por los que están obligados a cumplir con el precepto, por las condiciones en que han de hacerlo (aunque no se adivina una influencia directa de la pregunta similar propia de Ripalda) y por el pecado que se comete, en una larga y minuciosa serie de supuestos que contravienen el primer precepto.

Por el contrario, en sus correcciones al catecismo de Ripalda, Juan Antonio de la Riva pone el acento en los que de hecho asisten a Misa y se interesa en cómo han de ocuparse en ella a través de la unión con el sacerdote.

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

Tratados conjuntamente ambos mandamientos, Ripalda tan sólo se preocupa por el mínimo marcado por la ley y la conveniencia de ampliar ese mínimo hacia una vida sacramental más frecuente; remite al juicio que emita el confesor a la hora de intensificar la vida sacramental.

Gabriel Menéndez de Luarca también los trata conjuntamente, pero desde otra perspectiva: se fija en quiénes están obligados a observar estos mandamientos y la clase de infracción que cometen al omitir su cumplimiento. Otra adición de Gabriel Menéndez sobre la conducta a observar al no encontrar confesor en peligro de muerte, recuerda inmediatamente otras dos preguntas anónimas que en el catecismo de Ripalda acompañan las explicaciones de la penitencia.

Por tratarse de unas adiciones anónimas no resulta fácil determinar posibles influencias. Ahora bien, en caso de haberse producido tales influencias, sería tal redactor anónimo el que hubiera propiciado la posterior adición de Gabriel Menéndez de Luarca, ya que las preguntas que introdujo constan al menos en la edición del catecismo de Ripalda fechada en Madrid, 1728, anterior en casi sesenta años a las modificaciones introducidas por Menéndez de Luarca en el texto de Astete. Pero tales preguntas difieren lo suficiente como para poder afirmar que como máximo Gabriel Menéndez las haya tenido presente, pero dando a sus preguntas otra redacción diferente:

Anónimo: —Y si a la hora de la muerte se hallase uno sin Sacerdote que le absuelva,

¿ha de decir los pecados a los seglares? No; pero es bien delante de ellos dar muestras de dolor y pedir confesión.

—y si el peligro no da lugar, y el doliente se halla en pecado mortal, ¿qué remedio para no condenarse? El remedio es hacer un acto de verdadera contrición y amor de Dios, siquiera con el corazón.

M. Luarca: —Y si uno en peligro de muerte no tiene confesor, ¿qué debe hacer? Un acto de perfecta contrición con propósito de confesarse.

#### 4.º mandamiento de la Iglesia

Jerónimo de Ripalda se limita a exponer en su catecismo en qué consiste el precepto, la hora en que se ha de hacer la comida, la clase de alimentos permitidos, lo que ha de constituir la cena, quiénes están dispensados del ayuno y la conveniencia de ir haciendo una renuncia voluntaria a ciertos alimentos aun sin estar obligado por ley.

Gabriel Menéndez de Luarca no le sigue. Consecuente con su punto de vista, explica quiénes están sujetos a la ley, en qué consiste esencialmente el ayuno, la permisión de la cena y la sanción moral existente contra los transgresores. Tan sólo parece deducirse una influencia cuando escribe acerca de la cena, pues recuerda inevitablemente la expresión que anteriormente empleara Ripalda, quien alude al uso común «*entre gentes de buena conciencia*», aunque Gabriel Menéndez adiciona el consejo de consultar al confesor:

Ripalda: —¿Cuánta debe ser la colación de la noche? Cuanta se usa comúnmente entre gente de buena conciencia.

M. Luarca: —¿Y a la noche? Se puede tomar de colación lo que se usa entre gente de buena conciencia, preguntando sobre esto, en caso de duda, a un doctor confesor.

Juan Antonio de la Riva se limita a introducir la referencia a la antigua prohibición de mezclar carne y pescado en la misma comida, incluso para los dispensados del ayuno.

Sobre la materia del cuarto mandamiento de la Iglesia, prescindimos de las adiciones posteriores que han procurado actualizar la legislación sobre la materia y que en la mayor parte de los casos versan sobre la abstinencia y sobre el calendario de días en que había que cumplir tales preceptos.

#### 5.º mandamiento de la Iglesia

Del quinto mandamiento de la Iglesia únicamente se ha ocupado Jerónimo de Ripalda, por lo que no hay cuestión sobre coincidencia o influencias. Llama la atención el que Astete no le haya seguido, ni tampoco Gabriel Menéndez ni el resto de los correctores de Astete, dejando así un vacío en sus explicaciones.

## 8. SACRAMENTOS

Así como Ripalda y Astete habían omitido toda explicación previa a los mandamientos, ahora ambos coinciden en decir lo fundamental que se exige para un adecuado entendimiento de los sacramentos. A pesar de esa coincidencia básica, difieren en las explicaciones que cada uno ofrece.

Ripalda pregunta por el autor de los sacramentos, cosa que no hace Astete. En cambio, la definición que éste ofrece de los sacramentos es teológicamente más exacta que la de Ripalda:

Ripalda: —¿Qué cosa son los Sacramentos? Unas espirituales medicinas, que nos sanan y justifican.

Astete: —¿Qué cosa son los Sacramentos? Son unas señales exteriores, instituidas por Cristo nuestro Señor, para darnos por ella su gracia y sus virtudes.

Para suplir la poca exactitud de la definición aportada, Ripalda completa su pregunta con otras dos que versan sobre la justificación y sobre las señales externas de los sacramentos:

Ripalda: —¿De qué manera nos justifican? Dándonos gracia interior por señales exteriores.

—¿Cómo pueden darnos gracia por las señales exteriores? Por los méritos de Cristo aplicados en ellas.

Aunque Ripalda menciona expresamente la gracia, no explica aquí en qué consiste, pues lo ha hecho al hablar de los atributos de Dios, en concreto al hablar de Dios salvador. En cambio, Gaspar Astete aprovecha esta ocasión para hablar de la gracia; su definición coincide casi totalmente con la ofrecida por Ripalda:

Ripalda: —¿Qué cosa es gracia? Un ser divino, que nos hace hijos de Dios y herederos de su gloria.

Astete: —¿Qué cosa es gracia? Es un ser divino que hace al hombre hijo de Dios y heredero del cielo.

Astete añade además que los sacramentos infunden las virtudes teologales, lo que le da oportunidad para explicar cada una de ellas. Ripalda lo había hecho al comienzo de su catecismo, al ocuparse de las obligaciones del cristiano y las obras con que se sirve a Dios; y lo volverá a hacer en el apartado que dedica más adelante a las virtudes. Sin embargo, resulta diferente el enfoque y la explicación que cada uno da a las virtudes teologales.

Gabriel Menéndez de Luarca ha matizado el catecismo de Astete introduciendo la cuestión del nombre de la gracia («*santificante*»), su división y la explicación de las gracias actuales.

**Bautismo.** Al explicar el bautismo difieren Astete y Ripalda: éste se fija

en lo que da el bautismo (la gracia y las virtudes) y en el pecado que quita; aquél sólo se fija en el segundo aspecto, con un carácter menos positivo; además explica en qué consiste el pecado original.

Es Gabriel Menéndez de Luarca quien introduce los temas del bautismo de urgencia y la manera de llevarlo a cabo. Juan Antonio de la Riva hace lo propio con el texto de Ripalda, añadiendo además la razón que existe para la imposición del nombre de un santo y el sentido de las promesas hechas en el bautismo.

*Confirmación.* Hay una coincidencia básica en la explicación que ofrecen sobre la confirmación Ripalda y Astete, como complemento de la regeneración bautismal, aunque Ripalda acentúa la consideración espiritualista con que contempla todos los sacramentos.

Gabriel Menéndez de Luarca se fija negativamente en el pecado que comete quien recibe el sacramento sin las debidas condiciones y después señala lo que ha de hacer para recibirlo sin cometer pecado. Enfocándolo desde otro ángulo, Juan Antonio de la Riva es menos rigorista en sus adiciones al catecismo de Ripalda y se fija en el estado de gracia como disposición para recibirlo sin señalar ninguna censura moral al tema. Además se fija en el conocimiento del sacramento que se va a recibir, cuestión que había omitido Gabriel Menéndez en sus correcciones al Astete, ya que no era una cuestión que afectara a la validez del sacramento. Juan Antonio de la Riva tiene una visión más pastoral y más próxima a la vida cristiana.

La aportación de De la Riva se complementa con una pregunta sin precedentes sobre la diferencia entre el bautizado y el confirmado, diferencia semejante —según él— a la que existe entre un niño de pecho y un varón fuerte y robusto.

*Penitencia.* Discrepando en el enfoque respecto a la penitencia, pero con una común referencia a la acción del sacramento, Ripalda y Astete emprenden su estudio. Astete habla expresamente de los pecados y en consecuencia ofrece la doble clasificación en mortal y venial. Empieza a explicar los mortales y cómo se perdonan, llegando a la cuestión de las partes de la penitencia y lo que ha de hacer el penitente para el perdón de los pecados mortales; sólo después de esto explica en qué consisten los pecados veniales y cómo se perdonan: se trata de una duplicación del mismo cliché: mortales y su perdón; veniales y su perdón.

Menos pedagógico resulta Ripalda, ya que deja las explicaciones de los pecados para otro tratado posterior, con lo cual todo el tratado de la penitencia arrastra una deficiencia básica. Ripalda hace gravitar su interés en los actos del penitente y explica con un cierto detenimiento cada uno de ellos, constituyendo el hilo conductor de las preguntas que incluye en su catecismo. Los caminos emprendidos por Ripalda y Astete resultan abiertamente distintos, sin que se produzcan mutuas interferencias, ni tan siquiera apenas coincidencias.

La aportación de Gabriel Menéndez de Luarca al catecismo de Astete está teñida de un tono moralista propio de un canónigo penitenciario. Desciende a la cuestión del momento preciso en que se cumplen las condiciones para recibir la penitencia; además, amplía la cuestión de los actos del penitente con el examen de conciencia y el propósito de la enmienda.

La pregunta dedicada al examen de conciencia es enteramente original de él. Pero en la que señala las dos clases de contrición, hay un calco casi perfecto de la pregunta anónima que se incorporó con anterioridad a Menéndez de Luarca al catecismo de Ripalda: nueva prueba de que Menéndez de Luarca tenía a la vista alguna edición del catecismo de Ripalda al hacer sus modificaciones:

Anónimo: —¿De cuántas maneras es la contrición? De dos, una perfecta, y otra menos perfecta, que llaman Atrición.

M. Luarca: —¿De cuántas maneras es la contrición de corazón? Una perfecta y otra menos perfecta que llamamos atrición.

Respecto a la contrición y atrición, Menéndez de Luarca ofrece unas respuestas peculiares que no parece hayan tenido una influencia directa sobre Juan Antonio de la Riva cuando corrigió el catecismo de Ripalda. Una pregunta anónima incorporada al texto de Ripalda sobre las ventajas que trae la contrición respecto a la atrición puede haber tenido algún ascendiente en las preguntas que añade Menéndez de Luarca sobre la misma materia, pero parece poco probable:

Anónimo: —¿Qué bienes nos trae esa Contrición por sí sola sin Sacramentos? Que al que verdaderamente la tiene perdona Dios todos los pecados mortales, aunque sean sin número, lo cual no hace la Atrición.

M. Luarca: —¿Y por qué? (es mejor la contrición). Porque el de perfecta contrición nace de amor filial, y el de atrición de temor; por el de perfecta contrición antes que uno se confiese se le perdonan los pecados mortales y se pone en gracia de Dios, mas por solo el de atrición no se consiguen estos efectos.

El moralista Gabriel Menéndez quiere precisar también el momento exacto en que se ha de tener el dolor de los pecados. Esta pregunta no ha encontrado correspondencia en las correcciones de De la Riva al catecismo de Ripalda; pero ha pasado en términos muy similares la que Menéndez incluye interrogando si es suficiente el dolor de atrición:

M. Luarca: —Y para confesarse uno bien, ¿basta el dolor de atrición o se requiere el de perfecta contrición? Comúnmente se dice bastar el de atrición; pero mejor y más seguro es llevar el de perfecta contrición, y éste ha de procurarse el que se confiesa.

De la Riva: —¿Bastará la Atrición para recibir la gracia del Sacramento? Lo más seguro es llevar, o a lo menos excitarse a la verdadera contrición.

La definición de propósito de la enmienda que Gabriel Menéndez de Luarca adiciona al catecismo de Astete tiene un cierto parecido con la que Juan Antonio de la Riva añade al de Ripalda, aunque se diferencian entre sí lo bastante como para no adivinar una influencia directa:

M. Luarca: —¿Qué cosa es propósito? Una firme resolución de jamás ofender a Dios gravemente.

De la Riva: —¿Qué cosa es propósito de la enmienda? Una firme resolución de no volver a pecar.

Gabriel Menéndez de Luarca describe en qué consiste el manifestar los pecados, así como las condiciones en que se ha de realizar para no incurrir en sacrilegio. Juan Antonio de la Riva no le sigue en esto, puesto que no añade ninguna pregunta específica que complete lo que en su día dijera Ripalda. Añade, por el contrario, otras preguntas que no están directamente ligadas al hecho de manifestar los pecados, sino que podrían haberse tratado como generalidades previas a la confesión.

Dos preguntas de De la Riva tienen un cierto paralelismo con las correspondientes de Astete, en quien podría haberse inspirado: son las relativas a la conducta que ha de seguir quien se encuentra en pecado mortal con una invitación a confesarse, o al menos hacer un acto de arrepentimiento; en este punto Gabriel Menéndez de Luarca había añadido una precisión en el sentido de que no era suficiente un gesto de arrepentimiento, sino en concreto un acto de perfecta contrición. Esto se ha incorporado a la explicación de Juan Antonio de la Riva:

Astete: —¿Y es menester siempre que uno cae en pecado mortal confesarse luego para que se le perdone? Bien sería; pero no es necesario.

—¿Pues que ha de hacer? Tener verdadero dolor de sus pecados, con propósito de enmendarse y confesarse cuando lo manda la Santa Madre Iglesia.

M. Luarca: —¿Pues qué ha de hacer? Tener verdadero dolor *de perfecta contrición* de sus pecados, con propósito de enmendarse y confesarse cuando lo manda la Santa Madre Iglesia.

De la Riva: —¿Qué debe hacer el que ha caído en pecado mortal? Confesarse para que se le perdone.

—¿Y para no estar en desgracia de Dios, entretanto, qué remedio? Hacer un acto de perfecta contrición, con propósito de confesión y enmienda.

Sin que se encuentren precedentes en los redactores anteriores, Juan Antonio de la Riva pregunta también por el precepto que se deja sin cumplir al permanecer en estado de pecado mortal, el remedio para las malas confesiones y las normas para la adecuada elección de confesor. En todo ello resulta enteramente original. Sobre la conducta a seguir cuando sólo se tienen pecados ve-

niales hay un precedente en Gabriel Menéndez de Luarca que puede haber influido ligeramente en Juan Antonio de la Riva:

M. Luarca: —Y el que después de la última confesión tiene sólo veniales, ¿qué le será conveniente hacer para asegurar el dolor y el propósito? Confesar también, aunque se confiese de éstos, algún pecado mortal de la vida pasada.

De la Riva: —¿Qué hará para asegurar el dolor el que sólo lleva veniales? Decir, si tuviere, algún mortal de las confesiones anteriores.

La satisfacción o cumplimiento de la penitencia impuesta había sido descrita por Ripalda; en cambio, aunque Astete la menciona expresamente, no dedica a ella ninguna pregunta. Gabriel Menéndez de Luarca se ocupa de llenar el vacío y su descripción se diferencia de la de Ripalda hasta el punto de no dejar adivinar un influjo real. Ripalda había preguntado además por la suficiencia de los padecimientos de Cristo, pero no encontró eco ni en Astete, ni en Menéndez de Luarca. Éste se ocupa de urgir la necesidad de la penitencia bajo la amenaza de pecado mortal y pregunta también por la eficacia de las obras buenas para merecer ante Dios. Las preguntas que sobre este tema adiciona Juan Antonio de la Riva al catecismo de Ripalda emprenden otra dirección distinguiendo las clases de penitencia que existen, satisfactoria y medicinal, con una sucinta explicación de cada una.

Además Gabriel Menéndez de Luarca aprovecha la oportunidad que le brinda la satisfacción penitencial para mencionar las indulgencias: qué son, cómo se han de obtener y su aplicación a quienes están en el Purgatorio. Se despega de esta forma de la influencia directa de Ripalda, que había reservado para las indulgencias un apartado distinto, a continuación de los sacramentos. El contenido de las preguntas de Gabriel Menéndez sobre las indulgencias guarda una ligera referencia a las similares de Ripalda; la que versa sobre la aplicación de las indulgencias a quienes están en el Purgatorio es estrictamente original de Menéndez de Luarca. De la Riva añade sobre esta materia de las indulgencias una serie de preguntas propias sobre su finalidad, la indulgencia plenaria y el jubileo, enteramente singulares.

Astete trata a continuación del pecado venial y cómo se perdona. Se distingue de Ripalda en cuanto a las expresiones empleadas; y respecto a la enumeración de obras que perdonan los pecados veniales, hay diferencia entre ambos en la formulación y en el orden; con todo, el contenido de las obras a realizar es el mismo, lo que parece remitir a una fuente común, a un pensamiento difundido en su época y recogido por cada uno de ellos a su manera:

Ripalda: —El pecado venial se perdona por nueve cosas:  
 primera, por oír Misa.  
 segunda, por comulgar  
 tercera, por oír la palabra de Dios  
 cuarta, por bendición episcopal  
 quinta por el Pater noster

sexta, por la confesión general  
 séptima, por agua bendita  
 octava por pan bendito  
 nona, por golpes de pecho.

Astete: —¿Por cuántas cosas se le perdona? Por nueve  
 —¿Cuáles son? La primera, por oír Misa.  
 la segunda, por comulgar  
 la tercera, por decir la Confesión general  
 la cuarta, por bendición episcopal  
 la quinta, por agua bendita  
 la sexta, por pan bendito  
 la séptima, por decir el Pater noster  
 la octava, por oír sermón  
 la novena, por golpes de pecho pidiendo a Dios perdón.

*Comunión.* Respecto al sacramento de la comunión no da la sensación de que haya mutuas influencias entre Ripalda y Astete, especialmente por la breve extensión que Astete dedica a la materia. Es distinta la descripción del sacramento y tampoco existe coincidencia al hablar de la presencia de Cristo en la eucaristía.

La influencia se aprecia en la afirmación de Ripalda de que en la eucaristía no hay pan y vino, sino sólo sus accidentes; dicha pregunta, retocada además por algún corrector anónimo, ha determinado una muy similar de Gabriel Menéndez de Luarca incorporada al texto de Astete:

Ripalda: —¿Luego no hay en el Sacramento substancia de pan y vino? No, sino los accidentes, olor, color, y sabor, etc.

M. Luarca: —Y después de la consagración, ¿hay en la hostia pan o en el cáliz vino? No, Padre, sino los accidentes de pan y vino, como olor, color, sabor, etc.

No ha ocurrido lo mismo con otras preguntas de Ripalda sobre la transmutación del pan y del vino, sobre el poder consecratorio de los sacerdotes y sobre la razón de que los seglares comulguen con una sola especie: tales preguntas originales de Ripalda no han encontrado eco en ningún otro de los redactores que han intervenido con posterioridad a él en la confección de los textos de catecismo.

La pregunta de Ripalda sobre las disposiciones para comulgar no influye decisivamente en las que Gabriel Menéndez de Luarca dedica al mismo tema en el catecismo de Astete. Ripalda, muy esquemático, presenta la doctrina usual sobre la materia; Gabriel Menéndez toma pie en la indicación de Astete de comulgar «dignamente» y explica el significado y el motivo de tal afirmación; además contempla las disposiciones por parte del cuerpo referidas al ayuno eucarístico; y por separado las del alma, contemplando dos supuestos: el de quien ha cometido pecado mortal y el de quien se acuerda de alguno después de haberse confesado: sale a la superficie el moralista que era Gabriel Menéndez de Luarca.

Hay además otras tres preguntas de Ripalda que no han influido sobre Astete ni han pasado indirectamente a su catecismo a través de Gabriel Menéndez: son las que se refieren a lo que hay que hacer antes y después de comulgar y los beneficios que se siguen para el que comulga.

Menéndez de Luarca ha añadido además otras preguntas peculiares. Dos de ellas encuentran su paralelismo con las que Juan Antonio de la Riva añade al catecismo de Ripalda: las que se refieren al contenido real en la hostia y en el cáliz después de la consagración. Es difícil precisar si se trata de una mera coincidencia, o si Menéndez de Luarca ha arrastrado a Juan Antonio de la Riva en su redacción:

- M. Luarca: —Según eso, ¿quién está en la hostia después de la consagración? El cuerpo de Jesucristo, juntamente con su sangre, alma y divinidad.  
—¿Y en el cáliz? La sangre de Jesucristo, juntamente con su cuerpo, alma y divinidad.
- De la Riva: —¿Qué hay en la Hostia consagrada? Cuerpo y Sangre, Alma y Divinidad de nuestro Señor Jesucristo.  
—¿Y en el Cáliz? Sangre y Cuerpo, Alma y Divinidad de nuestro Señor Jesucristo.

Otras dos preguntas propias de Gabriel Menéndez versan sobre la presencia de Cristo entero en las especies sacramentales, aun en el caso de tener que dividir las. Además el Gabriel Menéndez moralista afirma que se comete un sacrilegio si se comulga sin las debidas disposiciones y acompaña una serie de consejos para recibir la comunión con provecho.

Todas las influencias anteriores no privan a De la Riva de originalidad, pues encuentra ocasión para introducir unas preguntas propias. Una versa sobre el significado de la palabra «comunión» como mutua unión entre los creyentes a la vez que unión con Cristo. Otra contiene un exceso de puritanismo al preguntar si tiene que confesarse (se supone que en orden a la comunión) quien ya está en gracia. Ninguno de sus predecesores se había fijado en las condiciones de reverencia, devoción y humildad para la comunión. Además otras dos preguntas sobre la comunión frecuente y las disposiciones de pureza para realizarla obligan a pensar que Juan Antonio de la Riva está ligeramente sensibilizado por el jansenismo que pretende combatir.

*Unción de enfermos.* Ripalda y Astete dan su versión no coincidente sobre lo que entienden por el sacramento de la unción de enfermos; respecto a los efectos del sacramento, resulta más completa la respuesta de Astete que la de Ripalda, que tiene que ser adicionada por Juan Antonio de la Riva para exponer todos los efectos del sacramento:

- Ripalda: —¿Qué bienes causa? Limpia las reliquias del pecado, que por ignorancia, o negligencia suelen quedarnos.
- De la Riva: —¿Y qué más obra este Sacramento? Da esfuerzo al alma contra las tentaciones del demonio, y salud al cuerpo; si le conviene.

- Astete: —¿Para qué es el Sacramento de la Extremaunción? Para tres cosas.  
 —¿Cuáles son? La primera para quitar los rastros y reliquias de la mala vida pasada.  
 La segunda para dar esfuerzo al alma contra las tentaciones del Demonio.  
 La tercera para dar salud al cuerpo, si le conviene.

Se deja ver claramente incluso en la redacción empleada por Juan Antonio de la Riva el ascendiente que sobre él ha ejercido la redacción previa que escribió Astete.

Ripalda ha ofrecido además una pregunta que quiere explicar el sentido de disponer de un sacramento especial para los momentos finales de la vida; dicha pregunta no ha tenido eco en el catecismo de Astete.

Como moralista que es, Gabriel Menéndez de Luarca se interesa por la obligación que tienen los enfermos de recibirlo, así como las condiciones para hacerlo. En cambio, Juan Antonio de la Riva no le sigue con exactitud, sino que se preocupa con un carácter más pastoral en insistir en que los enfermos lo reciban a tiempo, cuando aún tienen sentido. Además, De la Riva se había centrado en explicar el nombre de «*extremaunción*» y la adición ya mencionada de completar los efectos del sacramento que Ripalda había omitido.

Cada uno de los principales redactores del catecismo ha intervenido con independencia de las demás excepto la influencia que hemos señalado de Astete sobre De la Riva.

*Orden.* Aunque Astete y Ripalda pretenden explicar el sentido del sacramento, sus explicaciones tienen un enfoque diferente y no se da dependencia de uno respecto a otro.

Gabriel Menéndez de Luarca se fija en el respeto que hay que tener a quienes han recibido el sacramento del orden. Mientras tanto, Juan Antonio de la Riva explica el nombre dado al sacramento y lo que han de hacer quienes pretenden recibirlo.

*Matrimonio.* También son independientes las explicaciones escuetas de Ripalda y Astete respecto al matrimonio.

Siguiendo su propio estilo, Gabriel Menéndez apunta las condiciones necesarias para recibir lícitamente el matrimonio y lo que se ha de hacer cuando faltan esas condiciones. Juan Antonio de la Riva resulta más exacto que Gabriel Menéndez en una pregunta similar:

- M. Luarca: —Y los que no se hallan en gracia de Dios, ¿cómo se han de disponer para recibirlo? Confesándose.  
 De la Riva: —¿Con qué disposición debe recibirse? Con reverencia, buena intención, y en estado de gracia.

Además De la Riva se interesa por lo que deben saber los cristianos que desean casarse y por la conveniencia de que los hijos consulten a sus padres (o los que hacen sus veces) antes de contraer matrimonio.

## 9. OBRAS DE MISERICORDIA

Después del tratado de las indulgencias que hemos visto a propósito de la penitencia, Jerónimo de Ripalda aborda la cuestión de las obras de misericordia. En cuanto al momento de tratarlas difiere de Gaspar Astete, el cual lo hace al término de los mandamientos (3.º parte en que divide su catecismo). La primera pregunta de Ripalda explicando que las obras mencionadas se llaman «*de misericordia*» porque no se deben en estricta justicia está repetida con total exactitud en el catecismo de Astete:

Ripalda: —¿Por qué se llaman de Misericordia? Porque no se deben de Justicia.

Astete: —¿Por qué se llaman de misericordia? Porque no se deben de justicia.

La siguiente pregunta de Ripalda sobre las ocasiones en que constituye una obligación llevar a la práctica las obras de misericordia se encuentra en el catecismo de Astete con una gran similitud, variando el orden y consiguientemente la redacción:

Ripalda: —¿Cuándo obligan de precepto? En necesidades graves a juicio de discretos.

Astete: —¿Cuándo obliga de precepto? En necesidades que, a juicio de hombres discretos, sean graves.

No ocurre lo mismo con las preguntas siguientes de Ripalda, interrogando sobre cuál de ellas es más meritorio y cuál urge más en caso de necesidad. Tales preguntas no tienen correspondencia en el catecismo de Astete.

Gabriel Menéndez de Luarca vuelve su atención a contemplar el provecho que se sigue para el que las realiza, contando con el supuesto estado de gracia, pues en caso contrario el provecho que reportan a quien las lleva a cabo es mínimo. Se trata de unas sutilezas totalmente debidas al moralista segoviano y que reflejan a la perfección sus centros de interés a la hora de perfeccionar el catecismo de Astete.

## 10. ENEMIGOS DEL ALMA

Acerca de ellos, Astete se ha limitado a enumerarlos y preguntar cómo se huye de cada uno de ellos. Ripalda hace una exposición mucho más amplia y prolija con infinidad de detalles. A pesar de ello, sólo se ocupa de la cuestión de cómo huir del mundo, y no hace lo propio con el demonio y la carne. Juan Antonio de la Riva suple esta deficiencia con unas expresiones que parecen haber sido tomadas directamente de las de Astete, aunque hayan sido reelaboradas con otra redacción:

Astete: —¿Cómo se huye del demonio? Con oración y humildad.

—¿Cómo se huye de la carne? Éste se vence y huye con asperezas, dis-

ciplinas y ayunos; éste es el mayor enemigo, porque a la carne no la podemos echar de nosotros; al mundo y al demonio, sí.

De la Riva: —¿Cómo se vence al Demonio? Con Oración, humildad, y actos de virtudes contrarias a lo que sugiere y propone.

—¿Cómo se vence la carne? Con asperezas y ayunos.

Gabriel Menéndez de Luarca se ha limitado a completar el texto de Astete definiendo cada uno de los tres enemigos del alma.

## 11. PECADOS

Ya señalamos hablando de la penitencia la mayor oportunidad pedagógica de Astete al tratar entonces de los pecados; por el contrario, Ripalda se reserva para un tratado posterior.

Otra diferencia perceptible es que Astete, vinculándolos al perdón sacramental, habla sólo de pecados mortales y veniales, mientras que Ripalda incluye además el pecado original pues el que incluye en su catecismo es un tratado sobre toda clase de pecados.

Existe un cierto paralelismo en la definición de pecado mortal, con expresiones muy similares que hacen pensar en una influencia de Ripalda sobre Astete:

Ripalda: —¿Qué cosa es pecado mortal? Pensar, decir, hacer o faltar en algo contra la Ley de Dios en materia grave.

Astete: —¿Qué es pecado mortal? Es decir, hacer, pensar o desear algo contra la ley de Dios en materia grave.

No sucede lo mismo con respecto al pecado venial, donde es mayor la divergencia entre ambos:

Ripalda: —¿Qué cosa es pecado venial? El que no mata al alma, pero la enferma.

Astete: —¿Qué cosa es pecado venial? Es una disposición para el pecado mortal.

En cambio vuelve a haber una aproximación cuando se trata de explicar el por qué del nombre de pecado venial y las nueve cosas por las que se perdona:

Ripalda: —¿Por qué se llama pecado venial? Porque fácilmente se comete, y perdona.

Astete: —¿Por qué se llama venial? Porque ligeramente cae el hombre en él y fácilmente se le perdona.

Como el apartado que Ripalda dedica a los pecados es relativamente amplio, hay un buen número de preguntas originales que no han tenido reflejo en el catecismo de Astete.

Juan Antonio de la Riva añade a Ripalda algunas cuestiones. Una en par-

particular que explica el concepto de «*mortal*» aplicado al pecado, está calcada con toda exactitud de la pregunta correspondiente de Astete:

Astete: —¿Por qué se llama mortal? Porque mata el alma del que lo hace.

De la Riva: —¿Por qué se llama mortal? Porque mata el alma del que le hace.

Además otras preguntas son propias de De la Riva: la definición general de pecado, la mayor felicidad o desdicha del hombre (carecer o tener pecado) y el castigo que merece el pecado venial.

## 12. PECADOS CAPITALES

Además de la enumeración de los pecados capitales, Astete y Ripalda lo acompañaba de una serie de explicaciones. Hay una diferencia primera que salta a la vista. Astete sólo explica en qué consiste cada pecado capital, y después de haber terminado la exposición se limita a enumerar las virtudes contrarias a los pecados capitales, pero sin explicación alguna. No sigue en ello a Ripalda, que adjunta a cada pecado capital la virtud contraria, explicando los dos. En este punto, Ripalda resulta más pedagógico que Astete.

Se aprecia diversidad de planteamientos. Pero las coincidencias de algunas explicaciones así como las preguntas introductorias (aclaración de la palabra «*capital*», analizar su malicia y en qué ocasiones son contra la caridad) obliga a pensar en una fuente común en la que ambos se han inspirado, a no ser que Astete haya tenido a la vista a Ripalda, pero sin copiarle exactamente. Se impone más la sospecha de una fuente común, ya que las convergencias que se dan no son totalmente coincidentes y se observan unas ligeras diferencias no sólo de estilo, sino también de enfoque en los temas abordados.

Ripalda: —¿Aquestos siete pecados, por qué se llaman capitales? Porque son cabezas de otros muchos.

—¿Son pecados mortales las soberbias y avaricias? No todas, sino sólo las que son contra la caridad de Dios, o del prójimo.

—¿Cuándo son contra la caridad? Cuando se quiebra por ellas algún Mandamiento de Dios, o de la Iglesia.

Astete: —¿Por qué llamáis pecados capitales a los siete, que comúnmente se llaman mortales? Llámense capitales, porque son cabeza, y como fuentes y raíces de otros vicios que de ellos nacen; y llamarse mortales no les cuadra tan bien, pues muchas veces no son más que veniales.

—¿Cuándo son mortales? Cuando son contra la caridad de Dios y del prójimo.

—¿Cuándo son contra la caridad? Cuando por ellos se quebranta algún mandamiento de Dios o de la Iglesia en cosa grave.

## 13. VIRTUDES

Todo el tratado es peculiar de Ripalda, excepto cuatro preguntas adicionales por Juan Antonio de la Riva. Este tratado no ha tenido ninguna resonancia en el catecismo de Astete, quien se limita a hacer la enumeración de las virtudes. Tampoco ha sido desarrollado por Gabriel Menéndez de Luarca.

Únicamente se da una cierta coincidencia (derivada de abordar la misma materia) en las definiciones que Ripalda y Astete dan de la fe, esperanza y caridad, que como vimos, han sido estudiadas por Astete en otro lugar.

## 14. POTENCIAS DEL ALMA

Hay una aproximación que es más que una coincidencia entre los catecismos de Astete y Ripalda. Además de enumerar las tres potencias del alma clásicas, coinciden en preguntar para qué nos dio Dios cada una de ellas; también coinciden en la explicación respectiva hasta el punto de que las respuestas de Astete constituyen casi un calco de las de Ripalda. Hay un cambio de orden y alguna modificación en las palabras empleadas, lo que no desfigura la gran proximidad existente:

- Ripalda: —¿Para qué nos dio Dios el entendimiento? Para que le conozcamos, y pensemos en cosas suyas.  
 —¿Para qué la memoria? Para que nos acordemos de su Ley, y beneficios.  
 —¿Para qué la voluntad, y libre albedrío? Para que le amemos, y hagamos con merecimiento la suya.
- Astete: —¿Para qué nos dio Dios la memoria? Para acordarnos de Él y de sus beneficios.  
 —¿Para qué nos dio Dios el entendimiento? Para conocer a Dios Nuestro Señor y pensar en Él.  
 —¿Para qué nos dio la voluntad? Para que le amemos como a suma bondad y al prójimo por Él.

Como se trata de las potencias del alma, Gabriel Menéndez de Luarca añade al catecismo de Astete una pregunta que aclare lo que es el alma humana. Juan Antonio de la Riva ha tenido a la vista la explicación de Gabriel Menéndez de Luarca a la hora de introducir semejante modificación en el catecismo de Ripalda:

- M. Luarca: —¿Y qué cosa es nuestra alma, cuyas son estas potencias? Es un espíritu inmortal creado por Dios de la nada, a su imagen y semejanza.
- De la Riva: —¿Qué cosa es el Alma racional? Un espíritu inmortal, criado por Dios a su imagen, y semejanza.

## 15. SENTIDOS CORPORALES

Ripalda los enumera en su catecismo. Además los acompaña de una pregunta sobre la finalidad de los sentidos y los miembros recibidos de Dios. La misma enumeración e idéntica pregunta ligeramente retocada está presente en el catecismo de Astete, lo que hace pensar en un influjo directo:

- Ripalda: —¿Para qué nos dio Dios los sentidos, y todos los demás miembros? Para que con todos le sirvamos en todas las cosas.
- Astete: —¿Para qué nos dio Dios los sentidos y todos los demás miembros? Para que con ellos le sirviéramos en todas las cosas.

## 16. DONES Y FRUTOS DEL ESPÍRITU SANTO

En ambos casos Astete se limita a ofrecer la correspondiente enumeración sin ninguna pregunta aclaratoria; por lo tanto no hay lugar a hablar de transvases o influencias procedentes del catecismo de Ripalda. Únicamente cabe remitir a la lectura crítica del texto de Ripalda distinguiendo las preguntas suyas y las añadidas por Juan Antonio de la Riva.

Quizá sea éste el momento de subrayar una diferencia entre ambos catecismos, pues mientras Astete no considera necesaria ninguna pregunta sobre los dones y frutos del Espíritu Santo, Ripalda sí incluye explicaciones sobre los primeros, aunque no sobre los segundos, a cargo de Juan Antonio de la Riva.

## 17. BIENAVENTURANZAS

El mimetismo es prácticamente total en las preguntas de Astete respecto a las de Ripalda, de forma que a excepción de unos pocos detalles se reproducen con exactitud las mismas palabras.

Una extraña pregunta del catecismo de Astete centra nuestra atención. Al terminar la enumeración de las bienaventuranzas pregunta: «¿Qué hemos dicho ahora?». Una pregunta semejante es muy usual en el catecismo de Ripalda en la edición que reproduce el texto de 1591: pone un formulario y antes de explicarlo con preguntas y respuestas hace un puente preguntando: «¿Qué hemos dicho ahora?» (sic). Al desplazarse en ediciones posteriores los formularios y oraciones al comienzo del catecismo, dichas preguntas perdieron sentido y terminaron por desaparecer.

Pero en el texto de Astete nos ha quedado aquí un testigo de que en su redacción primera quizá haya seguido el mismo esquema que Ripalda, intercalando los formularios en el texto. Por lo menos así ha ocurrido con las bienaventuranzas. Y no sería demasiado arriesgado suponer lo mismo en el resto

del catecismo. En las ediciones usuales del catecismo de Ripalda, también las bienaventuranzas se han visto desplazadas al comienzo del catecismo y la pregunta que nos ocupa ha desaparecido. En cambio se encuentra en el texto reproducido de 1591 a continuación de las bienaventuranzas y antes de su correspondiente explicación.

En el texto de Astete se ha conservado lo que suponemos el orden primitivo. Ello nos lleva a pensar que también el orden primitivo de todo el catecismo de Astete era otro, y que los formularios, oraciones y enumeraciones no estaban colocados al principio del catecismo, sino que iban armónicamente integrados dentro del texto. O que en las bienaventuranzas dependa de la fuente común preexistente.

En el catecismo de Ripalda ha añadido posteriormente Juan Antonio de la Riva unas preguntas sobre las relaciones existentes entre las bienaventuranzas, los dones del Espíritu Santo, sus frutos y las virtudes. Tales preguntas no han tenido precedente ni en Astete ni en Gabriel Menéndez de Luarca.

#### 18. NOVÍSIMOS

Es el último tratado presente en el catecismo de Astete, introducido íntegramente por Gabriel Menéndez de Luarca. No ha tenido resonancia en el catecismo de Ripalda, a excepción de la enumeración de los novísimos colocada al comienzo del catecismo. Juan Antonio de la Riva no indica en la edición de Murcia, 1800 anotada por él que sea obra suya el haber introducido allí tal enumeración. En la edición de Madrid, 1783 ya encontramos los novísimos al comienzo del catecismo, lo que nos indica que la enumeración se había incorporado al texto de Ripalda antes de las modificaciones de Juan Antonio de la Riva.

Lo cierto es que Ripalda no los incluyó en el original salido de sus manos.

### E P Í L O G O

De todo lo anteriormente expuesto se desprende que ni siquiera resulta válido remitir a la lectura indiscriminada de los catecismos de Ripalda y Astete tal como nos han sido transmitidos. La carga de aluvión que han ido recibiendo cada uno de ellos con el paso del tiempo ha transformado totalmente lo que eran originariamente, por lo cual su lectura tiene que estar matizada de una gran prudencia y de un conocimiento cierto de autenticidad literaria de cada una de sus partes.

Los dos escritos originales brotados de las plumas respectivas de Jerónimo de Ripalda y de Gaspar Astete han soportado tal violencia que se encuentran desmembrados por la introducción de cuñas, la adición de preguntas o de tratados enteros, la supresión de algunas preguntas o la alteración de no pocas respuestas.

Los dos principales correctores, Juan Antonio de la Riva y Gabriel Menéndez de Luarda procedieron con toda honradez, distinguiendo lo que era aportación suya del resto del texto al que pretendían respectivamente completar. Leer por separado la parte correspondiente a Ripalda, De la Riva, Astete y Menéndez de Luarda da otra dimensión al conocimiento del catecismo. Hemos tratado de llamar la atención hacia esta lectura hecha con sentido crítico y distinguiendo la paternidad correspondiente de cada frase.

Además, hemos tratado de exponer que en la composición de sus respectivas intervenciones, cada uno de los redactores tuvo a la vista algunos aspectos que habían escrito quienes les precedieron. Se descubren de esta forma unas influencias que en unos casos son patentes y en otros resultan menos claras, pero que permiten concluir que cada uno de ellos consultó lo escrito por los demás, en un afán sincero de mejorar y perfeccionar la exposición de la doctrina cristiana.

Quedan, sin duda, algunos problemas por resolver. Especialmente, la localización de la fuente común de la que presumiblemente dependen Ripalda y Astete. Tendrá que ser objeto de otro trabajo distinto.

Con el presente trabajo creemos haber prestado un servicio a todos los sinceros estudiosos de la catequesis, para descubrir los ocultos derroteros por donde habían discurrido dos de los más célebres catecismos españoles.

Ofrecemos en forma de cuadros sinópticos las respectivas lecturas críticas de los catecismos de Ripalda y Astete. A la vez los acompañamos con otros cuadros que reflejan las influencias ejercidas de unos redactores a otros.

Con ello pensamos haber puesto en entredicho la recomendación, no exenta de nostalgia, de emplear estos catecismos para la actual educación de la fe, como si fueran los únicos instrumentos válidos. No se puede perder de vista que el respectivo núcleo primitivo de los catecismos de Ripalda y Astete siguen la línea de los textos postridentinos y no entroncan con la mejor corriente catequética del siglo XVI, inspirada en un sano humanismo y con notables representantes. El lastre añadido en el siglo XVIII ha terminado por desfigurar totalmente aquellos catecismos, aun con un legítimo afán de completarlos y perfeccionarlos.

Desde entonces ha habido un concilio Vaticano I, que sucintamente ha quedado reflejado en los catecismos. También ha existido —y muy reciente, por cierto— un concilio Vaticano II, con la sana intención de actualizar la imagen pública de la Iglesia y del mensaje de salvación que ha de anunciar a creyentes y no creyentes. Entre los primeros están los niños a quines se dirigen los más recientes catecismos. En ellos se ha querido recoger el latido de nuevas inquietudes, exponiendo la vieja enseñanza de la Iglesia con renovado vigor.

Recurrir a unos textos de hace casi cuatro siglos no parece que sea la mejor solución, por muchas cualidades que encierren. Pero desde luego se falta a la verdad histórica queriendo hacer pasar por original de Ripalda y Astete lo que ni siquiera soñaron en escribir. Ante todo hace falta conocimiento y honradez.

## CLASIFICACIÓN DE LAS PREGUNTAS DEL CATECISMO DE ASTETE

Astete-Llorente Valladolid, 1957	Total	N.º preguntas					Adiciones
		Total	Astete	Menéndez	S. y Forés	Llorente	
<b>Introducción Urrutia</b>						x	
A. Introduc. Doc. Cristiana			x				
Todo fiel cristiano			x				
Credo			x				
Artículos de la fe			x				
Padre nuestro			x				
Ave María			x				
Gloria					x		
Salve			x				
Mandamientos de Dios			x				
B. Declaración Doc. Cristiana	21	21					
C. División Doc. Cristiana	6	6					
D. 1.ª parte Doc. Cristiana	64	51	12			1	3: Sanz y Forés
E. 2.ª parte Doc. Cristiana	42	37	5				2: Sanz y Forés
F. 3.ª parte Doc. Cristiana							
Mandamientos Dios 1.º	6	6					1: Men; 1: Llorente
2.º	13	4	9				1: Sanz y Forés
3.º	3	2	1				
4.º	7	3	4				
5.º	8	2	6				
6.º	3	2	1				
7.º	4	2	2				
8.º	4	3	1				1: Llorente
9.º	3	1				1	
10.º							
Mandamientos Iglesia	1	1					
1.º	3		3				
2.º-3.º	3		3				
4.º	16		5	7	4		3: Llorente
5.º							
Obras Misericordia	4	2	2				
G. 4.ª parte Doc. Cristiana							
Sacramentos en general	10	7	3				
Bautismo	4	2	2				
Confirmación	3	1	2				1: Llorente
Penitencia	36	11*	25				1: Llorente
Comunión	14	2	12				1: Sanz; 1: Llorente
Extremaunción	4	2	2				2: Llorente
Orden	2	1	1				
Matrimonio	3	1	2				
H. Pecados capitales	10	10					
Virtudes contrarias		x					
Enemigos del alma	6	3	3				
Virtudes teologales	1		1				
Virtudes cardinales		x					
Sentidos corporales	1	1					
Potencias del alma	4	3	1				
Dones Espíritu Santo		x					
Frutos Espíritu Santo		x					
Bienaventuranzas	12	12					
Novísimos	5		5				
I. Confesión general		x					
Acto de contrición		x					
Oración breve			x				
Actos de fe, esper., caridad				x			
Rosario						x	
Letanía		x					
Oración del Sudario		x					
Oración a S. José						x	
Modo de ayudar a Misa		x					
Máximas evangélicas					x		
<b>Total</b>	<b>326</b>	<b>199</b>	<b>113</b>	<b>7</b>	<b>4</b>	<b>3</b>	

(x) = formulario escueto, sin preguntas

(\*) = Astete pone doce preguntas; Llorente funda dos en una, quedando once

## DE LAS PREGUNTAS DEL CATECISMO DE RIPALDA

CATECISMO DE RIPALDA	N.º preguntas				
	Total	Ripalda	Suprimidas a Ripalda	De la Riva	Anónimas
A. Texto de la Doctrina Cristiana	—	—	—	—	—
B. Principio de la Doc. Cristiana	19	17		2	
C. Obligaciones del cristiano	10	10			
D. El Credo	13	10	2	1	
E. Artículos de la fe	20	19	1		
F. Artículos de la Santa Humanidad	43	20	2	18	3
G. Padrenuestro	29	23	1	5	
H. Otras oraciones	11	9		2	
I. Ave María y Salve	13	13			
J. Mandamientos de Dios 1.º	14	7		7	
2.º	16	11		4	1
3.º	5	3		2	
4.º	10	7		3	
5.º	6	3		3	
6.º	7	6		1	
7.º	8	4		4	
8.º	10	3		7	
9.º y 10.º	5	3		2	
K. Otros mandamientos	6	6			
L. Mandamientos de la Iglesia	7	4		2	1
1.º	8	7		1	
2.º y 3.º	5	2		3	
4.º	12	6		1	5
5.º	2	2			
M. Sacramentos	6	5			1
Bautismo	9	3		6	
Confirmación	5	2		3	
Penitencia	29	10		14	5
Eucaristía	18	11		7	
Unción de enfermos	6	3		3	
Orden	3	1		2	
Matrimonio	6	1		5	
N. Indulgencias	9	4		5	
O. Obras de misericordia	5	5			
P. Enemigos del alma	15	13		2	
Q. Pecados y virtudes	35	29	2	4	
R. Virtudes teologales	12	10		2	
S. Virtudes cardinales	14	11		2	1
T. Potencias del alma	5	4		1	
U. Sentidos corporales	1	1			
V. Dones del Espíritu Santo	15	8		7	
X. Frutos del espíritu Santo	16			14	2
Y. Bienaventuranzas	18	12		6	
Total	506	328	8	151	19

**SÍNTESIS DE LAS COINCIDENCIAS O INFLUENCIAS  
ENTRE JERÓNIMO DE RIPALDA Y GASPAR ASTETE**

- Origen apostólico del Credo, autoridad de Dios revelador y mediación de la Iglesia en la transmisión a los hombres.
- Coincidencia básica en la definición ofrecida de Dios.
- Influencia en la expresión de la concepción de Jesús, llevada a cabo «sobrenatural y milagrosamente».
- Cuestiones relativas al descenso de Cristo a los infiernos.
- Explicación relativas a la resurrección de Jesús.
- Glorificación de Cristo a la derecha del Padre.
- Influencia en las expresiones empleadas para describir la comunión de los santos.
- Coincidencia al hablar del origen del padrenuestro, su finalidad, así como la definición de oración.
- Orden y contenido de las preguntas relativas al Ave María y la Salve.
- Cuestiones relativas al juramento en vano, a evitar jurar por las criaturas y el remedio para no jurar.
- El honrar a los padres y por extensión a los superiores.
- Explicación del quinto mandamiento.
- Explicaciones del sexto mandamiento.
- Obligación que impone el séptimo mandamiento.
- Enumeración de las nueve obras que perdonan los pecados veniales.
- Aclaración del término «obras de misericordia» y explicación de las ocasiones en que su cumplimiento constituye una obligación.
- Definición de pecado mortal.
- Los pecados capitales, su malicia y las oportunidades en que constituyen pecados contra la caridad.
- Explicación relativa a las potencias del alma.
- Explicación relativa a los sentidos corporales.
- Explicación relativa a las bienaventuranzas.

**INFLUENCIAS EJERCIDAS POR JERÓNIMO DE RIPALDA  
SOBRE GABRIEL MENÉNDEZ DE LUARCA**

- Necesidad de saber «y entender» las obligaciones del cristiano.
- Exposición del fin último del hombre.
- Calificativo de la muerte «eterna» como consecuencia del pecado y modo de incurrir en ella.
- Condiciones de la oración.
- Mención de las reliquias de los santos como dignas de veneración.
- Obligación, incluida dentro del primer mandamiento de la ley de Dios de observar las virtudes de fe, esperanza y caridad.
- Condiciones para la licitud del juramento según verdad, justicia y necesidad.
- Remitir a la práctica observada «entre gentes de buena conciencia» de cenar sin romper la ley del ayuno.
- Ausencia del pan y del vino en la eucaristía, substituida por la presencia de Cristo, subsistiendo los accidentes de pan y vino.

**INFLUENCIA EJERCIDA POR UN CORRECTOR ANÓNIMO DEL  
CATECISMO DE RIPALDA SOBRE GABRIEL MENÉNDEZ DE LUARCA**

- Distinción entre las clases de contrición.

**INFLUENCIA EJERCIDAS POR GASPAR ASTETE  
SOBRE JUAN ANTONIO DE LA RIVA**

- Inclusión de la pregunta relativa al nombre de Jesús y explicación del sentido de la salvación que nos trae.
- Referencia a las explicaciones del credo no contenidas en los artículos de la fe.
- Significado de la palabra «amén» al final del padrenuestro.
- Aclaración global, incluida en el primer mandamiento de la ley de Dios, de que ama a Dios quien cumple sus mandamientos.
- Alusión a la superstición, en el primer mandamiento de la ley de Dios.
- Referencia al juicio temerario (8º mandamiento).
- Invitación al dolor de los pecados por parte de quien se encuentra en pecado mortal.
- Cómo huir del demonio y de la carne.
- Concepto de «mortal» aplicado al pecado.
- Exposición de los afectos que produce la unción de los enfermos.

**INFLUENCIAS EJERCIDAS POR GABRIEL MENÉNDEZ DE LUARCA  
SOBRE JUAN ANTONIO DE LA RIVA**

- Descripción del constitutivo substancial de Cristo (naturalezas, entendimientos, voluntades, personas, memorias).
- Modo de realizarse la concepción de Cristo.
- Descripción de las clases de oración.
- Lugares de localización de la presencia de Cristo.
- Observancia de la fe, esperanza y caridad en el primer mandamiento de la ley de Dios.
- Fundamento necesario para poder emitir un juicio, y obligación consecuente de restituir la fama si el juicio emitido es falso.
- Suficiencia del dolor de atrición para la confesión.
- Necesidad de un acto de perfecta contrición en el caso de no poder confesarse.
- Conducta a seguir en la confesión cuando sólo se tienen pecados veniales.
- Contenido real en la hostia y el cáliz después de la consagración.
- Descripción del alma humana, sede de las potencias correspondientes.

L. RESINES

# TEXTOS Y GLOSAS

---

## El cristocentrismo de S. Agustín

### LA INICIACIÓN MANIQUEA

#### I. EL CARÁCTER DEL MANIQUEÍSMO

El sentido de la conversión de Agustín al maniqueísmo fue la pretensión de encontrar una religión racional o un racionalismo religioso. Al evocar en las *Confessiones* su paso de la lectura del Hortensio a la adopción del maniqueísmo, ese paso le parece tan dialéctico y natural, que lo expresa con un simple *itaque*, como una mera consecuencia <sup>1</sup>. Había otros motivos de convicción, que él reduce a tres: el origen del mal, los antropomorfismos de la Biblia y la moralidad de los Patriarcas bíblicos <sup>2</sup>. Agustín se convertía en un «renegado»: planteaba un desafío religioso a su madre santa Mónica, la cual no dejó de verlo con toda claridad, y de aceptarlo con heroísmo maternal. Cuando el joven terminó sus estudios y abrió en Tagaste escuela de Gramática, la madre le cerró la puerta de su casa por «hereje», si bien luego se la volvió a abrir <sup>3</sup>. El reto quedó planteado entre la madre y el hijo, entre el maniqueísmo y el cristianismo, según la alternativa de las fórmulas agustinianas: *crede ut intelligas, intellige ut credas* <sup>4</sup>.

No podemos dudar de la sinceridad y convicción de Agustín durante los nueve años de su maniqueísmo. Tampoco podemos dudar de que comprendió bien el carácter de la secta. Durante varios años fue propagandista, habituado a defender sus posiciones y a combatir las contrarias. Es probable que fuera «demasiado maniqueo», esto es, demasiado dialéctico y racionalista, al tomar a la letra las promesas de los maniqueos. En cambio, se ha discutido el carác-

---

1. *Confess.* III, 4-8-10 PL 32,636s.

2. *Id.*, III, 7,12 PL 32,688.

3. *Id.*, III, 11,19 PL 32,691s.

4. Cfr. PRZYWARA, E., *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig, 1934, pp. 34s y 157s

ter general del maniqueísmo africano. Harnak hizo notar que ese maniqueísmo se acercaba demasiado al cristianismo, y se diferenciaba demasiado del maniqueísmo oriental. Monceaux exageró esa hipótesis, afirmando que el maniqueísmo africano es más bien una «herejía cristiana»<sup>5</sup>. Las recientes informaciones evidencian una ortodoxia clara. La aparente «cristianización» del maniqueísmo parece debida a las circunstancias: leyes adversas, persecuciones, riesgos ante un público predominantemente cristiano, afán de reclutamiento sectario, clima de controversias, etc.<sup>6</sup>. No parece posible explicarlo todo por las circunstancias: el obispo Fausto se jacta de ser más cristiano que los cristianos, de cumplir el Evangelio al pie de la letra, y de las mismas persecuciones. Diremos pues que los maniqueos africanos son ortodoxos pero, por una serie compleja de circunstancias, se acercan mucho al cristianismo, e incluso pretenden hacerse pasar por cristianos cultos y críticos.

Hay una cierta dificultad en comprender el maniqueísmo como en general cualquiera otro tipo de *gnosis*, ya que el movimiento gnóstico o pregnóstico evolucionó y se prestaba a todo linaje de contaminaciones. En principio, la gnosis anuncia una *gnósis toû Theoû*, un conocimiento intuitivo de Dios, de la trascendencia, logrado por la revelación de un ser divino, que despierta en el hombre la consciencia de su origen divino. De ordinario, la gnosis se caracteriza por el dualismo mítico, por la mezcla de la sustancia divina con la sustancia material en el mundo, por la degradación del hombre y su liberación o redención, gracias al *Antropos*<sup>8</sup>. Pero dada la variabilidad en la interpretación de los mitos, H. Jonás sugirió que es necesario fijarse en la interpretación de una situación existencialista. De ese modo, el gnóstico no es el «pesimismo» que a veces nos pintan, sino, por el contrario, es un triunfalismo, una superación del *chorismós* platónico, gracias a una creencia religiosa. Se le ha reprochado a H. Jonás que se apoya en textos tardíos (mandeos y maniqueos) y además de que convierte la religión en filosofía. Sin embargo, lo que Jonás pretendía era «complementar» la descripción de la gnosis, para no incurrir en una simplicidad engañosa. Porque se veía cómo Reitzenstein, Bousset, etc., (en sus «historias de las religiones») calificaban de «gnósticos» a S. Juan y a S. Pablo, por ciertas concomitancias, sin tener en cuenta que la concepción de la vida y del mundo era enteramente contraria al gnosticismo. Dentro del maniqueísmo, sería absurdo confundir a Fausto con los maniqueos chinos, aun siendo todos maniqueos. Por eso, ambas cosas, el mito y la interpretación existencialista, habrán de ser tenidas muy en cuenta; y así vemos cómo los maniqueos africa-

5. Cfr. MONCEAUX, P., *La manichéen Faustus de Milev*, Paris 1924.

6. Cfr. DECRET, Fr., *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris 1970; *Id.*, *L'Afrique manichéenne*, Paris 1978, I, p. 15s.

7. *C. Faust.* 31, 1-3 PL 42, 495-497.

8. Cfr. REITZENSTEIN, R., *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921.

9. Cfr. JONÁS, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 vols. 1954; *Id.*, *The Gnostik Religion*, 1958.

nos dejan a un lado los mitos persas, e insisten en la interpretación existencialista del Salvador, en el cristocentrismo. La gnosis es pues un movimiento religioso, que considera al hombre como sustancia divina menoscabada; vive en la cautividad de las potencias demoníacas, y espera y asegura su liberación porque un antropos le revela y devuelve la consciencia de su origen divino <sup>10</sup>.

El movimiento gnóstico es anterior al helenismo. Sin embargo, ese movimiento utilizó en gran escala el helenismo en sus fórmulas evolutivas posteriores. Hay notables diferencias y también concomitancias entre las religiones místicas y las fórmulas gnósticas acerca del antropos, y eso tiene importancia para comprender el maniqueísmo. El maniqueo se siente un «dios por naturaleza», *physei*. Pero así se evidencia que el mito antropológico (origen divino del hombre) no procede del mito cosmológico (El bien y el mal eternos). La relación que el mito del antropos ha podido tener con el «Cristo Místico» de S. Pablo ha originado tales discusiones acerca de la gnosis, que todo debe ser revisado de nuevo <sup>11</sup>.

Vamos pues a seguir en S. Agustín el concepto del Cristo Místico, y para ello comenzaremos desde su período maniqueo, convencidos de que el maniqueísmo dejó una huella muy profunda en su alma durante los nueve años juveniles que militó activamente en la secta. Su ilusión era vivir una religión totalmente racional, que explicase sus propios libros y doctrinas «a la letra». Eso era sin embargo una mera ilusión. Ya maniqueo, vio que las dificultades para interpretar a la letra los mitos maniqueos; le empujaron sin duda, como a sus correligionaros, a dejar un poco de lado los mitos (el Tiempo Anterior) para atender más y mejor a la situación actual del hombre en el mundo (Tiempo Medio). Las objeciones que al fin le llevaron al repudio del maniqueísmo, no le impidieron vivir ardorosamente durante nueve años los problemas religiosos <sup>12</sup>.

## II. LOS «DOS PRINCIPIOS»

El mito del «dualismo metafísico» debió de nacer en la India y ser transportado a Mesopotamia (Sumerós) y a Persia, de donde se extendió por todo el Oriente <sup>13</sup>. En cambio, el dualismo antropológico (Cuerpo-Alma), de origen indoeuropeo, parece haberse originado de un modo independiente del mito cosmológico. En especial, por la influencia de Platón, influido a su vez por las

10. Cfr. SMITHHALS, W., *Die Gnosis in Corinth*, Gottingen 1965, p. 25.

11. Cfr. SCHENKE, H. M., *Der Gott «Mensch» in der Gnosis*, Göttingen 1962, p. 1-5.

12. Cfr. DE MENASCE, P. J., «Augustin manichéen» en *Freundesgabe für Ernst Curtius*, Berna 1956, p. 85.

13. Cfr. CHOEPS, H. J., *Studien zur unbekanntten Religions —und Geistes— Geschichte*, Göttingen-Berlin 1963, p. 101ss.

tradiciones órfica y pitagórica <sup>14</sup>. Con Platón, el alma humana tiene en el cielo su origen y su fin (*génesis y télos*) y recobra su consciencia, contemplando y estudiando ese cielo, ajustándose a su orden, como en la preexistencia. Platón utilizaba las tradiciones religiosas para hacer filosofía: era muy natural que las religiones utilizaran luego la filosofía, en especial la platónica para hacer religión. De este modo, la Cosmología del *Timeo* y la Teología astral de *Las Leyes* se constituyeron en el punto inmediato de partida para la llamada «religión cósmica del Helenismo» <sup>15</sup>. El maniqueísmo no fue una excepción: se mantuvo fiel a los mitos cosmológicos orientales, pero reflejó asimismo el dualismo antropológico y la teoría griega del conocimiento.

Beausobre, acentuando el carácter filosófico del maniqueísmo, lo desfigura, llamando maniqueos a todos los que admitan cualquier tipo de dualismo; así Pitágoras, Empédocles, y aun todos los filósofos griegos, serían maniqueos; cita a su favor la *Vita Pythagorae*, de Porfirio y al Seudoorigenes <sup>16</sup>. Pero los nuevos documentos, que se van publicando, confirman la continua afirmación de los padres cristianos: el Maniqueísmo es una religión fundamental, con un estilo mítico y apocalíptico, semejante a los *Libros apócrifos* y a veces al *Korán* <sup>17</sup>. La doctrina fundamental de Manes es la eternidad de los dos principios en el Tiempo Anterior, su mezcla en el Tiempo Medio, y su separación definitiva en el «Tiempo Final». Eso muestran los maniqueos africanos, aunque reflejen al mismo tiempo contaminaciones griegas y cristianas. Así, Fortunato, precisa que el mal es incompatible con Dios <sup>18</sup>; Secundino, al anunciar el dualismo cosmológico, lo califica de misterio inexplicable <sup>19</sup>, si bien trata de explicarlo a su modo <sup>20</sup>. Fortunato es el más claro <sup>21</sup>.

Los dualistas se niegan a admitir que esos «dos principios» sean dos dioses. Agustín nunca logró en sus polémicas que sus enemigos confesaran la duplicidad divina. Se eludía una respuesta clara, como ya había acontecido, al parecer, en el hinduismo y en el zoroastrismo, por la complejidad del problema. Para Secundino se trata de un misterio. Fausto se aventura a aducir una serie de ejemplos pueriles, que sin duda debieron irritar a Agustín <sup>22</sup>. Convier-

14. PLATÓN, *Politeia*, IX, 585 B, 586 B y *Timeo*, 90 A-D.

15. WLOSOK, A., *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg, 1960, p. 16.

16. Cfr. BEAUSOBRE, I. M. de., *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, Amsterdam, 1734, p. 32s.

17. Cfr. Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin, en Preussische Akademie der Wissenschaften, Stuttgart 1940, Band I. *Kephalaia*.

18. *C. Fortunatum*, 19 PL 42,121; *Epist. Secundini*, 6 PL 42,576.

19. *Id. Id.*, Sunt quaedam res, quae exponi sic non possunt, ut intelliguntur; excedit enim divina ratio mortalium pectora: utputa hoc ipsum, quomodo sint duae naturae, aut quare pugnaverit qui nihil poterat pati. *Secund. Ep.* 6 col. 576.

20. *C. Fortun.* 18 PL 42,120.

21. *Id. Id.*

22. *C. Faustum*, XXI, 1 PL 42,587s.

te a Dios en una función, no en una sustancia o naturaleza; por eso, Agustín recurre al sarcasmo.

No es creíble que Agustín admitiera dos dioses en su maniqueísmo. En la recensión del *De Pulchro et Apto* habla de la *Mónada* y de la *Dyada*, soslayando el mito y proponiendo una explicación filosófica. Para el maniqueo Dios es una luz inmaterial, pero no puramente inteligible, ya que es extensa y de algún modo «material» en sentido filosófico. Eso no es extraño en el mundo antiguo, ya que el primero que formuló rigurosamente el concepto de espíritu, como «carencia absoluta de materia», fue el mismo Agustín. Los estoicos habían difundido el concepto de espíritu dotado de una materia sutil, etérea, veloz, etc. y ese era un concepto corriente. Por eso, Agustín se devanaba los sesos más tarde para definir un «cuerpo espiritual» o «material espiritual». Parece que el intento de explicar los mitos «a la letra» fue la causa principal de abandonar el maniqueísmo. De ese modo, el recurso a la Soteriología era, más que una maniobra política, una necesidad de recurrir al «misterio», y de explicarlo todo mediante un cristocentrismo, como veremos.

Resulta pues inexplicable la existencia de dos principios eternos e independientes. Resulta del mismo modo inexplicable el choque entre ellos en virtud de una iniciativa de la «naturaleza contraria», a la que Dios trata de adelantarse. Resulta inexplicable que Dios aceptara una lucha en la que sabía que sería derrotado, según argüía Nebridio, el joven amigo de Agustín. Resulta entonces inexplicable el mundo, como mezcla de luz y de tinieblas. Pero Agustín creyó todo lo que los maniqueos le propusieron. Esa visión maniquea del mundo es, no sólo metafísica, sino también «mística», y da paso a una soteriología edificante y consoladora: Si Dios permitió el mal fue para lograr un mayor bien; permitió la caída de la luz para liberarla con un gran triunfo sobre el mal. El maniqueo se ve ya tentado a proclamar el «*Oh felix culpa!*», como lo hará más tarde Agustín. Así lo hace ya a su modo Fortunato<sup>23</sup>, al proclamar que las almas, como Cristo, vienen al mundo a cumplir la voluntad de Dios y proclamar la gloria y triunfo de Dios con su liberación.

### III. EMANACIÓN Y MATERIALISMO

Negado como absurdo el concepto de creación, parece imponerse por sí mismo un principio de emanación, como un *principium conjunctum*, que explique las leyes del mundo y las leyes del conocimiento humano. Así lo entendió siempre la tradición griega. Agustín por su parte confiesa que esa postura materialista (en cualquier sentido en que se explique) era el principio de sus errores y de los de sus amigos: «He ahí la fuente de tu error... Tu sentido

---

23. Cfr. DECRET, *Aspects...* p. 187; C. *Fortun.* 17, PL 42,120.

carnal te ha engañado»<sup>24</sup>. Nourrisson, citando a Beausobre, añade: «San Agustín pondera la bondad del Señor, que se sirvió de los platónicos para liberarlo del maniqueísmo. El santo tenía razón: Dios le iluminó mediante una filosofía que sólo era buena para dejarlo ciego. En efecto, ¿no creía Platón en dos principios coeternos, Dios y la materia? ¿No creía que la materia es la causa del mal, que las inteligencias puras son emanaciones divinas, lo mismo que el Verbo, que el alma humana no es sino una mezcla de espíritu puro (*mens*) y de esa sustancia que él llama *meristós*, compuesta, divisible, material, de la que Dios tomó la parte más espiritual para formar el alma...? Todo eso parecía maniqueísmo. Platón lo había tomado de Pitágoras y de los pitagóricos, y estos lo tomaron de los magos, que fueron los maestros y predecesores de Maniqueo»<sup>25</sup>.

Agustín leyó a los platónicos en la traducción de Victorino, que probablemente era perifrástica; además, los leyó ya con ojos cristianos, creándose un platonismo propio. Lo que necesitaba era una idea del *chorismós* platónico, una contraposición del mundo inteligible con el mundo sensible<sup>26</sup>. Así vio la espiritualidad como carencia de materia, y eso era toda una revelación<sup>27</sup>. Habría que repetir la consolación agustiniana: *ex occasione erroris, inveni...*

Aunque Agustín, como todo maniqueo, rechazara como absurdo el *Génesis* y la creación, los conceptos no eran tan claros como hoy. La oposición entre Mónada y Dyada da a entender que el concepto de «materia» era diferente del nuestro. Materia era el desorden, el movimiento caótico y desarreglado, la composición y división, en suma, un *principium*, un *abyssus*, como explicará más tarde Agustín, y como se desprende de su recensión del librito *De Pulchro et Apto*<sup>28</sup>. Con todo, alguna suerte de materialismo subsiste siempre. Decret distingue entre *sustancia* y *naturaleza*, de manera que la emanación afectaría tan sólo a la sustancia, y no a la naturaleza; de ese modo, el materialismo quedaría rebajado o anulado; la sustancia de Dios se propagaría, pero Dios sería por naturaleza, *physei*, diferente de sus «emanaciones»<sup>29</sup>. Tal solución no parece aceptable filosóficamente, ya que los maniqueos identifican constantemente los términos *sustancia* y *naturaleza*; tampoco realmente, ya que la emanación implica siempre un tipo de participación material. Para Fortunato eso es tan obvio que, en un supuesto de creación, pregunta: «de dónde podría Dios sacar la sustancia del alma, si no la saca de Sí mismo?»<sup>30</sup>. También Fausto pretende rechazar la objeción de que en toda

24. C. *Faustum*, XXII, 20 PL 42,509.

25. NOURRISSON, *La philosophie de S. Augustin*, 2 vols. 2 ed., Paris, 1866, II, 117.

26. C. *Academ.* III, 17, 37 PL 32,954.

27. NOURRISSON, II, p. 108.

28. *Confess.* IV, 15, 24 PL 32,703; Cfr. SVOBODA, K., *La Estética de S. Agustín y sus fuentes*, Madrid 1965, p. 28ss.

29. DECRET, *Aspects...* p. 210.

30. C. *Fortun.* 12 PL 42,117.

emanación hay una entrega de sustancia, alegando que el sol emite sus rayos de luz sin menoscabarse; pero en ese caso quedaría en pie el problema: como los rayos del sol son sustancia y naturaleza del sol, las almas y el Verbo son sustancia y naturaleza de Dios.

En eso se apoyará Agustín para argüir contra los maniqueos que el alma humana es parte constitutiva de Dios; así lo había creído él en su materialismo, y en ese sentido interpreta la fórmula *de natura Dei*. Decret estima que esa fórmula significa «producida por Dios», y no «parte constitutiva de Dios». Y en efecto, Fortunato responde que el alma humana «no es semejante a Dios»<sup>31</sup>. Sin embargo, es claro que *De natura Dei* ha de conservar su sentido de emanación, y no de creación, pues en otro caso no habría problema: la controversia de los maniqueos con Agustín carecería de sentido, pues ellos serían cristianos a su modo. Es evidente que los rayos del sol pertenecen a la naturaleza del sol y son partes constitutivas o lo fueron, aunque ahora hablemos de «desemejanza» para mantener el concepto de un «Dios incorruptible, lúcido, *inadibilis, intenibilis, impassibilis... quod nihil ex sese corruptibile proferat...*»<sup>32</sup>. Eso es precisamente lo que Agustín denuncia como una contradicción palmaria, de la que los maniqueos no saben liberarse. Tanto Fortunato, como los demás sectarios, sólo tienen un recurso, que es habilidad política al mismo tiempo: refugiarse en el cristocentrismo, en el concepto de un Salvador gnóstico, que pudiera servir de modelo de explicación, puesto que Dios lo ha sacado de Sí mismo, lo ha enviado al mundo y lo recobra constantemente en su propia sustancia y naturaleza<sup>33</sup>.

Sin duda aparece aquí una explicación de la filosofía estoica, y se afirma que la luz divina es espiritual<sup>34</sup>. Pero eso no excluye una corporeidad extensa, como no la excluye el Verbo o el Espíritu Santo: si éste puede engendrar en la tierra las plantas y los animales reales, sin duda utiliza semillas reales. Es verdad que también se recurre, en esta Trinidad maniquea, a un modalismo o funcionalismo, pero la contradicción persiste, ya que el Verbo tiene su sede en el sol real y corporal y su luz es real y corporal<sup>35</sup>. Lo que combate Agustín contra los maniqueos no es un «materialismo grosero», sino un «materialismo espiritual», incomprensible y absurdo<sup>36</sup>.

---

31. DECRET, *Aspects...* 218.

32. C. *Fortun.* 3 PL 42, 114.

33. C. *Felicem*, II, 15 PL 42,545s. *Spiritualium secuti sumus Salvatorem*. C. *Secundini Ep.* 6 PL 42,575.

34. DECRET, *Aspects...* p. 222.

35. *Id.*, 231.

36. C. *Fortun.* 20 PL 42,122.

## IV. EL SALVADOR GNÓSTICO

El cristocentrismo parece la salida obvia y maniquea de los enredos del mito persa, porque da paso de un dualismo cosmológico, a un dualismo antropológico, y de una cosmología a una soteriología. La fórmula de S. Pablo a los filipenses *hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu*, se convierte en clave del dogma y en criterio fundamental de exégesis (*Regula fidei*). Nos explica por qué Dios nos ha residenciado en este mundo para luchar contra el mal, lo que parece ser un castigo o una condena (Tiempo Medio). Pero nos explica también por qué Dios, en el principio (Tiempo inicial) destinó al Verbo, su hijo, a luchar contra el mal, aunque conocía su padecimiento y su derrota inicial. Nos explica finalmente por qué el Salvador gnóstico, esto es, la cabeza, la parte que no cayó en poder de la tiniebla, vuelve aquí para rescatar la parte que le fue sustraída, el número exacto de los predestinados, triunfando así definitivamente del mal y restableciendo el eterno y pacífico Reino de Dios (Tiempo final).

El tiempo Medio e inmediato constituye así una soteriología específica y central. Su presupuesto es el Cuerpo Místico de Cristo, constituido por el Salvador gnóstico y por el Salvador crucificado en el mundo (*Iesus patibilis*). Cristo viene en realidad a salvarse a Sí mismo, recuperando su ser entero para reintegrarse entero al Padre. Se concibe pues que hayan surgido tantas discusiones sobre la posible influencia del gnosticismo en el cristocentrismo y Cuerpo Místico de S. Pablo. No nos toca a nosotros ese problema, pero sí nos compete hacer resaltar la dificultad de S. Agustín, al convertirse al catolicismo, para asegurar la autonomía de su personalidad individual, su contraposición al Cristo panteísta, y su concepto moral de libertad. En efecto, para un maniqueo, la libertad moral sólo podía significar por parte de Dios una «*licentia peccandi*», otorgada al alma humana, lo que sería una responsabilidad divina.

Agustín había creído liberarse de su angustia moral en el gnosticismo maniqueo, porque el pecado se convertía en fenómeno físico, producido por la violencia del principio malo. Tal es la revelación gnóstica. En este sentido, llamaban los maniqueos «iluminado» al iniciado, al consagrado y deificado conscientemente por la revelación gnóstica. Se producía una identificación entre el iniciado o gnóstico, el «mensaje» del Salvador, y la misma gnosis o medio de conocimiento. Porque tal iluminación era comunicación de una luz intelectual y corporal o material. Cuando el candidato se despierta, haciéndose consciente, actualiza su potencia obediencial de deificación, participa conscientemente en Dios, que es luz. *Memento te Deum esse*, dirían Séneca y Cicerón. Esta *apotheosis*, es un simple paso de la inconsciencia a la consciencia desde el punto de vista psicológico, pero es una iluminación real, y objetiva según el mito <sup>37</sup>.

---

37. Cfr. Colloquio di Messina, 13-18 de abril, 1966, en Suplemento de *Numen*, XII. «Le

Puesto que el dualismo antropológico parece independiente del dualismo cosmológico, y aún anterior a él, los maniqueos insisten en la actual ignorancia y concupiscencia del hombre, dejando en la sombra el mito persa. Pero, como el dualismo cosmológico parece una exégesis del antropológico, es necesario concordarlos. Se dice pues que Dios en el principio destinó a Cristo, con sus cinco potencias, para que se cebara en él el Príncipe del mal. A su vez, Cristo envió a las almas humanas salidas de él, para que también se ceben en ellas las potencias demoníacas, mientras luchan contra esas potencias. Están en este mundo, como ovejas entre lobos. Entonces desciende a liberarlas el Salvador gnóstico, y se le aplica la teoría de la *kenosis* (Fil 2, 5-8).

De hecho no hay paridad entre Cristo y nosotros, puesto que ese Salvador no necesita salvación, como nosotros: no tienen cuerpo, no corre el riesgo de la condenación, no está sometido al pecado o violencia de las potencias diabólicas. Por lo mismo, esa parte de Cristo que viene a salvar a la parte que necesita salvación, realiza la predestinación, según su beneplácito. Esta predestinación es un nuevo misterio, que inquietó a Agustín. El número de los predestinados es fijo, pero no todos son predestinados, sino sólo los «dignos de Cristo». Toda esta soteriología debió preocupar intensamente a Agustín en su juventud, pues la maneja con elegancia y soltura contra los maniqueos. Fortunato, acorralado por la dialéctica agustiniana, deja caer los brazos diciendo: *quid ergo dicturus sum?* A lo cual responde Agustín: *et ego novi non te habere quid dicas, et me... nunquam invenisse quod dicerem*<sup>38</sup>.

El que el problema del Salvador sea insoluble no elimina la preocupación de Agustín por el cristocentrismo maniqueo. Dios nos ofrece al Salvador como «razón del mundo», como explicación del mundo, según Fortunato y Félix. Secundino agrega que esa revelación del Salvador es la que permite soportar un dualismo metafísico: *Salvator autem... duo haec dextrum vocat et laevum, intus et foris, Venite et Recedite*<sup>39</sup>. El origen de ese Salvador o Antropos es oscurísimo por la serie de mitos orientales que lo envuelven y enredan; de hecho, las mejores informaciones se las debemos a Agustín. El Salvador es «Hijo del primer Hombre» y al mismo tiempo es la primera emanación que el Padre envía contra la naturaleza contraria. Es idéntico al Padre, y sólo expresa un modo funcional diferente, pero es enviado y tratado como diferente del Padre. Es emisario del Padre, pero se identifica con el sol, la luna, etc.

Félix, acosado por Agustín, que pide explicaciones, apela a la fe, (Fil 2, 5-

---

origini dello Gnosticismo», p. XXIV. Klosok, A., *Laktanz* pp. 23s y 37s. Es fácil comprender cómo Agustín en público hablaba de estoicismo y en privado de maniqueísmo (*Confess.* IV, 1,1 PL 32,693).

38. *C. Fortun.* 2,36 PL 42,130.

39. *Secundini Epistola.*

8) alegando que sólo así se explican la soteriología y la cosmología <sup>40</sup>. Es el argumento que luego utilizará Agustín: Dios permitió el mal, para obtener un mayor bien, y tenemos de nuevo el *¡Oh felix culpa!* Félix suda porque Agustín le hace ver que el ejemplo de Cristo no vale para nosotros, ya que nosotros vivimos sometidos al pecado.

El maniqueo no se siente responsable de pecados morales: niega hasta la posibilidad del pecado moral. Busca, no sólo la raíz del pecado, o sea, la libertad, sino la «raíz de la raíz», que sería el Mal Trascendente <sup>41</sup>. Pero el maniqueo sabe que aunque niegue la libertad, tiene que confesar que vivimos en el pecado, en el mal, en el dolor, en el sufrimiento y en la muerte; de otro modo, quedaría evacuado Cristo. Un Salvador necesita siempre a quien salvar de algo. Secundino es muy expresivo, cuando reprocha a Agustín el pecado de abandonar el maniqueísmo; y tanto Fortunato como Félix aceptan la existencia de una sombra de pecado moral, por lo menos para los que un día recibieron la revelación gnóstica y luego cerraron voluntariamente los ojos a la luz <sup>42</sup>.

Ese Cristo, que es Hijo de Dios, no es hombre real. Los maniqueos son docetas. Rechazan la encarnación, el nacimiento, la vida real o biológica, la pasión y muerte, la resurrección y todo lo que se refiera a una supuesta carne del Salvador. Según Fortunato, el Salvador es el Verbo, nacido en la constitución del mundo, aunque vino a los hombres mucho más tarde <sup>43</sup>. Parece que nacido quiere decir engendrado y entonces se niega su eternidad, pero en realidad el lenguaje de Fortunato es confuso, pues nos dice que ese Verbo es semejante y que no es semejante al Padre.

Con el nacimiento del Verbo y su misión en el mundo, tan separados en el tiempo, cabría distinguir entre el «Cristo de los luminares», propio de los mitos orientales, y el «Cristo semicatólico» del que hablan los maniqueos africanos. Fausto recurre a I Cor 1,24. Fortunato alega que Cristo es el camino, la verdad y la puerta, y que nadie puede llegar al Padre, sino por medio de ese Cristo según S. Juan <sup>44</sup>. Por todas partes descubrimos el recurso al cristocentrismo. Agustín le advierte repetidamente a Fortunato que está cambiando el tema: cuando se le pregunta por la *caída*, él se evade, planteando el problema de la *liberación*. A pesar de lo cual, Fortunato se mantiene en su manobra. Afincado en el principio de la emanación, insiste en que el alma no puede ser *factitia* (creada), ya que Dios tuvo que utilizar para hacerla alguna

---

40. Fortunato y Félix presentan la liberación gnóstica como ese mayor bien, sin el cual Dios no hubiera permitido la caída inicial.

41. *C. Felicem* II, 15 PL 42,545s.

42. Fausto se encoleriza contra las genealogías de Cristo.

43. *C. Fortun.* 3 PL 42,114.

44. *Id. Id.*

45. *C. Fortun.* 8 PL 42,115.

sustancia, o la propia u otra sustancia ajena. Cuando Agustín le sugiere que Dios puede crear por una simple orden, Fortunato se burla. ¿Cómo pueden las cosas estar hechas de una orden divina, como material? Las almas son pues sustancia divina en sentido estricto, *ex Deo: a Deo originem trahens, et missa ad ipsius voluntatem consignandam. Quemadmodum et Salvatorem Christum credimus de coelo venisse voluntatem Patris complere* <sup>46</sup>.

Fausto da su versión interesante: vivíamos en la unidad, y en eso va de acuerdo con el platonismo; de ese cosmo unitario nos sacó la generación carnal, como consecuencia de los mitos de la caída; así quedó constituido el «hombre exterior», ya que el alma permanece inalterable como sustancia divina, aunque en «situación mundana». De esta situación nos saca el Salvador por medio de una regeneración, o generación espiritual constituida por la fe religiosa y por el mensaje que nos entrega ese Salvador; así nos reintegramos a la unidad originaria y esta es la propia «formación del hombre»: *ex uno divisus est in multis... Fit unus ex multis* <sup>47</sup>. Piensa pues Fausto que todos constituimos un Cristo originario (*Tópos Noetós, coelum coeli, etc.*) del que nos arrancó la generación carnal: la parte de ese Cristo que no cayó es el Salvador gnóstico, que viene a salvarnos, esto es, a reabsorbernos en la unidad originaria.

¿De qué pecados nos salva el Salvador? Ya vimos que en realidad las almas no pueden pecar moralmente, sino sufrir el pecado o malicia del poder demoníaco. Fortunato piensa, como Agustín antes de convertirse: «No soy yo quien peca, sino la mala raíz que hay en mí». No puede admitir la libertad moral, ya que eso significaría que Dios nos deja pecar, nos da licencia de pecar, pero es necesario reconocer nuestra situación de «miseria» en el mundo: *libera facultas vivendi non datur, nisi ubi est lapsus* <sup>48</sup>. Hay pues pecado en el sentido de un yugo que el Príncipe del mal impone a las almas, y del que les liberta Jesucristo <sup>49</sup>. Ésa es también la creencia del maniqueo Félix <sup>50</sup>.

Se ha discutido si, tras la reintegración al Verbo, se realiza una reintegración a Dios, al Padre, en busca de un monoteísmo original. Desde Eudoro se admitía que Dios está por encima de la Mónada y de la Dyada como uno, como unidad pura, de la que se desprenden por emanación la Mónada y la Dyada. Eudoro pertenece al primer siglo a. C. e intenta fundir al platonismo con el pitagorismo. Se acentúa la absoluta trascendencia de un Dios inaccesible, y se conserva la doctrina, como esotérica dentro de la escuela, con carácter marcadamente religioso. Alejandría era la patria de ese movimiento de astrología mística, de teología mística, de las doctrinas sacerdotales, que descubrimos

46. *Id. id.*

47. *C. Faustum* XXIV, 1 PL 42,474.

48. *C. Fortun.* 16 PL 42,118.

49. *Id.*, col. 122.

50. *C. Felicem* I, 1 PL 42,533; II, 10 col. 542.

en los herméticos. Es claro que estas influencias podrían darse teóricamente entre los maniqueos cultos, en especial por la filosofía estoica que estaba en el ambiente. Sin embargo, más bien parece que el maniqueísmo se mantiene firme en el mito dualista iranio, con un dualismo cósmico originario. No es posible el monismo, ya que Dios es incompatible con el mal trascendente; sólo cabría dos monismos paralelos (dualismo) y entonces Cristo nos incorporaría al Padre para que Dios sea «todo en todos».

La contradicción moral preocupó a Agustín como a todo maniqueo. Es fácil decir *inviti peccamus*<sup>51</sup>, pero es también fácil replicar con Agustín *qui non voluntate peccat, non peccat*<sup>52</sup>. Y si no hay miseria moral, ¿de qué nos salva Cristo? ¿Tan sólo de males físicos e injustos por parte de Dios? Seríamos entonces nosotros mejores que Dios, más justos que él, pues él nos castiga sin motivo y nosotros padecemos su injusticia. Por eso el maniqueo se ve forzado a admitir alguna culpabilidad por parte nuestra, que justifique nuestra situación. Secundino insiste en mostrar a Agustín su culpabilidad: «si el alma que ya se ha conocido a sí misma, consiente en el mal, y no se arma contra el enemigo, peca por su propia voluntad. Si se arrepiente de nuevo, hallará favorable al autor de la misericordia; por que no se le iba a castigar por haber pecado, sino por no haberse dolido del pecado. Ahora, si se obstina en ese pecado y no pide perdón, será excluido; será comparado a la virgen necia, será heredero de la mano izquierda, será expulsado por Dios del banquete de bodas, por llevar sucia la vestidura»<sup>53</sup>. También Fortunato y Félix admiten que sería absurda la venida de un Salvador, si no hubiera alguien a quien salvar de algo, no sólo del mal físico, sino también del moral. Se trata de una redención y no de medicina. Fortunato razona de este modo:

«Dios castiga los males, porque no proceden de él. Si procediesen de él, o diese licencia de pecar, según esa que tu llamas libertad dada por Dios, constaría que Dios consiente en mi delito, sería él el autor del delito mío. El mismo Dios sería culpable; si por ignorancia hizo un hombre, que no es digno de Él»<sup>54</sup>.

Se aplica pues el principio *causa causae est causa causati*. Agustín obliga a Fortunato a profundizar el problema; entonces el maniqueo reconoce que, si el diablo puede imponernos ese pecado violento, es porque ya en nuestro interior existía la posibilidad de aceptar el mal: *si enim originem non haberet quod cogitamus delicta facere, non cogeremur ad peccatum venire*<sup>55</sup>. La sugestión diabólica determinante supone pues nuestra posible «intención» de escoger el mal, una alternativa moral. Parece ya que en el fondo nos hacemos respon-

51. C. Fortun. 20 PL 42,121.,

52. Id. id.

53. Secundini Epist. 2 PL 42,573.

54. C. Fortun. 20 PL 42,122.

55. Id.

sables del pecado por nuestra propia espontaneidad; no basta la imposición del Príncipe del mal, que es lo que defienden explícitamente los maniqueos <sup>56</sup>.

Agustín cita *1 Tim 6,10* y Fortunato se apresura a aprovechar el término paulino «raíz» para su tema:

«La raíz de todos los males es la cupididad o concupiscencia». Es un principio trascendente que aprisiona a la libertad. Agustín protesta, ya que buscar «la raíz de la raíz» es negar la libertad. Pero se perfila en el horizonte una teoría compleja de un «pecado original».

La salvación se debe a un acto gratuito de predestinación, que vuelve lógicamente a quitar importancia a la libertad humana. Cristo, que envió las almas a este mundo, al serle arrebatadas, las va luego predestinando con su iluminación gnóstica. La salvación no es una opción personal, ni la iluminación es propiamente activa. Fortunato pondera la misericordia y benevolencia de Cristo hacia los que quiere liberar, hacia los que estima «dignos de él». Agustín, habituado en su juventud a este modo de ver, hallará dificultades en el concepto de predestinación. Por un lado, el número fijo de los predestinados se opondrá a su concepto de «religión verdadera», identificado con una «verdadera religión»; y por otro lado, predestinar significa elegir y el elegir supone algún motivo o razón, ya que una designación a ciegas o por capricho no sería propiamente elegir.

El cristocentrismo se acentúa cada vez más. Cristo elige y predestina, ilumina, libera, purifica progresivamente a las almas hasta incorporarlas a la unidad suprema. Cristo es una potencia unificante y por eso es mediador entre Dios y los hombres <sup>57</sup>. Por otra parte, Cristo es también la causa formal externa, la forma externa, en cuanto es el modelo, que todos tenemos que imitar <sup>58</sup>. Para eso tomó Cristo las apariencias de un cuerpo humano y nos dio ejemplo de vivir, y consejos morales:

«Según su elección, se apiada de las almas. Y así como decimos que las almas vinieron acá por una determinación libre de Cristo, así ahora Él las libera de la muerte y las lleva a la gloria eterna, para restituir las almas al Padre» <sup>59</sup>.

Como energía unificante o forma interna, es el vencedor de la gente contraria, y su victoria es nuestra liberación, ya que es la virtud de Dios y potencia de Dios <sup>60</sup>.

*La teoría del Iesus patibilis.* Bajo la influencia del Espíritu Santo o Espíritu poderoso, que va organizando en el mundo esta mezcla de luz y de ti-

56. *Id.* Cita a *1 Tim 6,10*.

57. *C. Fortun.* 3 PL 42,114.

58. *Id.*, 7 PL 42,115.

59. *Id.*, 12 PL 42,116.

60. *Id.*, 17 PL 42,120.

nieblas, la tierra se va llenando de seres vivos, plantas, animales y hombres. La tierra se convierte así en una inmensa cruz, en la que queda enclavada la luz divina de los valores vitales. Queda así crucificado en la tierra el *Iesus patibilis*. Esa teoría confirma bien la doctrina y la postura maniqueas: todos los valores positivos del mundo son luz y como tal constituyen el Cristo crucificado. Y por ser esta la voluntad del Padre, Cristo sufre voluntariamente su crucifixión <sup>61</sup>. Fausto formula aquí en cierto modo su concepto de la Trinidad, y el carácter de Cristo dentro de ella. En realidad, la Trinidad es un numen único; las tres divinas personas son *unum idemque sub triplici appellatione* <sup>62</sup>. El Hijo aparece así como *virtus Dei et Dei sapientia* (1 Cor 1,24), pero se viene a identificar con esta luz visible en la que habita (consistit); en cuanto virtud, reside en el sol y en cuanto sapientia reside en la luna. A su vez el Espíritu Santo reside en este aire visible y por su potencia y eficacia, la tierra concibe y engendra al *patibilem Iesum, qui est vita et salus hominum, omni suspensus ex ligno* <sup>63</sup>. Pretende Fausto equiparar su teoría a la doctrina católica del pan y del vino en la eucaristía, dando una interpretación sacramental de las realidades terrenas <sup>64</sup>.

S. Agustín nos ha conservado uno de los métodos de liberación de ese Cristo crucificado. Consistía en ofrecer las viandas, en forma de alimentos, a los perfectos o santones, y éstos en su digestión, y especialmente en sus eructos, liberaban la sustancia divina que pasaba al aire, de ahí a la luna, luego al sol, hasta llegar a la Unidad divina. Y puesto que se niega a Cristo toda corporeidad, se trata de los valores de un Cuerpo Místico <sup>65</sup>. Fausto habla de una Pasión mística de Cristo y del Hijo de Dios que aparece místicamente ante los hombres, pues aunque no tenga verdadero cuerpo, tiene todas las apariencias y virtudes del cuerpo humano: por eso se indigna contra Moisés que lanza la fórmula bíblica *maledictus qui pendet ex ligno*, no sólo por su universalidad, que comprende a los malhechores y a los mártires, sino también porque recae sobre el mismo Cristo, colgado y crucificado en todo ser vivo <sup>66</sup>. El término «místico» cobra así sentido de apariencia sacramental, signo, o realidad sobrenatural, que se oculta tras las apariencias corporales del docetismo. Cristo es «místico», porque es «desencarnado», pero, al llamarse Jesús, como si fuese un ser encarnado, sus acciones son «místicas» esto es, *simbólicas*, magistrales o gnósticas, pues ofrecen el ejemplo de lo que se predica de palabra. Por eso se aventura Fausto a hablar de una Pasión mística y de una Crucifixión mística <sup>67</sup>. Parece claro que no se trata de una idea de Fausto, sino de un

61. *C. Faust.* XVI, 14 PL 42,317.

62. *Id.*, XX, 2 PL 42,370.

63. *Id. id.*, col. 369.

64. *Id. id.*

65. *C. Faust.* XXVI-XXX PL 42, 479-491.

66. *Id.*, XXXIII, 1 PL 42,511.

67. *C. Faust.* XXXIII, 1 PL 42,511; *Id.*, XXXII, 7 col. 501.

dogma maniqueo general <sup>68</sup>. Por ende, la iluminación gnóstica no es sólo psicológica, sino también cosmológica, total, como ya vimos.

También Secundino apela a Cristo crucificado: «No seas, le dice a Agustín, una lanza de error, para abrir el costado del Salvador. Pues ya ves que está crucificado en todo el mundo y en toda alma» <sup>69</sup>. Secundino no dice Cristo místico, sino Cristo espiritual, pero son términos equivalentes y se explica el uno por el otro muy bien. En ese Salvador van comprendidas todas las almas humanas y todos los valores positivos del mundo, en cuanto que son «Luz». El Salvador es enviado y viene, porque la parte aprisionada en la materia ya no puede salvarse a sí misma. Así el *Iesus patibilis* es la contrapartida del *Iesus Salvator*. Y el sentido cósmico subyacente es la Unidad originaria de la Luz que fue rota, que ahora se va reintegrando a la Unidad, y termina en Unidad absoluta y final. La «consciencia cósmica» es la «consciencia de la unidad salvífica».

#### V. ORTODOXIA DE AGUSTÍN EN EL MANIQUEÍSMO

Nos limitaremos a examinar las *Confesiones*, por su carácter breve, sintético y maduro. Tomamos como punto de partida la confesión agustiniana de que buscaba una religión racional o crítica (*Intellige ut credas*), lanzando un reto a su madre Mónica y a la Iglesia católica. De ese modo, no opuso ninguna resistencia a la predicación de los mitos cosmológicos <sup>70</sup>. Llegó a creer todas aquellas ridiculeces que después reprochaba a sus antiguos correligionarios <sup>71</sup>. Y no sólo las creía, sino que las practicaba con toda religiosidad <sup>72</sup>. Resulta pues impropio negar a Agustín o información o veracidad. En la recensión del *De Pulchro et Apto* aparece neto el maniqueísmo, aunque según la costumbre de Agustín en público envolviese las doctrinas religiosas en fórmulas filosóficas, como éstas de la Mónada y de la Dyada, propias de Eudoro y de los neopitagóricos <sup>73</sup>. No hay pues duda de que Agustín aceptó a ciegas el dualismo cósmico, hablando de Dios y de la gente contraria, aunque no hablase de dos dioses.

Es inútil en el maniqueísmo un materialismo fundamental, con la excusa de las fórmulas filosóficas griegas, ya que siempre estamos dentro de un sistema de emanaciones. Agustín confiesa que todas sus interpretaciones acerca de Dios y del alma no superaban nunca ese materialismo fundamental <sup>74</sup>. El con-

68. Cfr. DECRET, *Aspects...* p. 284 nota 2.

69. *Secundini Epist.* 3 PL 42,574.

70. *Confess.* III, 6, los PL 32,687.

71. *Id.*, III, 11,19 col. 691s.

72. *Id.*, IV, 1,1 col. 693.

73. *Id.*, IV, 2,3 col. 693s: IV, 15,24 col. 703.

74. *Id.*, 25 col. 703.

cepto mismo de Dios, que parecía sonar al modo espiritualista, no excluía ese materialismo. Se burlaba del Génesis por sus antropomorfismos, preguntando si Dios tenía pelo y uñas, pero no se atrevía a preguntar si Dios tenía materia: *non noveram Deum esse spiritum*<sup>75</sup> y el alma, como imagen de Dios, constaba asimismo de materia<sup>76</sup>.

Todavía en Roma, poco tiempo antes de su conversión, no sólo frecuentaba las reuniones de la secta, sino que aceptaba incondicionalmente el dualismo metafísico<sup>77</sup>. Las explicaciones que más tarde exige a los maniqueos son las mismas que él buscaba durante ese tiempo<sup>78</sup>. Confiesa que le parecía más piadoso admitir que la extensión infinita de Dios quedaba limitada por la frontera con el mal trascendente, que el admitir al pie de la letra los antropomorfismos de la Biblia: le parecía más piadoso creer que el mal era independiente de Dios, que el adscribir a Dios la responsabilidad de la existencia del mal.

No podía concebir la naturaleza del pecado moral y por lo mismo lo pensaba como un *vitium*, como una «coacción interna». La libertad, como raíz del pecado era sólo una «falta de coacción externa» y por eso era necesario descubrir «la raíz de la raíz»<sup>79</sup>. En vísperas de su conversión, no podía aún superar su materialismo fundamental<sup>80</sup>. Y aunque sus meditaciones sobre la necesidad de la fe y de un Cristo mediador, le iban acercando al catolicismo, el mismo concepto de Salvador o de Cristo no superaba ese materialismo radical:

«Ipsum quoque Salvatorem nostrum, unigenitum tuum, tanquam de massa lucidissimae molis tuae porrectum ad nostram salutem ita putabam, ut aliud de illo non crederem nisi quod possem vanitate imaginari. Talem itaque naturam eius nasci non posse de Maria Virgine arbitrabar, nisi carni concerneretur; concerni autem et non inquinari non videbam, quod mihi talem figurabam. Metuebam itaque credere ex carne natum, ne credere cogerer ex carne inquinatum»<sup>81</sup>.

Vemos pues una situación desesperada entre el materialismo fundamental y un docetismo también fundamental. Se crea así un mundo de apariencias y símbolos que favorecen la postura «mística». Teniendo eso en cuenta, comprendemos mejor la importancia que tuvo para él la lectura de los Platónicos. No se trataba del platonismo en sí, sino del platonismo que Agustín buscaba y necesitaba, esto es, de un platonismo convencional y antiplatónico.

75. *Id.*, V,5, 9 PL 32709.

76. *Id.*, V, 6,10 col. 710; *Id.* 13, col. 711.

77. *Id.*, V,10,118 PL 32,714s.

78. *Id.*, V, 10,20 col. 715; *Id.* VII, 1,2 PL 32,733s. El texto preciso sobre el Salvador maniqueo está en *Confess.* V, 10,20 PL 32,716.

79. *Id.*, VII, 3,5 col. 735.

80. *Id.*, VII, 5,7 col. 736.

81. *Id.*, VII, 7,11 col. 739s.

El ambiente de Milán le iba curando: Dios misericordioso le iba administrando el colirio que curaría sus ojos del materialismo rígido y fanático<sup>82</sup>. Necesitaba que los platónicos le hicieran ver que la verdad existe, espiritual y eterna<sup>83</sup>. Mónica, Ambrosio, el círculo de filósofos cristianos platonizantes, y algunos amigos africanos cristianos pesaban mucho en su evolución. Y en consecuencia, lo que Agustín leyó en los platónicos fue un comentario ardiente del Prólogo del Evangelio de S. Juan<sup>84</sup>. El *Logos* griego y el *Nous* plotiniano eran ya el mediador, por cuya participación llegan los hombres a ser hijos de Dios<sup>85</sup>. Pero así entramos en una teoría de la creación y en una teoría de la generación eterna del Verbo, y ya es impropio comparar el Verbo de Agustín con el *Nous* de Plotino<sup>86</sup>. Agustín nos cuenta que él mismo iba seleccionando ciertas verdades y desechando ciertos errores y eso supone ya un criterio de selección. Lo que realmente era imprescindible para la superación del materialismo era el concepto de la verdad:

«Et dixi: nunquid nihil est Veritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est? Et clamasti de longinquo: Immo vero, Ego sum qui sum!... Et non erat prorsus unde dubitarem, faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse Veritatem, quae per ea quae facta sunt intellecta conspicitur<sup>87</sup>.

Así evitaba el ídolo de los egipcios y lograba, como dice Nourrison, curar sus ojos en lugar de quedarse ciego con el platonismo.

Pero hoy correremos el peligro de olvidar este proceso, olvidando que Agustín se convirtió a los 33 años, y que trajo consigo el catolicismo una larga experiencia de meditación y de angustia intelectual. Es cierto que, al convertirse y admitir el concepto de creación, todo cambiaba de sentido, pero estaba acostumbrado ya a ver el mundo como una transparencia, llena de símbolos y sacramentos. Y ya tenemos un Agustín que, por la fuerza de su formación, se ve compelido a ser «original» en su manera de ver-«a Dios y al alma», al hombre y al mundo<sup>88</sup>.

La lectura de los platónicos no dejaba de ser peligrosa, dentro del inmenso beneficio que le prestó. El Verbo platónico, constituido en *Topos Noetós*, esfera de las ideas y de los valores, parecía eliminar el concepto de un Salva-

82. *Id.*, VII, 8,12 col. 740.

83. *Id. id.*

84. *Id.*, VII, 9,13 col. 740s.

85. *Id. id.*

86. O. PERLER dejaba la comparación algo ambigua en su libro *Der Nous bei Plotin und das Verbum bei Augustinus*. Precisa su pensamiento en, *Weisheit und Liebe, nach Textem aus den Werken des hl. Augustinus*. Olten 1952, 113. También en *Le pèlerin de la Cité de Dieu*, Paris 1957. Además, ayudó a J. L. Maier a investigar sus «*Les Missions divines selon S. Augustin*», Freiburg 1960.

87. *Confess.* VII, 10,16 PL 32,742.

88. *Id.*, VII, 13,19 col. 743.

dor gnóstico, que era ante todo un Mediador, un cristocentrismo. No le hablaron los platónicos acerca de la encarnación del Verbo, pero ya estaba Agustín encarrilado hacia el catolicismo; el Salvador gnóstico conservaba todavía su virtualidad, y jugaba un papel en la misma conversión de Agustín <sup>89</sup>. Admite al momento la encarnación del Verbo y su Cristo está ya constituido por el Verbo y por el hombre entero, cuerpo y alma. En realidad, no entendía cuál era el significado o sentido exacto de la fórmula *Verbum caro factum est*:

«Tantum sentiebam de Domino Christo meo, quantum de excellentis sapientiae viro, cui nullus posset coequari... tantam auctoritatem magisterii meruisse videbatur. Qui autem sacramenti haberet Verbum caro factum est ne suspicari quidem poteram» <sup>90</sup>.

Cristo era ahora un gran sabio, en el que por participación, refulgía la sabiduría divina y la autoridad divina: Agustín mismo se transformaba en un filósofo que pierde sensiblemente el sentido religioso <sup>94</sup>. Cristo era ahora la verdad, pero ya no era el camino, y por eso Agustín andaba buscando «un camino para gozar de Dios», esto es, de la contemplación intuitiva de la verdad <sup>91</sup>.

En esa disposición, leyó ahora las Epístolas de S. Pablo y creyó ver en ellas todo lo que le habían enseñado los platónicos, y además la proclamación de la gracia divina, inherente al concepto de creación <sup>92</sup>.

Durante los años siguientes, Agustín va rehaciendo su mundo y concretamente su concepto de Cristo. El platonismo se le convierte en un obstáculo, que de momento no le permite ver la importancia del cristocentrismo. Necesitará desengañarse del platonismo, o como dicen exageradamente algunos críticos «reincidir en una palimgenesia del maniqueísmo», para ir poco a poco explorando los horizontes de un Cristo místico definitivo y único. De todos modos, no podremos reprocharle que en sus primeros años de católico, no dedicara su atención a los diferentes aspectos que aquí nos interesarían:

«Siendo la Encarnación la aparición de la autoridad divina sobre la tierra, S. Agustín la presenta como un medio de alcanzar la verdad suprema. El Verbo Encarnado nos abre el camino de la verdad... Esperaríamos otras ideas más esenciales en el cristianismo. Pero lo que es verdad para nosotros no lo era necesariamente para quien vivía en el s. IV» <sup>93</sup>.

Se le suele reprochar al convertido de Tagaste que no tiene todavía un concepto cabal del pecado moral, y que no advierte la importancia de la redención de Cristo. No podemos decir que esos problemas no le preocuparan,

---

89. Sería ridículo creer que el recién convertido presumía ya de místico. El mismo confiesa que habla de oídas y lecturas. Por eso la opinión de Courcelle no ha encontrado resonancia.

90. *Confess.* VII, 19,25 PL 32,746.

91. *Id. Id. Id.*, VII, 2026 col. 746.

92. *Id. Id.*, col. 747; *Id.*, 21,27, col. 747s. *Id.*, VII, 18,24 col. 745.

93. BAVEL, T. Van., *Recherches sur la Christologie de S. Augustin*, Freiburg 1954, p. 8.

pues eran esenciales para todo maniqueo; más para Agustín, que confiesa sus angustias por los orígenes del mal y por sus remedios; pero es preciso que nos hagamos cargo de los motivos que solicitaban ahora la atención filosófica de Agustín.

«Cierto, el Cristo Redentor se presenta con preferencia como Magister Veritatis, y la verdad es la que nos liberará. ¿Pero es esto todo? El otro aspecto, ¿no es más bien supuesto que ignorado? Es menester no dejarse impresionar demasiado por el papel preponderante del aspecto neoplatónico. También aduce Agustín igualmente los datos de la tradición cristiana... Después del año 391, ya no es preciso insistir, ya que la doctrina de la redención pasa a ocupar un lugar más y más notable en las obras de Agustín... S. Agustín llega a esta formulación teológica (formulación cristiana exacta) antes de ser ordenado sacerdote en 391. Claro está, no hay nada de personal. Sus ideas parecen tomadas de la tradición: pensemos en un S. Hilario, Ambrosio o el Ireneo latino. Pero eso no es poco para un laico recién convertido<sup>94</sup>.

Era natural que durante este período platónizante, el ideal sapiencial del *Frui Deo et vita beata* aludiese a una mística clásica, ya que también los cristianos recurrían a ella. Pero ya entonces Agustín entiende, por sus meditaciones sobre la fe, que ante todo es preciso poseer un método de acceso a Dios, un *camino*: nos presenta a Cristo, no sólo como verdad, sino también como camino. Él es la patria, sí, pero es también el camino hacia la patria, y esto marca una oposición al platonismo. Acusa pues a los platónicos de que conocen la patria, pero no conocen el camino hacia ella.

Y como conclusión de este ligero estudio, diremos que Agustín abandonó el maniqueísmo a los 33 años. Pero el maniqueísmo no le abandonó a él ni aun en las más altas cimas de su visión episcopal de la Iglesia.

P. LOPE CILLERUELO

---

94. *Id.*, p. 10 y 12.



# La mística judía y la madre Teresa de Jesús

TERESA SÁNCHEZ DE AHUMADA

## *Historia*

El 22 de junio 1485 la Inquisición de Toledo castiga por «herejía y apostasía contra nuestra fe católica» al «judaizante» Juan Sánchez, casado con Inés de Cepeda natural de Tordesillas. El hijo mayor, Hernando, no se «reconcilia» con la Iglesia y Alfonso se instala en Ávila. No sé qué papeles entregaría en la parroquia de San Juan. En segundas nupcias Alfonso toma como mujer a Beatriz de Ahumada y nace Teresa (28 marzo 1515). Señalarse en Ávila como «nuevo cristiano» no era título de honor, pero sí de sospecha. Un arma eficaz para librarse de los comentarios sería pasar desapercibidos, callar los antecedentes y someter las hijas a la educación religiosa más estimada. Teresa entra en las Agustinas de Gracia donde tiene la suerte de escuchar a la madre Briceño. Su madre, Beatriz, había muerto y el padre sigue con impaciencia la formación de la hija. Las gentes no les muestran con el dedo y Teresa vincula el quehacer a los familiares de la madre. El monasterio de la Encarnación es como nido de reposo y en aquel remanso espera sanar inquietudes de la sangre. El padre calla, pero sabe que Teresa no tienen vocación y las energías domesticadas conseguirán enfermedades.

La madre Teresa de Jesús actuando, construyendo, discutiendo, escribiendo y aconsejando, resuelve parte del misterio que inconscientemente inyectaba el alma.

Muere en Alba de Tormes el 4 de octubre 1582. El papa Gregorio XV (1622) la canoniza y Pablo VI (1970-) la proclama Doctora de la Iglesia.

## *La llama de los conversos*

Esa pléyade de «sabios» de la «teología» y «confesores» que se llamaron: Baltasar Álvarez S.J., Francisco de Borja S.J., Gaspar de Salazar S.J.,

García de Toledo O.P., Ibáñez O.P., Báñez O.P., Pedro de Alcántara, Juan de la Cruz, Gracián, Juan de Ávila..., y otros a quienes no consideró tan doctos ni santos, ofuscan la realidad de las fuentes y presentan apariencias camufladoras del auténtico sentido de la madre Teresa de Jesús. La actividad en la búsqueda, el ansia de ser de y permanecer junto a, el amor desinteresado y la enseñanza del Maestro Interior que guía hacia lo sobrenatural, son características de su espiritualidad.

La obediencia al P. Gracián y el respeto hacia Juan de Ávila corresponden a la llamada inquietante de fuerzas internas que le reclaman cierta rebelión. Ella se sujeta y obedece, somete ideas y libros, cae a los pies de los representantes de la Iglesia y aconseja sumisión a las enseñanzas. La insistencia al acomodamiento de la inteligencia y voluntad a la doctrina, significa algo.

La llama de los conversos quema a la madre Teresa de Jesús y con ella camina, aunque el P. Báñez O.P. no lo descubra. Vive en un ambiente de mística judaica. Erasmo lo había dicho y muchos no lo creyeron. El maestro de Basilea, sospechando de los místicos, teólogos y espiritualistas españoles, comenta que casi todos tienen algo de judaísmo. Él sabía bien lo que quería decir, puesto que conoce los escritos de los siglos XIV y XV y los comentarios a las Escrituras Sagradas. La *Políglota*, aunque patrocinada por el cardenal Cisneros, fueron los maestros judíos quienes colaboran eficazmente. Las traducciones para el marqués de Santillana y otras en castellano son hechas por y para los judíos. El castellano era la lengua empleada por los «hijos de Israel» doctos y en tal lengua escribían. Las «lingua vulgaris» es lengua usual y culta para el judío, mientras que los clérigos en gran parte conservan el latín, sobre todo, para explicar temas «altos» y «divinos».

La base, lo profundo, el inicio, origen, fundamento y la fuente del devenir teresiano no brota con los confesores «letrados» o «demonios», sino que hay que buscarla en la sangre y herencia, ambiente y circunstancia, aliento cultural y formación educativa, amor filial y recuerdos ancestrales, inclinaciones y movimientos instintivos. La madre Teresa de Jesús es hija de Alonso Sánchez, hijo de un converso de Toledo. El hecho de que la Inquisición persiguiese a los «judaizantes», reclama contraofensivas, anticuerpos, defensas con el fin de probar la descendencia de «viejos cristianos» por parte de los Ahumadas.

Las obras de Moisés de León, José Caro, Maimónides, Hasdai Abu Yusuf Ibn Schaprut, Abu Meruan, Judas Halevi, Abrahán Ibn Ezra, Elías Ibn Al-Mudawwar, José Costantino, Juda ben Isac, Juda ben José, Moisés Nahman, Shem-Tob ben Isac, Juda Moria, Samuel Benveniste, Samuel Ibn Wakar, David Caslari, Vidal, Isac de Salomón, Benjamín de Tudela, Alonso de Zamora, los Traductores de la Escuela de Toledo y de la Vulgata, los sabios de Tudela, Lucerna, Toledo, Sevilla, Córdoba, León, Burgos, Ávila, Zamora, Lérida, Barcelona, Gerona, Aragón, Pamplona, Medina del Campo, Valencia... enseñando, probando y convenciendo, influyen y edifican el Castillo de la

mística española. En 1492 Cristóbal Colón consigue llegar a tierra de esperanza mientras sus hermanos los judíos lloran lágrimas de amargura, soledad, desgracia, desconsuelo y añoranza de la tierra que unos reyes «Católicos» les habían obligado abandonar.

La Madre Teresa quizá supiese algo sobre los desconsuelos del descubridor Colón. Ella tenía algunos familiares en las «Indias, Islas y Tierra firme». Las exigencias del obispo Fonseca caen y los «nuevos cristianos», llegando a «América», sienten como si hubiesen olvidado la camisa de fuerza que la Inquisición les tenía preparada. Haciendo una nueva vida orientan las fuerzas hacia lontananzas y la sellan como si fuesen «viejos cristianos». ¿No acaecería algo de esto a los hermanos y familiares de la madre Teresa de Jesús? Caso que fuese así es muy útil reconocer la influencia.

### *Inquietud*

El alma bautizada una o mil veces en las aguas de enseñanzas católicas descubre la voluntad amorosa del apasionamiento y cálculo del Pueblo de Dios. Las protestas de fe afirmando, que entregaría todo con el fin de practicar las ceremonias y cuanto manda la Escritura, parecen palabras de los educados en la Sinagoga y discípulos de José Caro el autor del *Schulchan 'Aruch* (s. XIV). La delicadeza por el rito o ceremonia, el deseo de aprender las normas bíblicas, la tenacidad y constancia, el ansia de justicia y autonomía, crítica y sinceridad, son características de familia.

La constancia y persecución consiguieron el monasterio de San José, ella hasta hace voto de seguir las instrucciones del P. Gracián, pero su natural no le permite criticar hasta los más mínimos detalles. Funda en Pastrana y toma las precauciones útiles para tratar con la princesa de Eboli. Cada andar y movimiento tienen objetivos concretos. Caso que no viese alguna utilidad para los monasterios o religiosas, personas a quienes quería y servicio de Dios, no hubiese andado de la Misa a la Meca. Los cálculos, no tan temerarios como se cree sobre la fundación de conventos, coincidían con las promesas fundadas de donadores y una parte la confía a la buena de Dios. Esa confianza sirve de acicate para que muchos den. La Providencia engloba todo, pero exige el adagio: «Con el mazo dando y a Dios rogando».

La oposición está a la punta de los pies, manos, corazón y piel. Casi sería fácil aceptar que la vida de la Madre fue un constante tomar precauciones tanto de la Inquisición, obispos, confesores, superiores y súbditas. El P. Gracián le ayuda, pero él también sufrirá lo suyo. La dificultad, no siendo muro inescalable, le reseña las mañas y convencida de la obra, sin utilizar medios indignos, llega a fines aproximados. Alguna vez ni sospechaba tanto adelanto. El beneficio lo entrega a Dios y recobra más fuerza.

Sin la actividad continua, viajes de cuasi errante, relaciones con diferen-

tes personas, mando y autoridad en conventos o monasterios, vidente de los corazones o de las cosas y tras las cosas, finalidades en el trabajo, confianza de que sirve para algo poseyendo un cierto misterio, los dolores hubiesen sido tan grandes que desearía la muerte. Las compensaciones la beneficiaron tanto que han cooperado a que hoy sea Doctora de la Iglesia. La inquietud que le roía hasta las entrañas es equilibrada por una sinceridad y apertura sencilla y cautivadora. Los confesores, creyendo hacer más de lo que hacían, no constatan que al fin de cuentas quien manda es Teresa y aunque obedece escribiendo la *Vida*, los modos de hacer la oración y muchos otros libros, ella les convence haciéndoles discípulos, les prueba la verdad y a veces es muy difícil comprender cómo con aparentes imprudencias consigue acercar hasta el dominico Báñez y a miembros de la Santa Inquisición. La estrategia teresiana estaba bien calculada. Ella sabe mucho de ejercicios de espíritu y conoce los interiores.

La madre Teresa conoce a los padres de la Compañía y hasta los admite como a maestros. Algunos de ellos provienen de «nuevos cristianos» o «marranos» y todos admiten la conveniencia de tener un conductor o guía. Otras religiones hacen lo mismo con novicios y ahí están los Gurú. Los autores judíos también recomendaban a tales maestros, sobre todo, en el estudio y práctica de la Cabala. La autoridad del maestro dirige al novicio o profeso por medio de símbolos e imágenes tradicionales. La conveniencia de tal enseñanza es colosal, pues, de otra manera los «sabios» o «doctos» inmediatamente caen sobre el místico con el fin de recriminarle y culparle de herejía. Los ignorantes capataces de la religión apenas soportan a los revolucionarios o críticos. Teresa de Jesús sufrirá lo suyo ante tales impertinentes. Pocos comprendieron la voz de la experiencia. Teresa sabe las cosas porque las ha sentido. Muchas veces nada dice, quizá supiese que es imposible redimir la ignorancia de los soberbios y trata de convencer o callarse. Unos le predicán que es demoníaco lo que siente, mientras otros sospechan algo de iluminismo. Los «paroxismos» y es posible que la epilepsia tuvieron nido en ella, pero eso no prueba que no sintiese algo sobrenatural. La experiencia mística fue una realidad y sobre ella funda las enseñanzas. Alguna doctrina aparece según ideas conocidas, sin embargo la espiritualidad teresiana tiene sentido de orientación, enseñanza, patrimonio de iluminación y visión, tan profunda como auténtica. Las gentes digan lo que quieran, pensó muchas veces, pues lo que ella sabía nadie sería capaz de arrancárselo. La experiencia directa con la divinidad le da una prueba superior. Ella sabe y vive realidades superiores.

### *El maestro interior*

«Porque para buscar a Dios en el interior (que se halla mejor y más a nuestro provecho que en las criaturas, como dice San Agustín que le halló

después de haberle buscado en muchas partes)»<sup>1</sup>, exclama: «¡Hermosura de mi vida, tarde te amé!. En mis entrañas vivías mientras locamente te buscaba fuera»<sup>2</sup>.

Un sabio agustino, Lope Cilleruelo, ha desarrollado el tema de la «Memoria Dei» en dicho Padre de la Iglesia. El tema es de suma importancia ya que ayuda a descubrir una serie de misterios, subconscientes e inconscientes, sueños y aspiraciones.

La madre Teresa de Jesús experimentando, practicando, estudiando, descubriendo, analizando, criticando y constatando las fuerzas del interior, concretiza la fe haciéndola músculo, asimilándola y entendiéndola, amándola y describiéndola.

«El maestro interior» conciencia y enseña, guía y aprueba. Algunos le llamaron «idoneidad», aptitud, potencia, disposición, pero es mucho más que todo eso. Algo llama hacia lo conocido pero no experimentado, un amor inconsciente empuja a lo que aún no conoce la voluntad, fuerzas reaniman como fuente sin que el manantial aparezca y puntos de apoyo aparecen sin explicación. La percepción, asimilación, concordancias y analogías, afirmaciones e impulsos, remueven las entrañas del ser. Ansiando guardar algo de tal fuerza constatamos las manos vacías. Mandatos o compromisos sellan a algunos interiores de los que es imposible deshacerse y haciendo meditación una vida de alegrías insospechadas renace.

Los platónicos propusieron la explicación del Demiurgo, los neoplatónicos hablan del Verbo y Logos, algunos griegos aceptaron a Hermes, Atena y Prometeo, muchos pretenden explicar todo con la química o física, estrellas y atmósfera, tradición y ascendencia, circunstancia y gracias. La madre Teresa sigue un método agustiniano y cabalístico, es decir, el conocimiento de las cosas conduce a Dios. Las cosas no son Dios pero sí su hechura. La vivificación de lo creado y su trascendencia, el mirar a cuanto existe desde un ángulo crítico de afirmación o negación, prueban el algo diferente que convive orientando o siendo maestro interior. YHWH en tanto que impronunciable e indefinible ama, pero no se divide en partículas o eones, genios o fuerzas. El ser humano no posee una parte de Dios, pero vive en Dios siendo responsable de cada acto y pensamiento. Dios se relaciona con lo creado y el alma inclinada a lo sobrenatural descubre disposiciones y capacidades. San Agustín hablando de la «Memoria Dei» casi escribe la verdad en las cosas. En Teresa existe la experiencia y conocimiento concreto. Casi se diría, Dios la ha tocado e impreso la imagen. Camina hacia la divinidad de la mano de alguien y da la impresión de que tenga un alma especial. De hecho, leyendo el Salmo 118: «Señor, Justo eres y recto tu juicio», pregunta: «¿Cómo en justicia

---

1. *Moradas del Castillo interior*, V; 3,3.

2. *Confesiones*, X, 27.

permitíades a muchas que había, como tengo dicho, muy vuestras siervas y que no tenían los regalos y mercedes que me hacíades a mí, siendo la que era, respondístesme, Señor: «Sírvenme a Mí, y no te metas en eso?».

«Fue la primera palabra que entendí hablarme Vos»<sup>3</sup>.

El rabino Moisés de León (s. XIII) en el *Zohar* habla de perfección de las almas según la procedencia. Una no es inferior a otra ni tiene por qué desear más que sus posibilidades. Las aspiraciones son diferentes y nadie pida algo sin capacidad. El hombre digno recibe un alma del lugar donde está el Hijo del Santo, otros más perfectos provienen directamente del Padre y la Madre, mientras que los perfectísimos son Imagen del Maestro del cielo. El alma proveniente del mundo de la emanación, posee la idoneidad para descubrirse y conocer lo creado. El exterior vive en sí, pero el alma lo ve desde la pintura que ella misma se hace. La vida es la realización de un cuadro en el que todo ser humano está comprometido. Se convive con las probidades de actuación que recibe diferentes nombres según la filosofía profesada. La persona tiene el deber de abrir caminos, perfeccionar y vitalizar, capitalizar y valorar las fuerzas internas. El Maestro o guía no nace sino que es en el Eterno, no es principio pero por él tienen principio las cosas, no es cosa pero da fuerza y autenticidad a lo creado, es la *Sékina* de los Cabalistas o *hija única* que el Talmudi llama: *Gloria divina*.

Este Maestro es femenino como la verdad y justicia y, según expresión de los Cabalistas: «La Madre de todo lo que vive». Ella da la seguridad y es la verdad.

Juan Halevi y Maimónides hablaron de una aparición luminosa que da al profeta la certeza auténtica de la revelación. Esa claridad es superior a todo, el valor más importante, la verdad cueste lo que cueste y dicha en momento oportuno e inoportuno. El profeta es con la *Sékina* y habla sin referencia a otras verdades, porque expresa la verdad más conforme con la *midda*, precepto o medida, norma o canon que se debe aplicar en tal circunstancia. El profeta en lo que dice se refiere a la verdad y no a la ley. El cuerpo, a veces, como a Jonás exigirá huir, pero el compromiso le sigue y cumple la misión incluso siendo maltratado como Don Quijote.

El profeta de Israel defiende la Alianza con criterios de la *Sékina*. Amós la llamó: «Virgen de Israel», novia, madre, esposa, puerta, apertura... Es lo femenino, es decir, aquello que participa y a donde se forma la vida. No existe vida sin lo femenino. Cuando los científicos lleguen a la más ínfima parte de la fuerza que compone la materia, aún no estarán ni al comienzo de la animación femenina que da la *Sékina*. Sin femenino el por qué de la creación y formación no tiene sentido y sería absurdo. La fuerza activa del Eterno o Día se ilumina por la *Sékina*. El místico Isaac Lauria de Safeo, habla del «Zimzum» o re-

3. *Libro de la Vida*, V, 19,9.

tirada, es decir, la parte, perdón por la expresión, divina que hace que la creación sea, sin ser perfecta, luz activa del Sublime. Por ella van todos los caminos hacia el Absoluto.

En la Biblia unas veces se la llamará: «Torre de David», «Esposa», «Camino», «Viento del Paraíso», «Matrona», «Piedra Preciosa», «Amiga», «Madre»... Se la busca porque es necesaria y se necesita porque existe, convive y presencia la verdad. Está en el centro del alma y anima en tanto que redentora. Siendo *hija única* desea hacer favores. El padre o Rey nada le niega y a ella acuden las personas seguras de recibir más de lo que pidan. El Rey depositando las responsabilidades confirma cuanto le presenta. No existe otro camino para llegar a Él. Jesús expresó que era el Camino, la Verdad y la Vida. Dicen los Cabalistas que la Sékina ha venido al mundo unas diez veces. San Agustín declara que toda la verdad, justicia y orden es Cristo.

La madre Teresa de Jesús «Estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lados, ni alto ni bajo que no estuviese toda clara y *en el centro de ella se me representó Cristo* nuestro Señor como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le vía claro como en un espejo, y también este espejo— yo no sé decir cómo, se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa... Paréceme provechosa esta visión para personas de recogimiento, para enseñarse a considerar a el Señor en *lo muy interior de su alma*, que es consideración que más se apega y muy más fructuosa que fuera de sí — como otras veces he dicho— y en algunos libros de oración está escrito adónde se ha de buscar a Dios, en especial lo dice el glorioso San Agustín, que ni en las plazas, ni en los conventos, ni por ninguna parte que le buscaba *le hallava como dentro de sí*. Y esto es muy claro ser mejor, y no es menester ir a el cielo, ni más lejos que a nosotros mismos, porque es cansar el espíritu y distraer el alma y no con tanto fruto»<sup>4</sup>.

La realidad de la comunicación con el Maestro interior que guía como por medio de un ramalazo de luz no inquieta a los místicos españoles. La totalidad divina donde recibe su nombre el alma acaricia constantemente las relaciones y quien sienta los regalos ansiará continuar en tan gozosa compañía.

«Estaba una vez recogida con esta compañía que trayo siempre en el alma, y parecióme estar Dios de manera en ella, que me acordé de cuanto San Pedro dijo: «Tú eres Cristo, hijo de Dios vivo», porque así estaba Dios vivo en mi alma.

Esto no es como otras visiones, porque lleva fuerza con la fe, de manera que no se puede dudar que está la Trinidad por presencia y por potencia y esencia en nuestras almas. Es cosa de grandísimo provecho entender esta

---

4. *Libro de la Vida*, 40, 5-6.

verdad. Y como estaba espantada de tanta majestad en cosa tan baja como mi alma, entendí: «No es baja, hija, pues está hecha a mi imagen»<sup>5</sup>.

La experiencia mística es difícil describirla. El cuerpo reacciona convidando al silencio y cualquier siquiátra deberá cambiar de espejo para mirar a tales personas. Los criterios cambian y lo sobrenatural no entra en pinzas ni en el razonamiento humano.

La madre Teresa de Jesús habla como una «letrada» al explicar las presencias de Dios. Lo que ella en verdad sabe y conoce es la realidad de la presencia. No quiere decir que todas las almas sientan lo mismo ya que necesitan una participación diferente.

Poco importa que aquí hable de Trinidad y que los judíos expliquen Tetragrama. La fe influye en la conciencia. Lo que realmente funda el saber es el hecho de la vuelta hacia sí misma, que en el interior encuentre una vida de valores que enseñan y guían, que la Sékina o Cristo, como ella dice, son el Maestro interior y que a Dios se le descubre dentro como si el alma estuviese metida en Dios<sup>6</sup>.

#### *La relación con el profeta Elías*

Las monjas del Carmelo creen tener cierta base en la montaña del mismo nombre. «Nuestro padre Elías»<sup>7</sup> es guía, maestro, ejemplo y modelo. Los Cabalistas creen en *Gilluj Elijahu*, que quiere decir, revelación del profeta Elías. Elías habla y se escucha la voz mensajera. En cada casa de los Hijos de Israel existe un pequeño agujero con un vaso en signo de espera del profeta que anunciará al Mesías. Todo Israelita debe estar preparado para recibirle y tener la circunstancia de su venida en disposición.

En los Evangelios se dice, que Jesús hablaba con Elías y de él recibe mensajes. La madre Teresa cantaba con sus monjas:

«A el padre Elías siguiendo  
Nos vamos contradiciendo  
Con su fortaleza y celo,  
Monjas del Carmelo»<sup>8</sup>.

La autoridad del profeta Elías en la tradición rabínica es de capital importancia, puesto que será él quien coordinará las opiniones de todos los judíos y ya es un gran trabajo. La vida espiritual y mística, la tradición y herencia de

5. *Cuentas de Conciencia*, 41a, 1-2.

6. *Libro de la Vida*, 40,9.

7. *Moradas sextas*, 7,8.

8. *Poesías*, 24.

Israel son defendidas por el profeta y un día le obedecerán siendo tal la claridad de sus palabras que nadie opondrá teorías diferentes.

La experiencia mística de la presencia y revelación es tan importante como la visión profética. Elías prueba y convence, se manifiesta y orienta a los hijos de Israel en todas las dificultades, acude en los momentos críticos y por medio de él se consigue la paz. Teresa de Jesús teniendo grandes dolores de cabeza «viéndome así, acordarme de nuestro padre Elías cuando iba huyendo de Jezabel y decir: Señor, ¿cómo tengo yo de poder sufrir esto?»<sup>9</sup>. Las analogías son evidentes.

### *Caminos de perfección*

«Es cosa que importa mucho entender que no a todos lleva Dios por un camino»<sup>10</sup>.

Algunos místicos judíos explican los caminos conforme a la procedencia del alma y según se sea servidor de la Sékina: Ebed o discípulo, Hima o madre y Shefa o abundancia. Hacia la Sékina llegan por medio de los *Sefirot* inferiores. La madre Teresa de Jesús habla de las cercanías del Castillo. La penitencia o *He* es un período y todo se ordena a la suma perfección, que será: El amor a Dios y al prójimo. El mundo ayuda a descubrir y volver, amar y conocer la obra de la creación. La persona con la obra se compromete a edificar el Reino de los cielos aquí incluso constatando desgracias e injusticias.

La madre Teresa descubre ese cielo al interior del castillo adonde penetra guiada por el Maestro. Lo importante es llegar al «matrimonio espiritual»<sup>11</sup> «en el centro de nuestra alma»<sup>12</sup> donde escucha que le dicen: «Mira este clavó, que es señal que serás mi esposa desde hoy, hasta ahora no lo havías sido, de aquí adelante, no sólo como Criador y como Rey y tu Dios mirarás mi honra, sino como verdadera esposa mía, mi honra es ya tuya y la tuya mía»<sup>13</sup>. Los seis años o períodos son exigidos a todo esclavo para conseguir la libertad y el *Zohar* los reclama para llegar a ser *Justo*. El Justo realiza el «matrimonio espiritual». Moisés, siendo Justo, es *Pastor fiel*, redentor por medio de la penitencia o «clavo» y conduce al Pueblo salvándolo e introduciéndolo en la Promesa o esperanza.

Moisés conoció el pasado y el futuro del mundo entrando en la Sékina que le reveló el secreto. El Justo, unido al árbol de la Vida, escucha las palabras del *Zohar*: Y tú no eres más el servidor (árbol del bien y del mal) sino hi-

9. *Fundaciones*, 27,17.

10. *Camino de perfección*, 27,2.

11. *Moradas del Castillo interior*, VII, 2,2.

12. *Id.* V, 1,13.

13. *Cuentas de conciencia*, 25a.

jo de Dios». «Nos hacemos un espíritu con Dios si le amamos, no dice que nos juntara con Él como es la unión suya —dice la madre Teresa de Jesús— mas que nos hacemos un espíritu con Él». Los correctores, eliminando tal frase, nada comprendieron. El recorrido por las Moradas del Castillo equivale a la entrada en el Santuario y vinculación al Sabat. En el Santuario o Templo existe la Sékina y para penetrar se necesita limpieza y purificación. El Sumo Sacerdote consulta y escucha, lee y explica. La Sékina continúa presente en el muro occidental del Templo y a él acudirán los judíos e Hijos de Israel a orar, pedir consejo y presentar peticiones.

La permanencia divina exige ciertas ceremonias purificativas y no todas las personas son idóneas para escuchar la inspiración activa que pervive en la «nube». Acercarse al Santuario es estar cerca de la presencia divina. Los profetas constantemente enseñarán que es necesario tener voluntad de perdón y amor hacia el prójimo, vuelta hacia Dios y servicio a la Alianza o fe con corazón puro. Nada está más cerca de la Sékina que el alma.

El Sabat llega después de haber cumplido la finalidad e importancia de los seis días. Cada día tiene su Logos y en el séptimo todos se alegran. Los sabios judíos enseñan con una imagen de la realidad mística. Una fuente llena seis recipientes de los cuales sale un canal, el Justo, por quien va el agua al mar o Sabat, paz, equilibrio y descanso.

En el *Midrash* y *Bereshit* el Sabat es el hombre, pero para la *Aggada* significa lo femenino. Todos están de acuerdo en el matrimonio entre lo masculino y la Comunidad de Israel. El «matrimonio espiritual» de la Comunidad llega después de un desierto, holocausto, guetos y martirios.

«Esto me dijo el Señor otro día: ¿Piensas hija, que está el merecer en gozar? No está sino en obrar y en padecer y en amar... Éste es el camino de la verdad»<sup>14</sup>. En la séptima Morada constata el alma que «hay morada para Dios... (que yo bien creo que la une consigo entonces) ...mas cuando la junta consigo, ninguna cosa entiende, que las potencias todas se pierden»<sup>15</sup>.

Conocida es la importancia que tradicionalmente se ha dado por la mística judía al número siete. Los *Sefirots* se encaminan hacia la Sékina y los dependientes son siete. Cada uno es un ciclo con todas las cualidades de autonomía, pero relacionados hacia los demás. Se dice que cada día de la semana tiene su ángel, genio o fuerza atrayente y el Sábado se reúnen con el fin de comulgar o dialogar, entregar la bondad recogida durante la semana y alegrarse en común. Las horas tienen como una inclinación hacia el Sábado, existe una especie de fuerza mágica en ese día séptimo que concluye en el matrimonio o unión de amores que producen felicidad.

La persona, como indicaba el Rey Salomón en el *Cantar de los Cantares*,

14. *Cuentas de Conciencia*, 26a.

15. *Moradas del Castillo interior*, VII, 1, 5-6.

ansía entrar en el «jardín de nueces». Este paraíso es el lugar donde está la Sékina en exilio. Lo femenino de Dios se exiló una vez que el *Adam Kadmon* o Dios constató la falta de Adam o Adama que significa: Tierra. Ahora existe el deber de romper la cáscara de la nuez y llegar al interior con el fin de gozar en ese paraíso o *pardes*. Nadie se conduce al núcleo sin antes soportar la dureza del misterio, confiar y trabajar constantemente en dirección de ese alimento interior y guardado.

La madre Teresa habla de diferentes caminos y el sabio rabino Moisés de León en 1290, explica las dificultades existentes que conducen hacia el *Pardes* o Paraíso. Los caminos son cuatro: *Peschat*, *Remes*, *Derascha* y *Sod*. *Peschat* es sencillo como la interpretación gramatical de la *Tora*, *Remes*, según el sabio Bachja ben Ascher de Zaragoza (1291), equivale a lo alegórico y lo mismo *Derascha*. *Sod* se ha traducido por misterio. A nadie se le debe exigir uno exclusivo, el místico tiene todos abiertos y lo importante es llegar a la *Tora* o conocimiento y amor con el Amado que es en el «centro del alma» o Paraíso.

Las personas que nadan en ese mar de amor y solicitud, música celestial y entrega, sensibilidad y confianza, necesitan la verdad y firmeza de que están en buenas manos. No olviden la recomendación del maestro Maimónides: «Nadie es digno de entrar en el Paraíso (mística) sin llevar consigo pan y carne» (comida de erudición y sabiduría).

#### *El «Cantar de los cantares» y «Mis meditaciones»*

«Porque —como he dicho— conoció que es posible pasar el alma enamorada por su Esposo todos los regalos y desmayos y muertes y aflicciones y deleites y gozos con Él después que ha dejado todos los del mundo por su amor está del todo puesta y dejada en sus manos, esto no de palabra — como acaece a algunos —, sino con toda verdad, confirmada por obras»<sup>16</sup>. La palabra bíblica siendo inspirada, la madre Teresa de Jesús la recibe como algo sagrado y beneficioso para el alma. El Amado siempre espera, es fiel, atento, solícito y ama a las religiosas. El alma que camina hacia su encuentro descubre al «Maestro que la enseña aunque entiende que está con ella»<sup>17</sup>. La confianza de llegar a Él debe ser absoluta y al verlo se constata «la santa paz que hace aventurar al alma a ponerse en guerra con todos los del mundo»<sup>18</sup>, porque se tiene y vive «con una manera de borrachez divina»<sup>19</sup> «embeveci-

16. *Meditaciones sobre los Cantares*, I, 335,6.

17. *Id.* IV, 349,3.

18. *Id.* III, 344,1.

19. *Id.* IV, 249,3.

miento santo»<sup>20</sup> y se «deshace el alma de manera que no parece ya que hay para vivir»<sup>21</sup>.

Los versos: «Béseme con el beso de su boca, porque más valen tus pechos que el vino... Sentéme a la sombra del que deseaba... Metióme el Rey en la bodega del vino... Desfallezco del mal de amores», son latidos y ramalazos de luz en la noche oscura del mundo.

La caída en los brazos del Amado, los suspiros hacia el encuentro, la llamada y el gozo, el descanso y sosiego, la caricia y efectos del vino, la experiencia del amor y vinculación al acto amoroso, exigen una base en el alma.

La madre Teresa de Jesús habla porque sabe, explica porque ha experimentado y escribe aquello que ve. Deja a los sabios «hombres» el estudio e interpretación del «Cantar de los cantares», ella espera al Amado, le sigue, penetra en su mundo y se enamora de manera real. Es la «esposa» y como tal lee el libro de Salomón. Muchos casi hasta se ruborizaban leyendo el libro santo, mientras Teresa lo recomienda a sus religiosas.

Los teólogos no recibieron con entusiasmo las inspiraciones teresianas, la Inquisición se apoderó del libro y hasta lo mandó quemar. Algunos ejemplares quedaron. ¿Por qué aquellos hombres «sabios» o «sabiondos» no permitían hablar de amor? ¿Qué mejor consuelo para las religiosas de buena voluntad, entregadas y solícitas a amar? ¿No necesita el interior a alguien con quien recogerse y vivir en silencio?

El alma creada a Imagen ansía lo concreto, la experiencia, el tacto, desahogo, la familiaridad, reposo, a quien hablar y contar alegrías y penas, recipiente de instintos y fuerzas, captación de consuelos, palabras sedantes y acicates, alegría consumada en amor experimentado, éxtasis o consumación de amor. La religiosa sin relación sensible ni sexual con hombres ni mujeres, construye un equilibrio síquico y físico, químico y espiritual dialogando confiadamente con el Amado.

La mística judía acepta que la Sékina es la madre que ama tiernamente al Pueblo de Israel a quien mimar y aunque éste olvide le envía a los profetas enamorados de la Alianza. Ella siempre es fiel. La mayoría de los autores judíos interpreta el texto del «Cantar de los cantares» suponiendo que la Knesset-Israel o Iglesia de Israel es la Esposa que hace de intercesora y, medianera para realizar la voluntad del Eterno.

En el *Zohar* se describe la relación amorosa entre Dios y la Sékina en un campo sagrado con manzanas. El Sábado ambos se encuentran y tienen la unión mística. Es el «matrimonio espiritual» en el que los justos se alegran.

Los místicos judíos hablan también del Árbol sagrado que riega la

20. *Id.* VI, 255,5.

21. *Id.* VII, 358,1.

Sabiduría productora de las almas de los justos, quienes a su vez constantemente vuelven a la fuente o Sabiduría. La Sékina habita en ellos y las obras son fecundas ya que proceden de la misma agua y se conducen por el mismo canal. El alma enamorada convive con el Esposo y la madre Teresa es lo que quiere expresar en esa relación constante con quien sabe que tiene al lado y besa su corazón.

Leandro RODRÍGUEZ

*Ginebra*



# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

STOLZ, F., *Das erste und zweite Buch Samuel*. Zürcher Bibelkommentare. Theologischer Verlag Zurich 1981, 23,5 x 15, 310 p., 1 mapa.

Este comentario de los dos libros de Samuel pertenece a una serie de comentarios «Zürcher Bibelkommentare» que se distingue por ser de divulgación y atender predominantemente al contenido doctrinal y ofrecer las bases para una inteligencia amplia del texto. Los autores no ofrecen bibliografía ni discuten las cuestiones disputadas. Sencillamente ofrecen una traducción del texto con su correspondiente comentario, en el que el aspecto doctrinal es resaltado y acentuado. Estas características reviste este comentario que presentamos. El autor en la introducción habla del modo de escribir la historia en el pueblo de Israel, del panorama histórico y social de los años de Saúl y David, así como brevemente del análisis del material y de las tradiciones contenidas en estos dos libros. El lector inteligente se da cuenta de que el autor toma posición frente a otros autores en materias discutidas, pero la discusión no es desarrollada. Por eso esta serie de comentarios se presta a una lectura fácil y no requiere mayor preparación, aunque todos ellos están escritos por especialistas.— C. MIELGO.

BLANK, J., *Der Jesus des Evangeliums*. Entwürfe zur biblischen Christologie. Kösel, München 1981, 20 x 12, 270 p.

Digamos de entrada que no es propiamente una cristología elaborada orgánicamente, ni tampoco un libro que trate del Jesús de la historia; en realidad, es una colección de artículos del autor, publicados en los últimos veinte años. En ellos se tocan evidentemente temas de cristología, pero otros sólo tangencialmente se refieren a la cristología. En la primera parte se recogen artículos que estudian diversos temas del NT, preferentemente de los sinópticos. La segunda parte está centrada en el Evangelio de san Juan. Unos artículos son más generales, como por ejemplo, el primero que trata del problema de la multiplicidad de cristologías en el NT; otros son más particulares y tratan específicamente de una perícopa. Todos ellos, en cambio, son dignos de notar, porque tratan temas de tan viva actualidad en el NT y en la discusión teológica presente.— C. MIELGO.

LAUB, F., *Bekennnis und Auslegung*. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief. —Biblische Untersuchungen 15.—, F. Pustet, Regensburg 1980, 22 x 14, VII-310 p.

Se trata de una disertación defendida en Munich sobre la «Función parenética de la cristología» en la Carta a los Hebreos. Consta de tres partes: en la primera señala que el punto de partida para entender la carta a los Hebreos es la confesión de la fe. El autor de la Carta a los Hebreos trata de actualizar «la palabra viva de Dios». En la segunda parte expone ampliamente la cristología sacerdotal de la carta. Y finalmente en la tercera parte expone la función parenética de la doctrina cristológica. En efecto, los paralelos, ángeles e Hijo, sacerdocio levítico y sacerdocio de Cristo, sacrificios antiguos y sacrificio único y nuevo... están encaminados a exponer la superioridad de la Nueva alianza y de esta manera la cristología tan excelsa que presenta pretende animar a los fieles y confirmar su fe. Una abundantísima bibliografía cierra el libro, que, por cierto, no se presta a una fácil lectura por ser excesivamente conciso.— C. MIELGO.

GNILKA, J., *Der Kolosserbrief*. Herders Theol. Komm. z. N.T., X/1. Herder, Freiburg 1980, 24 x 16, XIII-249 p.

El autor ha escrito en esta misma serie los comentarios de las Cartas a los Filipenses y a los Efesios. Ahora se trata de la Carta a los Colosenses. Precede al comentario, una suficiente introducción, en la que aparte de la bibliografía, se trata de las cuestiones usuales en esta clase de obras: situación de la comunidad, contenido, estructura y teología de la carta, lenguaje y estilo y finalmente tiempo de composición y autenticidad. El autor se inclina por la no autoría de Pablo y sería favorable a atribuírsela a Timoteo. Su fecha sería en torno al año 70 d.C. En todo caso, parece ser el primer escrito deuteropaulino. El comentario está dividido en tres partes: cada perícopa es primeramente analizada, luego comentada versículo por versículo, y finalmente se ofrece un resumen del pensamiento y de la coherencia de ideas que se expresan en tal perícopa. Como es de sobra conocido, esta serie de comentarios presta más atención al aspecto doctrinal que a la filología o al carácter literario. En tres «excursus» trata los temas más importantes de la carta: el himno cristológico, la herejía de Colosas y la tabla de deberes domésticos.

A buen ritmo van apareciendo los diversos tomos de esta serie, que juntos constituyen uno de los mejores en esta clase de trabajos.— C. MIELGO.

ELLUL, J., *Apokalypse. Die Offenbarung des Johannes - Enthüllung der Wirklichkeit*. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1981, 22 x 14, VII-263 p.

Expresamente el autor declara que no quiere escribir un comentario científico exhaustivo del Apocalipsis, ni tampoco un comentario destinado a los fieles. Quiere en realidad hacer un análisis estructural del mismo, hacer percibir el movimiento interno. Notemos que el subtítulo en el original francés es: «architecture en mouvement». El primer capítulo es básico: se dedica a la búsqueda de la estructura: estructura y movimiento se conjugan para expresar lo estático de la historia y lo dinámico que resulta de la presencia del fin en la historia. El Apocalipsis tiene según él cinco partes, que comienzan cada una de ellas por una visión: se trata de los septenarios (siete cartas, sellos, trompetas, copas, visiones). Estas partes están entre sí íntimamente relacionadas y dispuestas simétricamente: a la primera (la Iglesia en la tierra) corresponde la última (el pueblo de Dios en el cielo); a la segunda, la cuarta. La parte central forma el eje donde se encuentra lo temporal (las dos primeras) y lo eterno (las dos últimas). Es conveniente señalar que para el autor el mensaje es inseparable del movimiento, de la estructura. Precisamente critica a la exégesis anterior de no haber entendido esto. Seguidamente sigue un comentario no filológico, sino estructural del libro, comenzando por la parte central 8-14,5. El libro es muy sugestivo y propone una nueva lectura de un libro, donde generalmente la exégesis navega a la deriva.— C. MIELGO.

CAZELLES, H., *El Mesías de la Biblia*. Cristología del Antiguo Testamento. Herder, Barcelona 1981, 21,5 x 14, 199 p.

Estudia aquí el autor las vicisitudes de la imagen anticotestamentaria del rey, que es una prefiguración lejana de Jesucristo. En el rey ponían las esperanzas los hombres del A. Oriente. Con él había que contar para hacer reinar la justicia y la prosperidad. Después de un breve capítulo sobre el empleo del término «Mesías», describe los rasgos esenciales de las monarquías orientales y también la de Israel. Mediante la unción, el Espíritu de Dios penetra al rey para que éste pueda establecer el derecho y la justicia. Pero muy pronto comienza la crítica contra la monarquía, lo que constituye ya el nacimiento de una esperanza que no se cumple. Los primeros profetas critican la realeza y proyectan su esperanza sobre la fidelidad de Dios a la dinastía de David. El fin de la monarquía rompe este molde tan uniforme. Según el II Isaías, el Mesías puede ser un rey extranjero; para Ezequiel los profetas tienen más importancia que los reyes. El Siervo de Yahvé presenta, por su parte, una esperanza muy particular. El autor resalta particularmente el carácter regio de esta figura. Después del destierro, el sacerdocio recibe la unción y se convierte en el portador de la esperanza mesiánica, aunque al lado del Sumo sacerdote permanece el «príncipe», en un papel apagado. Pero el sacerdocio decepciona, y surge entonces en el s. II el mesianismo escatológico.

Difícilmente se puede encontrar una monografía tan bien hecha sobre un tema tan vidrioso y tan confuso.— C. MIELGO.

LEON-DUFOUR, X., *Wörterbuch zum Neuen Testament*. Kösel, München 1977, 22 x 13, 470 p.

En 1975 fue publicado este diccionario en su versión original francesa que dos años más tarde aparece en alemán. El autor principal, Leon-Dufour, ya estaba preparado para esta clase de trabajos con su Vocabulario de Teología bíblica. Este diccionario es distinto: recoge unas mil palabras y términos del NT y su significado es investigado, señalando los pasos en que sale en el NT. No se recogen todos los términos del NT, ya que a veces diversos términos griegos son sinónimos. Los reenvíos de un término a otros son frecuentes, con lo que se aumenta la riqueza del diccionario, sin aumentar excesivamente el volumen. Se recogen también términos que sin estar en el NT, son imprescindibles para la inteligencia del mismo, como deuterocanónicos, géneros literarios, etc. Peculiar de este Diccionario es la introducción que escribe P.A. Lesort. La finalidad de esta introducción es reunir el conjunto de noticias e insertarlo en un cuadro completo, que estudia orgánicamente la situación histórica, la tierra, los hombres, el mundo mediterráneo, la herencia cultural, la vida política, jurídica, económica, familiar, etc.

Como estos diccionarios son generalmente obras colectivas, no es extraño que a veces se noten ciertas contradicciones, al menos aparentes. Así por ejemplo, en la introducción al hablar de la fauna, se dice que los camellos eran raros, pero más adelante, al hablar del comercio, se afirma que caravanas de camellos surcaban la Palestina— C. MIELGO.

## Teología

GRATSCH, J.E., CIVILLE, R.J., etc., *Principles of Catholic Theology*. A synthesis of dogma and morals. Alba House, New York 1981, 21 x 14, 410 p.

Los diez primeros años del postconcilio se han caracterizado a nivel teológico por una búsqueda febril de «nuevas fronteras» para la teología, con abundantes publicaciones monográficas, afrontando problemas discutidos. Después de esta década parece que se está produciendo un fenómeno de sedimentación caracterizado por nuevas publicaciones de carácter global en las que se trata de sintetizar la verdad de fe en este nuevo nivel de desarrollo.

En esta línea ha de situarse la obra que presentamos, realizada por autores de la archidiócesis de Cincinnati. Aunque de origen estadounidense, casi todos ellos han estudiado en las principales universidades europeas, por lo que la obra recoge no solamente «el viento del oeste», sino también las aportaciones del viejo continente.

Los autores consiguen su propósito de dar una visión unitaria de la teología —antropología, cristología, eclesiología, etc.— y cómo de esta «ortodoxia» deriva una «ortopraxis», es decir, unos principios morales.

Con la bibliografía selecta al comienzo de cada capítulo, la obra da la oportunidad de un ulterior estudio más profundo sobre temas concretos. Será útil tanto para «profesionales» como para los cristianos deseosos de tener una visión global de su fe.— BLAS SIERRA.

GISEL, P., *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la foi, l'homme, le mal et Dieu*. Labor et fides, Geneve 1980, 21 x 15, 313 p.

El dogma de la creación es uno de los ejes sobre los que gira la fe cristiana, en cuanto que a la luz de él se comprende la realidad de Dios, del hombre y del mundo, y las relaciones existentes entre ellos. Además nos lleva a afrontar algunos de los interrogantes más urgentes del hombre como son los de su origen —y por contraposición su fin—, la libertad y la necesidad, la historia y la ley, la revelación, el mal.

Esta verdad de la creación encuentra su sentido, sólo a partir de la Sagrada Escritura y de una sana hermenéutica. Este será el punto de arranque de esta obra que continuará con las distintas lecturas en ambiente judaico, para pasar después a la patrística, la reflexión medieval y la «solución» de los reformadores.

El autor pertenece a esta última tradición cristiana y con este estudio presta un gran servicio a la teología y a la causa ecuménica con una exposición seria y objetiva, clara y científica.— BLAS SIERRA.

LUPI, C., *Il problema della creazione in S. Tomaso*. Studio editoriale di cultura, Genova 1979, 24 x 17, 73 p.

La tradición tomista ha sido fecunda para la teología en muchos temas de forma directa o de una manera velada, desde el substrato. Después de un cierto abandono de los estudios del «Doctor Angélico» se está volviendo a estudiar su pensamiento haciendo ver la actualidad de algunos de sus planteamientos.

El autor se concentra en la idea de «creación de la nada» expuesta en la «Summa contra Gentiles» y en la «Summa Theologica». Este tema viene puesto en relación con las doctrinas de la necesidad y la libertad dentro de la doctrina tomista. En un diálogo fecundo con las perspectivas metafísicas y teológicas contemporáneas —Sciacca, Maritain, Balthasar— el campo de reflexión se amplía y enriquece. Buena aportación a los estudios tomistas— BLAS SIERRA.

DE FINANCE, J., *Citoyen de deux mondes*. La place de l'homme dans la création. Gregorienne-Téqui, Roma-Paris 1980, 18 x 12, 318 p.

La antropología teológica y los temas con ella relacionados están hoy al centro de la atención tanto en filosofía como en teología. El hombre es el problema que más sigue preocupando al hombre mismo.

La presente investigación se propone una finalidad específica: se trata sobre todo de precisar aquello que constituye la «diferencia» del hombre. No se trata de elaborar una antropología cristiana en su conjunto. Mucho menos se pretende describir al hombre bajo sus distintos aspectos, biológico, psíquico y espiritual. Estos límites los especifica el autor al comienzo de su estudio.

El centro del trabajo está dedicado a una doble lectura del hombre. La primera a partir del mundo del que el hombre es el fruto más noble. Es la llamada lectura ascendente. La segunda lo estudia a partir del universo espiritual, como su realización más humilde. Es la llamada lectura descendente. Todo ello se sintetiza al pasar a la «otra lectura» en la que la realidad del hombre viene integrada en la resurrección de Cristo, principio de nueva humanidad.— BLAS SIERRA.

LALLEMENT, D.J., *L'Eucharistie. Mystère de la foi, sacrement de la charité*. Téqui-Paris 1980, 18 x 11, 432 p.

El sacrificio eucarístico es el origen y a la vez el punto más alto de toda la vida de la Iglesia. Como tal, en torno a ella se constituye la comunidad creyente que vive en la caridad. Esta teología eucarística del Vaticano II, es el punto central del estudio.

Estos textos, ahora publicados, tuvieron en principio una función didáctica. Se pronunciaron en forma de conferencias, retiros o encuentros, de ahí que, sin perder su valor científico y teológico, tengan también una clara característica espiritual y pastoral.

El autor, educado en la tradición tomista —a cuyo estudio sobre la eucaristía dedica un apéndice—, mantiene un sano equilibrio a la hora de estudiar la eucaristía no sólo como sacrificio, sino también como banquete.

Obra meritoria útil para el estudio y la espiritualidad.— BLAS SIERRA.

LIÉGÉ, P.A., *Pour mieux comprendre l'Eucharistie*. Cerf, Paris 1981, 18 x 11, 119 p.

El P. Liégé, antes de morir, nos ha dejado una joya teológica. Una obra breve pero que es densa e iluminante. Su lectura ayuda a descubrir lo esencial del sacramento de la eucaristía, como sacramento de la Pascua de Cristo.

El contenido del libro es mucho más denso de lo que a simple vista parece indicar el título. El autor, con perfecto conocimiento de la materia y de las últimas publicaciones sobre el tema estudia el paso de la «cena de Jesús» hasta la eucaristía de la Iglesia.

A nuestro juicio, la parte más importante es la que se refiere al simbolismo sacramental, en la que sabe conjugar perfectamente la doctrina del símbolo y de la presencia real, como lo había hecho la gran tradición patristica. A partir de esta presencia se afronta el problema del ministerio y de la intercomuni6n.

No dudamos en aconsejar esta obra a profesores de teología, alumnos y cristianos que deseen conocer realmente qué es lo que celebran cada domingo.— BLAS SIERRA.

AMBAUM, J., *Glaubens Zeichen. Schillebeeckx' Auffassung von den Sakramenten*. Pustet, Regensburg 1980, 19 x 12, 350 p.

Schillebeeckx fue reconocido hace tiempo como gran teólogo, preocupado por la renovación de la liturgia y de la teología de los sacramentos. Mas su dedicaci6n posterior a los estudios hermenéuticos y cristológicos ha hecho olvidar un poco la importancia que tuvo en la formulaci6n de una nueva teoría sacramentaria. Ambaum vuelve a llamarnos la atenci6n sobre ese tema, mostrando que la actual eclesiología y cristología del teólogo flamenco se apoyan en su teoría de los sacramentos, como ésta se apoyaba, al parecer, en la doctrina de Sto. Tomás de Aquino. Reconocida la relación entre la doctrina sacramentaria y la eclesiología y cristología, se comprende el esfuerzo del teólogo holandés por alcanzar una teoría actual y viva del cristianismo, que elimine ciertos elementos que en el curso de la historia amenazaron oscurecer las doctrinas fundamentales. Dada la enorme cantidad de artículos, estudios, ensayos de Schillebeeckx, se agradece el también enorme cúmulo de notas bibliográficas, que Ambaum incorpora a su trabajo. La bibliografía complementaria es una nueva ayuda que el autor nos ofrece. Sin duda es un excelente servicio el que Pustet nos ofrece con este esmerado volumen.— L. CILLERUELO.

ZINK, J., *Kostbare Erde. Biblische Reden über unseren Umgang mit der Schöpfung*, Kreuz, Stuttgart-Berlin 1981, 19 x 11, 206 p.

Este libro se inscribe en las preocupaciones del hombre actual, no sólo por lo que toca a la ecología, sino también por el convencimiento de que la creación es la casa de Dios y el hombre ha de vivir en ella. En el primer artículo de la fe repetimos: «creo en Dios, Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra». ¿Por qué entonces nuestra falta de lógica, cuando «vivimos, investigamos, producimos, desperdiciamos, contaminamos y saqueamos la tierra»? Nos comportamos como si la tierra fuese nuestra propiedad, como si no fuéramos responsables y deudores ante nadie, ante Dios. No es difícil concluir que nuestro comportamiento es la expresión de un gran desprecio hacia el creador y hacia su creación. Se hace, pues, necesario despertar las conciencias hacia una teología de la responsabilidad, individual y colectiva y concretamente eclesial, pues nadie está tan obligado como los cristianos a defender la teoría de la creación. El libro está escrito con calor y soltura, y se lee con el mayor gusto. La presentación es también atractiva.— L. CILLERUELO.

ZIZIOULAS, J., *L'être ecclésial. Perspective orthodoxe*, 3. Genève, Labor et fides 1981, 21 x 15, 194 p.

En este hermoso libro el autor no pretende informar a los lectores católicos sobre la concepción de la Iglesia en plan confesional-ortodoxo, sino mostrarles una dimensión de la fe que fue propia de los Padres griegos, dimensión necesaria para una comprensión *católica* de la Iglesia y, al mismo tiempo, invitar a la teología contemporánea a una síntesis entre la corriente oriental y la occidental. En efecto, la teología occidental ha de reflexionar seriamente sobre esa dimensión particular no negada, al menos en su conjunto, pero con frecuencia olvidada. Partiendo de los Padres, el autor presenta a la eucaristía como el constitutivo del ser de la Iglesia, en cuanto síntesis y equilibrio de la forma histórica de la economía divina y de su elemento carismático. La eclesiología eucarística del P. Afanasieff es aceptada y corregida. Es en la eucaristía donde se revela más claramente cómo el ser de la Iglesia se fundamenta en el ser de Dios-Trinidad, evitando el cristocentrismo extremo sin el elemento pneumatológico esencial tanto como el activismo o moralismo social tentación del occidente. Al ser eclesial no se le puede separar ni de la historia ni del ser de Dios, donde la Trinidad es un concepto primordial, de donde resulta que la comunión y la libertad constituyen el ser de Dios y, en consecuencia, la comunión se convierte en categoría ontológica. Donde no hay comunión no hay ser verdadero y donde falta la libertad no hay imagen de Dios. Esto es lo que diferencia al pensamiento cristiano del griego: a la «naturaleza» o «substancia» sustituye la comunión, la persona, que es algo más que una hipóstasis biológica. Esta concepción la percibieron mejor los Padres, que llegaron al ser de Dios a través de la experiencia de la comunidad eclesial, que los teólogos académicos. Porque no sólo es cierto que el ser de Dios revela el ser de la Iglesia y del cristiano, no sólo en plan moral sino también en el plano ontológico, de idéntica forma el ser eclesial nos descubre el ser de Dios.

En definitiva, un libro que aunque recoge una serie de artículos y conferencias publicadas en distintos lugares y momentos tiene una unidad temática perfectamente definida y que sin duda ayudará a acercar más a las dos grandes corrientes eclesiales cristianas.— P. DE LUIS.

BOFF, L., *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Sal Terrae, Santander 1980, 21,5 x 13,5, 136 p.

La literatura teológica nos va acostumbrando a los autores suramericanos con sus reflexiones desde la misma realidad en que les toca vivir, extrayendo conclusiones desde la revelación bíblica y tradición teológica para una vivencia cristiana acorde con las exigencias del momento presente.

Esto es lo que realiza Boff en la obra que en su segunda edición publica Sal Terrae. Análisis teológico de la Iglesia intentando liberarla de adherencias ajenas a su propia realidad y recogiendo lo mejor de una tradición cristiana que surge del mismo Evangelio vivido desde las bases populares. Estudiando el fenómeno de las comunidades cristianas en la Iglesia actual, insiste en los elementos fundamentales de toda comunidad cristiana con las connotaciones y preocupaciones del hombre de hoy. Obra que intenta abrir perspectivas para una vivencia eclesial desde la misma base cristiana, dejando ciertas cuestiones abiertas para la posteridad: ¿Qué tipo de organización quiso Jesús para su Iglesia?, ¿pueden los laicos celebrar la Cena del Señor?, ¿qué funciones ministeriales pueden desarrollar las mujeres en la Iglesia? En fin, es ésta una obra donde el autor, junto a la seriedad científica de sus investigaciones, tiene la cualidad de hacer accesible su estudio a un público más amplio.— C. MORÁN.

LANGE, E., *Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns*. Kaiser - Burckhardt, München 1981, 342 p.

R. Scholz y A. Butenuth se han encargado de recoger y presentar los artículos dispersos de E. Lange sobre el tema de la eclesiología, en este interesante volumen. Han dividido la materia en tres apartados: 1) La figura de la Iglesia en la actualidad; 2) Las tareas de una teoría del comportamiento eclesial; 3) El déficit de la consciencia ecuménica. El hecho de que E. Lange tomase como punto de partida de sus estudios la postura de D. Bonhoeffer en el período de la cárcel nos da ya una idea del interés que encierra este libro. Los presentadores han escogido, pues, con mucho acierto el título «La Iglesia para el mundo» y esa fórmula corresponde a la actitud tomada entre los católicos por el concilio Vaticano II, al proclamar que es un escándalo una Iglesia sin mundo o un mundo sin Iglesia. Las dificultades comienzan cuando se trata del problema de la actualización o *aggiornamento* del mensaje evangélico, o de la Iglesia misma, en su relación con el mundo. La literatura o bibliografía es inmensa, y todos los ensayos son apreciables. Pero tanta diversidad nos da a entender cuán necesario es el pluralismo en la actualidad, ya que todo está en crisis. Como dice muy bien Lange está en crisis la relación entre la Iglesia y el mundo. Pero por eso mismo la actualidad de este volumen le hace muy atractivo. La presentación del volumen es muy buena.— L. GILLERUELO.

BOURGEOIS, D., *La Sagesse des anciens dans le mystère du Verbe. Évangile et philosophie chez saint Justin*. Téqui, Paris 1981, 22 x 15, 196 p.

La presente obra podría ser definida como de reconquista. En efecto, tiene un marcado aire apologético; apologética que no trata de disimularse, sino que aparece de frente. El autor busca liberar al más célebre de los apologistas del siglo II de la interpretación del protestantismo liberal, según la cual él y sus compañeros vendieron gato por liebre presentando a sus lectores helenismo en vez de cristianismo, llevado por un afán conciliador. Comienza ya en el primer capítulo con una crítica seria de los presupuestos hermenéuticos en que se apoyaba tal apreciación, para concluir en la necesidad de abrir nuevas perspectivas. Desde aquí el autor se entrega a descubrir el marco auténticamente tradicional de su pensamiento en los varios aspectos teológicos, mostrando por una parte su entroncamiento con el NT y la edad apostólica y por otra con san Ireneo, deudor de nuestro apologista y libre de toda sospecha. Justino intenta, por primera vez, colocar la cultura pagana en el misterio de la adopción de todos los hombres en Cristo, y cristológica es siempre su perspectiva, superando el aspecto gnoseológico para alcanzar el ontológico en tantos problemas propios de él como el *logos spermatikos* o las semillas del verbo. Todo ello abre nuevas perspectivas de investigación que el autor presenta brevemente al final del estudio que se cierra con un apéndice sobre la obra de M. Hengel, su fuente de inspiración más frecuente.

El libro está muy bien presentado y sólo echamos de menos algún índice.— P. DE LUIS.

*Liturgia, Koinonia, Diakonia. Kardinal König zum 75 Geburtstag*, Herder, Wien Freiburg-Basel, 1980, 23 x 15, 496 p.

Como el subtítulo de este volumen indica, diecisiete profesores de la universidad de Viena, ofrecen al cardenal König, con motivo de sus 75 años, otros tantos estudios de homenaje. Se han escogido tres palabras: liturgia, comunidad y servicio, porque caracterizan a la Iglesia de Cristo, vida de las comunidades cristianas, y a los ideales del cardenal, a quien se dedica el volumen. De este modo, los profesores muestran cuán interesadas están las Facultades católicas de teología en el desarrollo de las actuales circunstancias críticas de la Iglesia, y ofrecen al lector esa muestra que le permitirá afrontar con mayor consciencia y mejor responsabilidad un servicio eclesialístico. Quizá el ejemplo del cardenal anima a estos profesores a hermanar la investigación pura y científica, con las aplicaciones prácticas y concretas. De ese modo, temas como la festividad, la oración, los sacramentos, las estructuras y actividades pastorales son de gran utilidad, no sólo para los fieles en general, sino también para los pastores, y para todos los que practican algún apostolado. Es también interesante el hecho de que el cardenal König inició en Viena un contacto íntimo con la Facultad teológica, que ha dado copiosos frutos. Herder nos ofrece un volumen magnífico y limpio.— L. CILLERUELO.

LÓPEZ TRUJILLO, A., *De Medellín a Puebla*. BAC, Madrid 1980, 20 x 13, 333 p.

Se trata de un conjunto de escritos de Mons. López Trujillo que permiten tener una visión global de la problemática que en estos años se está desarrollando en América Latina con todas sus posibilidades, inconvenientes y esperanzas. Es bien conocido el asunto y las discusiones tanto a nivel episcopal, a nivel también de cristianos en general, así como las diversas orientaciones y problemas suscitados en los diversos campos, tanto religiosos como políticos y culturales. El autor se fija principalmente en estos escritos en unos puntos fundamentales que intenta valorar, describir y orientar según su propia manera de ver las cosas en los distintos sentidos. Estos puntos fundamentales son principalmente el sacerdocio con toda la problemática que le es propia en América Latina, en nuestros días, especialmente en relación con el apostolado. La conflictividad y el compromiso. Los problemas familiares y su futuro. Las teologías de la liberación y concretamente sus eclesiologías con muy diferentes tendencias. Los pobres en la pastoral de la Iglesia. La renovación carismática también tiene un tratamiento amplio. Finalmente se hace un estudio del significado de la reunión de Puebla y sus orientaciones.— D. NATAL.

RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *El último sentido*, Marova, Madrid 1980, 22 x 14, 180 p.

El libro parte de la situación de inseguridad que el hombre experimenta hoy día. La pregunta por el sentido de la vida se ha generalizado, y es una pregunta legítima e inevitable. Pero el hombre es esperanza, como lo muestra la misma pregunta por el sentido, que denota una búsqueda ansiosa de plenitud, y por ello el hombre sigue viviendo, y mientras vive, «espera». Ruiz de la Peña expone, siguiendo los textos del Antiguo y Nuevo Testamento, cómo la respuesta a la pregunta humana está en la escatología del cristianismo, que realiza la esencia humana de esperanza. Las filosofías humanistas últimas, existencialismo y marxismo, en absoluto resuelven el problema del hombre. La conclusión del libro, llevado de forma técnica y fundamentada, es que la escatología cristiana no es, ni mucho menos, alienante, sino consumadora del proceso humano, y que, por el contrario, los recientes humanismos filosóficos resultan incompletos.— T. MARCOS.

RUBIO, M., *María de Nazaret. Mujer, creyente, signo*. Narcea, Madrid 1981, 21 x 13, 126 p.

Si todas las ramas de la teología han debido renovarse, la mariología no podía ser una excepción, no sólo por las nuevas perspectivas abiertas en cristología de la que depende en gran manera, sino también por exigencias propias. La nueva metodología teológica exigía una revisión crítica que debía llegar hasta los mismos principios hermenéuticos, para purificar la figura de María de muchas adherencias puramente coyunturales en su origen pero que habían entrado a formar parte de la teología mariana. Obra de purificación que a veces se reduce a una adecuada distinción de planos. Es lo que ha hecho nuestro autor: estudiar la figura de María en tres de ellos: el histórico, el teológico y el simbólico, dejando al lector la necesaria síntesis de todos ellos. Aunque no ha pretendido presentar una mariología completa, el lector obtiene al concluir su lectura un panorama bastante completo y claro sobre esta figura única de la fe cristiana.— P. DE LUIS.

PRINZ, F., *Askese und Kultur. Vor- und frühbenedictinisches Mönchtum an der Wiege Europas*. C.H. Beck, München 1980, 22 x 14, 118 p.

El autor es conocido por sus estudios acerca de la historia y sentido del monacato europeo primitivo, especialmente en Francia. El volumen que aquí presentamos trata de explicar la influencia de la Regla de san Benito, aprovechando el año jubilar del santo (1980). Es un ensayo de síntesis, no sólo histórica sino también semántica. Por un lado, nos hace ver que el origen y extensión del monacato primitivo son todavía muy confusos, y que la primera medida crítica consiste en eliminar todos esos clisés tradicionales y estereotipados, que presentan una falsa verdad. Por otro lado, nos hace ver que no es suficiente estudiar la historia, sino que es necesario verificar el sentido del monacato. No es lo mismo «huir del mundo» que «servir a la Iglesia en el mundo». La labor crítica es, pues, eminentemente constructiva. Quizá echamos de menos en Prinz el no conocer o apreciar bastante la influencia agustiniana en el monacato occidental, y precisamente en ese sentido que tanto interesa a Prinz, a saber: en el de la espiritualidad y de la cultura. Pero no se le puede pedir más. El volumen es muy interesante y la Regla de san Benito, como portadora de una espiritualidad europea, queda bien acentuada. Presentación limpia y elegante.— L. CILLERUELO.

VARIOS, *Neue Calwer Predigthilfen*, Redactor H. Borhnäuser, Ed. Calwer, Stuttgart 1981, 22 x 14, 278 p.

La Editorial Calwer continúa ofreciendo a los predicadores nuevos materiales auxiliares para la predicación sagrada. En este volumen, que pertenece ya a la *Tercera Serie* se recogen las homilias desde el domingo *Exaudi* hasta el fin del año litúrgico, añadiendo algunas homilias obligadas de circunstancias. Aunque cada plática se ofrece a un autor, el plan general se mantiene constante: 1) Exposición del texto evangélico; 2) Problemas teológicos derivados del texto; 3) Exhortaciones, dificultades y contrastes; 4) Aplicaciones pastorales. Como es natural en cada homilia se refleja la personalidad de su autor, pero la constancia del sistema da al volumen una unidad firme. Es indudable que todos los predicadores tienen aquí materiales para su predicación, una base científica y pastoral para ofrecer sermones dignos, en la teoría y en la práctica. La presentación de Calwer es magnífica.— L. CILLERUELO.

*Neue Calwer Predigthilfen*. Württembergische Marginalreihe. Red. G. Henning y T. Sorg, Band B. Ed. Calwer, Stuttgart 1981, 22 x 14, 320 p.

Este volumen viene agregado al *primero* que antes hemos recensionado. Se presenta como *segundo volumen*, o volumen marginal, puesto que trata el mismo tema y sigue el mismo plan.

Ofrece, pues, un material adicional muy interesante, que se deriva principalmente de la bibliografía, que se da al principio de cada homilía. Ya que lo que intenta Calwer es ofrecer materiales a los predicadores, cumple sin duda alguna su propósito con abundancia generosa y con altura científica y pastoral. La presentación igualmente esmerada. Como redactores aparecen aquí Gerardo Henning y Theo Sorg.— L. CILLERUELO.

JOHNE, K., *Meditieren mit dem Mattäus Evangelium*. Benziger-Calwer, Zürich-Stuttgart 1981, 20 X 13, 260 p.

El evangelio de san Mateo se presta para la práctica de la meditación espiritual. El autor lo utiliza aquí de un modo cómodo y actual, y esto es una gran ventaja dentro de la «crisis de la meditación» que estamos padeciendo, pues lleva de la mano al sujeto, proponiéndole varios tipos de meditación unitaria, métodos fáciles de aplicar, aplicaciones y finalidades prácticas para la vida cotidiana y para el encuadramiento de la propia vida espiritual. El procedimiento es muy sencillo. Después de las oportunas advertencias sobre el uso del libro, el autor va proponiendo pequeñas pericopas del evangelio, y situándolas dentro de un proceso de meditación. Tenemos así una «meditación fundamental, o meditación del símbolo, que responde a una lectura detenida y firme del texto. Sigue la meditación propiamente dicha del texto: es la palabra de Dios la que se dirige a ti o a mí concretamente, esperando tu respuesta o la mía, y así se establece el diálogo con Dios. Cabe entonces dejarse llevar a una «meditación profunda» en que el alma trata de ver a Dios operando en la profundidad del alma misma. Finalmente, se ofrece una «meditación de la vida», que comprende las aplicaciones prácticas a la conducta aquí y ahora. Por otra parte, se ofrece una «meditación de Cristo», en la que el cristiano se siente incorporado a Cristo, unido a todos los hombres y a Dios en Cristo, y constituyendo el Cristo místico. Como se ve, es un volumen práctico muy interesante. La presentación es también muy buena.— L. CILLERUELO.

## Moral - Derecho

BLESKE, E., *Konflikfeld Ehe und Christliche Ethik*. Kösel-Verlag, München 1981, 22 x 13,5, 30f p.

Es algo más que un estudio sobre el matrimonio y la familia, como célula básica de la sociedad. No permite encuadrarlo entre los estudios simplemente sociológicos y se resiste a formar parte de los estrictamente éticos o morales. Ofrece amplios conocimientos tanto de los primeros como de los segundos, consciente de que el matrimonio es realidad humana y religiosa. Siente gran aprecio por ambos enfoques del matrimonio y constata la diversidad de impostación que, con frecuencia, entran en conflicto. Pero su intencionalidad es la de no dejarse arrastrar por la dialéctica conflictiva entre las ciencias del hombre y las aportaciones religiosas, sino complementarlas entre sí. Y este es el mérito principal de la obra, en conformidad con toda la teología posterior al concilio Vaticano II.— Z. HERRERO.

HÄRING, B., *Libertad y fidelidad en Cristo*. Teología moral para sacerdotes y seglares. Herder, Barcelona 1981, 22 x 14, 520 p.

Entre las numerosas obras de B. Häring, todas muy apreciadas, sobresalen dos: el pecado en un mundo secularizado y la que actualmente ha traducido la editorial Herder. Dan la impresión de ser como un fruto bien sazonado, como escritas en la plácida serenidad y sencillez de la experiencia de la vida sacerdotal, de profesor y de meditador asiduo de la Palabra. Resalta un admi-

rable equilibrio en la exposición de los temas más debatidos, equilibrio que parece anclarse, como en dos pilares, que son un entrañable amor a la Iglesia y a la salvación de las almas. Y estos dos amores dan una tonalidad, como un ambiente muy particular, que no es común respirar en la lectura de otras obras, tal vez excesivamente científicas. No desprecia las aportaciones de las ciencias humanas. Todo lo contrario. Da muestras de amplios conocimientos, pero sabe manejarlos de manera que ofrezcan la mejor de las posibilidades de encarnación a la Palabra de la Biblia. Diría que ha logrado como ninguno escribir la moral de «manera que sea una exposición del misterio de Cristo», siguiendo el consejo del concilio Vaticano II. Dignos de atención y lectura tranquila son los capítulos dedicados a la opción fundamental, al pecado y a la conversión. Su lectura enfrenta, aun sin quererlo, a lector con el gran interrogante de nuestra vida: mi respuesta a Dios en la fe, la esperanza y la caridad.— Z. HERRERO.

BELLINI, P., *Respublica sub Deo. Il primato del Sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanista*. Le Monnier, Università, Florencia 1981, 24 x 15,5, 186 p.

El autor de esta obra ha venido investigando sobre la presencia de la Iglesia en la comunidad civil durante la Edad Media. Considera en primer lugar la cuestión de la *potestas indirecta in temporalibus*, haciendo ver las coincidencias y relaciones de la *Ecclesia* con la *civitas* a través de la teocracia pontifical. En segundo lugar pone de relieve al Derecho divino y trascendente con una absorción del Derecho natural en el sobrenatural. En tercer lugar desarrolla el punto central y clave de su estudio: el ordenamiento positivo dependiente del Derecho divino. Lo analiza y explica con la fundamentación dogmática de la *Respublica sub Deo*, aclarando así la estructura jurídico-canónica de la cristiandad con una colaboración y hasta unión de la «civitas terrena» con la Iglesia, que tenía la primacía y hegemonía por razón de la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal. Finalmente trata de la sacralización de la autoridad y cómo se justifica la *potestas circa temporalia*, acudiendo a los textos tradicionales a partir del papa Gelasio. Aunque no hace mención del agustinismo político, que en parte coincide con la teocracia pontifical, desarrolla sus principios llegando a las mismas consecuencias.— F. CAMPO.

SIEGLE, B.A., *Marriage Today. A Commentary on the Code of the Canon Law*. e edic. Alba-House, Society of St. Paul, New York 1979, 21 x 14, 490 p.

Esta monografía es un manual sobre Derecho matrimonial con sus fundamentos y propiedades, dejando bien expuesta y con claridad no sólo la doctrina tradicional del magisterio de la Iglesia, sino también las enseñanzas del concilio Vaticano II y legislación posconciliar con la normativa canónico-jurídica promulgada para las iglesias orientales, la jurisprudencia y proyectos de reforma de *jure condendo*.

Aunque el libro es de gran utilidad para los sacerdotes, clérigos y abogados, lo mismo que para profesores, estudiantes y cuantos se dedican a la pastoral matrimonial, lo es principalmente para el público de Norteamérica, al que va destinado, donde existen bastantes matrimonios entre parejas de ritos distintos, cuyos candidatos desconocen la legislación eclesiástica sobre impedimentos. El éxito de esta obra lo indica su tercera edición puesta al día con largos apéndices, que recogen varios documentos pontificios sobre cuestiones matrimoniales y causas de nulidad, junto con las normas de procedimiento. Además de una abundante bibliografía de libros y artículos consultados, hay un índice de materias, que facilita su consulta y utilización. Obras como ésta son necesarias en las distintas lenguas con las normas y peculiaridades de los distintos pueblos.— F. CAMPO.

ORDÓÑEZ, V., *Intenta. Amor en tu anillo*. Herder, Barcelona 1981, 17,5 x 11, 228 p.

Sin pretensiones científicas se dirige a la gente sencilla con un lenguaje al alcance de todos. A través de este medio trata de llevar a los cristianos la alegría que puede fraguarse en la tarea matrimonial vivificada según el espíritu del Señor. Son las grandes verdades del amor de Dios, de su bondad, de su gracia que es ayuda y fuerza y que da sentido a nuestra vida, las que presenta como base y fundamento de una vida matrimonial que, guiada por estos principios, ciertamente llegará a buen puerto. Sencillo, pero lleno de vida y convicción puede constituir un punto de partida para profundizar en lo que es típico del matrimonio cristiano.— Z. HERRERO.

RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M.<sup>a</sup>, *¿Derecho natural o axiología jurídica?* Tecnos, Madrid 1981, 21 x 13,5, 210 p.

Al hacer la recensión de su obra *Derecho y sociedad* en esta revista 14(1979) 585, se mencionaban algunas de sus publicaciones anteriores, como *La Ética de los valores* y *Hacia una concepción más amplia del Derecho natural*, que aparecen refundidas en el presente libro, porque respondían a un propósito jusfilosófico, naturalista y axiológico unitario, según se observaba en la crítica al último ensayo mencionado. Cf. *Estudio Agustiniiano* 7(1972) 696.

Su autor, especialista y profesor de Filosofía del Derecho, nos hace ver cómo la naturaleza y el ideal o valor son términos o conceptos complementarios y a veces equivalentes, por lo que conviene precisar si se trata de Derecho en sentido amplio o en sentido estricto; porque tanto para los jusnaturalistas cristianos como para los positivistas, los conceptos de naturaleza y valor son polos de referencia. Las expresiones «Derecho natural» y «axiología jurídica» pueden ser intercambiables y conciliar posturas antagónicas con unas consecuencias importantes para solucionar el problema de la moralidad y la legalidad a través de una ética de los valores con sus conexiones estimativas y culturales. Abre un coloquio jusfilosófico, que tiene sus antecedentes en filósofos antiguos y medievales, cobrando actualidad por exigencias de la cultura y de la vida humana.— F. CAMPO.

ALBERT, L.-MICHAUD, Y.-PIOTTE, R., *La dirección del personal*. Herder, Barcelona 1981, 315 p.

El valor primordial de la persona humana dentro de toda la mecánica económica es un principio teóricamente afirmado tanto por la doctrina social de la Iglesia como por otras ciencias. En torno a la persona deben girar todos los mecanismos económicos de manera que su finalidad sea un mejor desarrollo de la persona humana. Parece que la afirmación de este principio abstracto no crea dificultad alguna. Los interrogantes surgen cuando se desciende a su aplicación concreta en el momento de estructurar la empresa: horarios de trabajo, seguridad del trabajo, reparto del producto puesto y valorado en el mercado, relaciones entre los diversos estratos de personas que intervienen en la empresa. Los autores de la obra tratan de entrar en tales problemas, muy especialmente en lo relativo a las relaciones personales en la empresa y a las repercusiones que tiene el trabajo en el equilibrio de la persona humana trabajadora. Su encomiable meta es la de aportar sus conocimientos para obtener una mayor humanización de las relaciones dentro de la empresa. No todo puede ofrecerlo el estudio, pero sí que puede dar ciertas orientaciones.— Z. HERRERO.

## Filosofía

CRÄMER-RUEGENBURG, I., *Albertus Magnus*. C.H. Beck, München 1980, 18 x 12, 188 p.

La autora es profesora de filosofía en la universidad de Colonia. Por eso su libro se sale de las normas de una biografía histórica, aunque la trata someramente en el primer capítulo, y se centra sobre todo en la doctrina de Alberto el Grande, el único científico o filósofo que ha sido llamado «grande», fuera de los papas, reyes y emperadores. El libro es ya como una anticipación al aniversario del santo, pues se supone que nació en 1193. Y puesto que los temas doctrinales elegidos son, no sólo los más fundamentales, sino también los más actuales, el volumen será útil para todos aquellos que ya están preparando sus trabajos para el aniversario. Por otra parte, la autora atiende sobre todo al aspecto sociológico, encuadrando a Alberto en la Europa doctrinal del siglo XIII. De ese modo, aparece con mayor claridad la importancia y la originalidad del santo, y su decisiva opción por Aristóteles, como contrapeso a las autoridades eclesiásticas y como reto a las doctrinas averroístas. El libro está escrito con sencillez y se lee con el mayor gusto. Se añaden una bibliografía muy rica, una tabla cronológica del tiempo, con índice de personas y cinco reproducciones de dibujos antiguos. Por eso, el librito constituye una bonita introducción a la vida, obra y doctrina de san Alberto.— L. CILLERUELO.

LYONS, J., *Semantik, Band I*. Beck'sche Elementarbücher, München 1980, 22 x 14, 400 p.

Presentamos a nuestros lectores la traducción alemana del libro inglés ya conocido. El estudio de los signos, significados y sentidos adquiere cada día mayor importancia. Los teólogos, psicólogos, antropólogos, lingüistas y filólogos, lo mismo que los biblistas, se ven obligados a investigar cada día con mayor cuidado y profundidad la semiótica y la semántica, ya que tanto el lenguaje como la literatura, las ciencias de la comunicación y todas las demás ciencias lo reclaman así. Estos problemas ya no interesan sólo a los especialistas, sino a todo el mundo, y por eso son necesarios los manuales que nos introduzcan sin excesivas complicaciones en este mundo de la semántica y de sus problemas centrales. J. Lyons había publicado ya su «Introducción a la lingüística moderna», y recoge magistralmente las conclusiones de todos los especialistas. En este primer volumen trata los problemas más generales, pero constituye un todo en sí mismo completo, situando la semántica dentro de la semiótica o teoría de los signos, o señales; y trata de fijar una nomenclatura que con frecuencia es diversa en los diversos autores. La traducción es exacta y aun escrupulosa, permitiéndose tan sólo la libertad de acomodar al lenguaje alemán lo que un alemán difícilmente comprendería en un texto inglés. La presentación es esmerada y limpia.— L. CILLERUELO.

KHOURY, A. Th., *Los fundamentos del Islam*. Herder, Barcelona 1981, 22 x 14, 272 p.

Presentamos la traducción castellana del original alemán. El autor no tiene intenciones apologéticas o polémicas, sino que presenta su exposición con simpatía y objetividad, de manera que el libro sirva de ayuda a los mismos cristianos que dialogan con el Islam. El diálogo sólo será práctico y fecundo, si se conoce bien el Islam en sus fundamentos, la historia, la tradición y la configuración jurídica, religiosa, mística y filosófica. Con esa postura traza el autor las líneas dinámicas y básicas de la religión musulmana, según las fuentes originales. Ya se entiende que Mahoma y el Corán son estudiados con el mayor cuidado posible. El libro apareció en 1978 y ahora aparece en castellano. Las traducciones demuestran que el libro ha sido considerado de gran utilidad, como auténtica introducción informativa y doctrinal. La presentación de Herder es buena.— L. CILLERUELO.

ERIC OSBORN, *The beginning of Christian Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 1981, 22 x 14,5, 320 p.

Los pensadores cristianos tuvieron que plantearse y esforzarse por resolver los problemas que su fe incipiente les ocasionaba frente a las religiones y costumbres inveteradas del medio ambiente en que se encontraban. La nueva religión criticaba y amenazaba la existencia de las religiones paganas. Los filósofos paganos atacaban al cristianismo obligando a los pensadores cristianos a salirles al paso con argumentos al mismo nivel. Esto es lo que dió ocasión al originarse de la filosofía cristiana.

Los problemas fundamentales tuvieron que ver con cuestiones como las de Dios uno y trino, sus relaciones con la creación, el problema mismo de la creación, el problema del mal, de la libertad del hombre, de la venida de Cristo, etc., etc. San Justino, san Ireneo, Tertuliano y Clemente de Alejandría fueron los hombres de la filosofía cristiana incipiente, y el siglo segundo el tiempo adecuado para una defensa filosófica de la fe. Roma, Cartago, Alejandría y Lyon fueron los centros representativos de dicha filosofía. Eric Osborn hace una exposición clara, de lectura de fácil comprensión, desprovista, si se quiere, de tecnicismos pero sólida y, por lo mismo, apta para un público de mayor amplitud.— F. CASADO.

LACROIX, J., *Filosofía de la culpabilidad*. Biblioteca de Filosofía, 11, Herder, Barcelona 1980, 21,5 x 14, 192 p.

Tres cuestiones, intimamente ligadas entre sí, son las que constituyen el objeto de este estudio: el sentimiento de culpabilidad, la culpabilidad moral y la culpabilidad penal. Frente al hecho existente en la humanidad del sentimiento de culpabilidad, recuerda el autor a aquellos que han pretendido borrar tal sentimiento así como a quienes han insistido en sus interpretaciones morbosas del mismo, llegándose a postular una norma moral sin pecado en oposición a lo que se ha denominado neurosis cristiana; el autor distingue bien entre los dos extremos igualmente erróneos. Respecto de la culpabilidad moral interesa deshacer la ambigüedad de la culpabilidad moral distinguiendo la culpabilidad moral que sólo mira al pasado, en plan de remordimiento que bloquea al hombre en vistas al futuro, y la culpabilidad que impulsa al hombre hacia un futuro mediante el desarrollo de una responsabilidad personal capaz de crear y regenerar un hombre nuevo. Esta sería la auténtica visión cristiana de la culpabilidad. Finalmente, en el análisis de la culpabilidad penal el autor pone en guardia ante la identificación de la culpabilidad moral, en la que el juez humano no juzga, y la culpabilidad penal en la que éste es competente, so pena, en caso contrario, de suplantar el derecho divino de juzgar la persona en cuanto tal cuando se llegase a identificar la culpabilidad moral y la culpabilidad penal.— F. CASADO.

DREYFUS, T., *Martin Buber*. Cerf, Paris 1981, 21 x 13, 207 p.

M. Buber, nacido en Viena en 1878 y muerto en Jerusalem en 1965, de origen profundamente judío, vivió intensamente el drama de su pueblo, residiendo los últimos veinte años de su vida en Jerusalem, viejo sueño de todo judío que, como Buber, piensa que la evolución del pueblo judío pasa por la Jerusalem terrestre. Los diez años pasados, durante su infancia, con sus abuelos paternos marcaron profundamente la vida de Buber. Su abuelo Salomón fue una de las personalidades dirigentes de la comunidad judía de Lamberg. Una serie de circunstancias en su primera juventud hicieron que su religiosidad profunda prescindiese de una práctica del judaísmo por él abandonada a los 14 años. Sionista y socialista él será uno de los teóricos de la vida comunitaria en los kibboutz. A sus dieciséis años la filosofía irrumpe en su vida inspirándole en un sentido personalista y existencialista.

El autor de este libro es el primero que presenta a Buber en la totalidad de su obra personal e intelectual gracias a haber leído toda su obra y haber tenido acceso a documentos inéditos muy interesantes. Gracias a todo esto podemos conocer hoy en M. Buber al hombre y al sabio, a uno de los más grandes maestros espirituales de estos tiempos en el sentido de una apertura hacia la trascendencia.— F. CASADO.

VARIOS, *La pensée philosophique et religieuse de Maurice Nédoncelle*. Téqui, Paris 1981, 141 p.

La Universidad de Ciencias Humanas de Strasbourg, conjuntando la colaboración de los profesores de las facultades de teología, de filosofía y del centro de historia de las religiones, programó un homenaje al pensamiento filosófico de Maurice Nédoncelle, cuyo resultado es el librito que presentamos. Todos los temas, naturalmente, están relacionados con el pensamiento intensamente personalista de este pensador. M. Nédoncelle, nacido en 1905 y muerto en 1976, fue un auténtico maestro de varias generaciones de estudiantes de filosofía y teología. Cada conferenciante que ha participado en este coloquio-homenaje ha entablado un diálogo personal con el pensamiento de Nédoncelle tocando temas tan peculiares como los siguientes: relaciones entre el pensamiento de Nédoncelle y Newman, en el que se nos hace ver lo que el cardenal inglés significó para la iglesia de Roma; el tema de la historia religiosa de Inglaterra, subrayando la gran comprensión de Nédoncelle de las realidades anglicanas y, a través de ellas, del alma inglesa; la cuestión sobre la relación entre la oración y la filosofía, en la que, según Nédoncelle, se verificaría la expresión agustiniana de que «a fin de que, buscándote a Ti por la reflexión filosófica, te encontremos mejor en la oración, y, habiéndote encontrado por la plegaria, te busquemos mejor en la reflexión filosófica»; sobre el itinerario filosófico, hacia Dios, en el que Nédoncelle vería con buenos ojos aquel dicho de que «Dios se da a sí mismo en nosotros»; el tema de la ontología personalista de Nédoncelle que descubre la persona como raíz del pensamiento y de la vida: una realidad individual que descubre ella misma su plenitud, pero teniendo en cuenta que la persona no es tal ni en la sociedad individualista ni en la expansión comunitaria sino en la tensión equilibrada de estos dos extremos, es decir, en la intersubjetividad personal a través del amor, que tiene su mejor expresión en la teología trinitaria.

Apenas hemos hecho una breve indicación de lo que las actas del coloquio organizado por las facultades de Strasbourg han querido transmitirnos sobre la personalidad de este hombre que, en su atención a los demás, se mostró de una excepcionalidad fuera de lo común. De él nos dice Lucien Braun, presidente de la Universidad de Ciencias Humanas de Strasbourg: «en treinta años de servicio, no he encontrado más que dos compañeros entre los universitarios —siempre críticos, con frecuencia poco caritativos— a los que jamás he oído hablar mal de otros compañeros: y uno de ellos ha sido M. Nédoncelle».— F. CASADO.

BILLY, A., *Stanislas de Guaita, príncipe del esoterismo*. Poderes, Barcelona 1981, 19 x 13, 128 p.

Este librito, traducido del francés, presenta al lector de lengua castellana, la figura casi desconocida de Stanislas Guaita. Este pensador (1861-1897) trató de tomar en serio el esoterismo, liberándolo de las impurezas de los charlatanes, brujos e hipnotizadores. Billy, con un estilo vivo y suelto nos hace evocar una figura también viva y actualizada de su biografiado. Y también nos trasporta a la época del mismo, ya que a su lado desfilan muchos de los personajes importantes de la época, y esta época es precisamente una de las más movidas de la historia moderna.— L. CILLERUELO.

BONESSIO DI TERZET, E., *L'esperienza dell'arte*. Studio editoriale di cultura, Génova 1979, 24 x 17, 140 p.

El arte moderno, principalmente a partir del cubismo ha significado un cambio en las concepciones estéticas y en el modo de concebir y entender «la obra de arte». Este fenómeno no es exclusivamente plástico, sino que ya se había iniciado antes a nivel filosófico y poético.

Esta obra es la conclusión de una investigación que el autor ha hecho sobre el arte y la estética, en publicaciones precedentes. La finalidad del estudio es el encontrar y proponer la posible relación entre lo «clásico» y lo «moderno» hasta lo «contemporáneo», por medio de un examen de las problemáticas artístico-estéticas más propias.

El autor, buen conocedor de la filosofía, la poesía y los movimientos artísticos y culturales modernos nos brinda una obra llena de profundidad y a la vez amena.— BLAS SIERRA.

## Espiritualidad

DÉ LUIS VIZCAÍNO, P., *Caer hacia lo alto*. Agustín de Tagaste y su Orden. Religión y Cultura-Fae, Madrid 1981, 20 x 14, 172 p.

Como todos los grupos religiosos han vuelto a mirarse después del Concilio en el espejo de sus fundadores, también los agustinos han querido hacer lo mismo en nuestros tiempos. Por eso la Federación de Agustinos Españoles encargó al autor una biografía de san Agustín con un resumen de la historia y realidad de la Orden agustiniana que sirviera de guía a la juventud actual para una orientación realmente agustiniana. Así se consiguió una obra corta y a la vez fundamental en torno al tema propuesto. Como el autor acaba de terminar sus estudios de Patrología tiene los conocimientos frescos y exactos, y como sabe de la juventud actual ha conseguido hacer algo legible que era el problema fundamental en un tiempo audiovisual. De este modo tenemos un medio fácil de utilizar para todos los públicos y con una información absolutamente objetiva a pesar de algunos fallos de la imprenta.— D. NATAL.

JUAN PABLO II: *Viaje pastoral a Alemania*. BAC popular, Madrid 1981, 19 x 12, 230 p.

Cada viaje del papa Juan Pablo II reviste una característica especial, dentro del contexto general de su misión pastoral. En todos sus viajes, el papa ha manifestado su profunda preocupación por las necesidades espirituales y temporales del hombre. Pero, en éste, ha hecho resaltar, además, los beneficios del ecumenismo, los logros de la ciencia y los progresos de la técnica, al servicio de la humanidad, las esperanzas en la emprendida renovación espiritual, así como la eficacia de la labor encomendada a los esposos y a los jóvenes que se preparan para fundar un hogar, lo mismo que a los insertos en el mundo del trabajo. Todos los sectores de la humanidad concurren a la solución de los problemas más acuciantes, hoy en día. Y de todos se espera esa generosa colaboración que nos aúne en torno a los más fuertes y más empeñados en mejorar las condiciones de vida, de cultura y de estabilidad social, económica y religiosa. Juan Pablo II es incansable en este largo peregrinaje y sabe a dónde va.— M. PRIETO VEGA.

PIRONIO, E.F., *Queremos ver a Jesús*. BAC, Madrid 1980, 18 x 11, 306 p.

El actualmente Prefecto de la Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos seculares reúne en este libro las pláticas que, en 1974, dirigía en el retiro cuaresmal, al papa Pablo VI y a todos los asistentes a dicho retiro. El tema de la Iglesia es tratado en ellas con la máxima amplitud y profundidad, a base de la lectura del Evangelio y de los documentos del concilio Vaticano II. Y

en perfecta conexión con la sacramentalidad de la Iglesia, va exponiendo el cardenal Pironio las exigencias del momento presente y las alegrías que ofrece la esperanza de una promesa que, día a día, se va haciendo realidad. La misión de los laicos, de los obispos y de los sacerdotes, así como la del mismo papa, va tomando nuevas dimensiones, a medida que se van sucediendo los compromisos adquiridos con Cristo y con las almas, con Dios y con el mundo. A lo largo de todo el libro resaltan las notas de la unidad eclesial, de la intimidad con Dios, de la comunión de todos los hombres y de la misión salvífica y regeneradora de todos los pueblos. El calor del corazón y el fervor del alma reaniman y dan un sentido nuevo a las expresiones, a los conceptos y a las realidades contenidas. El estilo concurre a darle vida a todo el contexto, ya de por sí interesante y ameno.— M. PRIETO VEGA.

JUAN PABLO II, Exhortación apostólica, *Sobre la catequesis hoy*. Con un comentario de Adolf Exeler. Herder, Barcelona 1981, 18 x 11, 187 p.

En esta exhortación apostólica, el papa pretende dar un nuevo impulso al anuncio del Evangelio a través de la catequesis. Va analizando diversos temas que ya se habían tratado en el Sínodo Episcopal de Roma, en 1977.

El papa es consciente de la prioridad que la Iglesia debe dar a la catequesis. Resalta que la catequesis está íntimamente unida a toda la vida de la Iglesia. El crecimiento de ésta depende de la catequesis.

El libro lleva también un comentario de Adolf Exeler, profesor de teología pastoral, hombre muy entusiasta en su trabajo, y que hace un análisis muy importante de los grupos que anteriormente había tocado el papa.

En definitiva, ante las dificultades que existen en la Iglesia hoy, el papa sale al paso con esta exhortación, con la que pretende abrir un nuevo horizonte, e invita a todos los cristianos a la esperanza.— F.J. FERNÁNDEZ.

SÁNCHEZ-RIVERA PEIRO, J.M., *El rostro del hombre*. Teología y psicología en la existencia cristiana, Ed. Paulinas, Madrid 1981, 20 x 12, 175 p.

El autor del libro —un cristiano convencido— pretende quitar toda utopía y dar al cristianismo un sentido real y existencial que implique toda la persona del cristiano.

El centro del libro lo ocupa Jesús de Nazaret, que se revela al hombre y hace que el hombre encuentre sentido en Él.

Juan M. Sánchez supera la concepción antigua existente en la que la psicología se oponía a la teología y viceversa. Cree que entre las dos debe existir un diálogo y una cooperación, de ahí que la teología pueda ayudar a la psicología a que no conciba al hombre como un mero fenómeno humano, al mismo tiempo que la psicología puede ayudar a la teología a no reducir al hombre a un mero fenómeno religioso.

El libro nos da una visión total del hombre como ser humano que se encuentra en relación directa con Dios.— F.J. FERNÁNDEZ.

KAKICHI, K.J., *El Zen y la Biblia*. Paulinas, Madrid 1981, 20 x 12, 286 p.

El autor, jesuita japonés, expone en esta obra su visión de cristiano oriental sobre la Biblia, a partir de su experiencia en la práctica del Zen. Nos descubre nuevas expectativas a la hora de acercarnos a la Escritura, como Palabra de Dios dirigida a la integridad de la persona humana, para su salvación y plena realización. A través de algunos pasajes, nos va introduciendo en un sorprendente paralelismo entre el pensamiento Zen y la Revelación cristiana escrita, hasta hacernos llegar a la comprensión de una lectura corporal.

El mensaje va encarnándose en el lector reflexivo, descubriendo sentidos más profundos que le llevan a albergar en su corporeidad ese Espíritu que alentó los textos bíblicos.

Se trata, en definitiva, de un interesantísimo intento de nueva hermenéutica bíblica que parte de una experiencia de vida. Intento que abre nuevos retos al cristiano occidental.— J.B. SORIANO.

CALOGERO, F.C., *Il pane eucaristico, quiete del nostro cammino*. Riflessioni agostiniane sull'Eucaristia. PP. Agostiniani Scalzi, Roma 1980, 20 x 15, 160 p.

El presente volumen es la continuación de otra obra de espiritualidad del mismo autor dedicada a «La inquieta aventura agustiniana en busca de Dios». No se pretende realizar una exposición sistemática del pensamiento de san Agustín sobre la eucaristía. Se trata más bien de dejar hablar a san Agustín y de comentar algunos pasajes para hacer el pensamiento del santo más actual o comprensible.

Se estudia principalmente la eucaristía como pan vivo, como banquete nupcial y como sacrificio de la redención. Dentro de sus propias pretensiones el libro cumple su finalidad que es la de dar a conocer a san Agustín haciéndole hablar a él mismo.— BLAS SIERRA.

CALOGERO, F.G., *Chiamati a cantare il cantico nuovo*. Riflessioni agostiniane sulla speranza e la gioia cristiana. PP. Agostiniani Scalzi, Roma 1981, 20 x 15, 192 p.

Con esta obra el autor prosigue sus «Cuadernos de espiritualidad agustiniana», en los que fundamentalmente más que hablar él deja que sea san Agustín quien hable.

Estructura su trabajo en varias partes. Comienza tomando textos de las Confesiones para acercarse al Agustín hombre, para escuchar de su viva voz el «canto nuevo» de la acción de gracias y la alegría después de la conversión. Más tarde toma al Agustín maestro, que enseña, exhorta a sus fieles a la confianza y a la oración de alabanza. Comentando los salmos se detiene principalmente en aquellos donde se encuentra el versículo «cantad al Señor un cántico nuevo».

Como los anteriores, es un libro útil para una iniciación al conocimiento de san Agustín.— BLAS SIERRA.

MEVES, Ch., *Der Weg zum sinnerfüllten Leben. Orientierung und Hilfen*. Herder, Friburgo 1981, 22 x 14,5, 352 p.

Cristina Meves es una de las escritoras más leídas en Alemania por el interés y actualidad de los temas tratados y modo de enfocarlos para dar soluciones a los problemas de la familia, la juventud, la crisis de autoridad y de fe, a través de la educación y la formación integral con una vivencia más auténtica del cristianismo. Ella ofrece muchos ejemplos concretos de la historia y de su larga experiencia. No se puede desconocer la existencia de los peligros actuales, como el liberalismo sexual, la píldora, las uniones ilegales, el distanciamiento entre padres e hijos, etc. Esto da origen a situaciones difíciles sobre las que se necesita una información y orientación. Los ejemplos bíblicos de Tobías, Jonás y Job, especialmente el de la Sagrada Familia, son presentados para reflejar problemas y soluciones desde la fe cristiana. Hay que tener en cuenta los aspectos psicológicos, sociales, económicos y políticos; pero ante todo hay que buscar y dar un sentido a la vida humana, que termina en la muerte con un más allá. Hay que procurar un mundo mejor en nuestro entorno con una mejor vivencia de nuestra fe. La vida es difícil incluso para los cristianos con fe; pero lo es más si se carece de ella al no saber dar sentido a la existencia humana de cara al futuro. Como lo indica en el título, quiere orientar y ayudar.— F. CASADO.

SIX, J.F., *Teresa de Lisieux en el Carmelo*. Herder, Barcelona 1981, 22 x 14, 420 p.

Entre los muchos y bien documentados libros que se han escrito acerca de santa Teresa del Niño Jesús, destaca, con méritos propios y muy relevantes, éste de Jean-François Six. Aunque relata los mismo hechos consignados por la historia, los analiza desde una perspectiva analítica y criteriológica, hasta ahora totalmente desconocida o muy poco tenida en cuenta. Por eso, al par que reviste la obra de un cariz de seriedad metodológica y rigurosa, le infunde un aire de alegría y serenidad, que pronto contagia al lector muy gratamente, haciéndole sentir las dulzuras del espíritu que sobrevuela y anima todas las páginas. La acción de sor Teresa es sorprendida en el ambiente mismo en el que se realiza: la familia, el convento, las amistades, las hermanas de profesión, las jóvenes con quienes trata... El autor hace ver bien claramente las facetas agradables y las menos gratas, lo fácil y lo que cuesta lágrimas en la vida. Y, en todo descubre la entereza de ánimo, la grandeza de espíritu y la sublimidad del ideal, divino ideal, que animaba a la monja del Carmelo de Lisieux. La lectura de este bien documentado libro hace más asequible, más atractiva y humana la imagen de una santa que tuvo muchos obstáculos que vencer, muchas pruebas que superar y muchos motivos para seguir indefectiblemente por el camino del amor.— M. PRIETO VEGA.

JAVIERRE, J.M., *El león de Cristo*. Biografía de Francisco Tarín. BAC, Madrid 1980, 20 x 12, 380 p.

La figura y las andanzas misioneras del P. Francisco Tarín llenan toda la segunda mitad del siglo XIX español, con esa tremenda marejada de vaivenes políticos, sociales y religiosos, culturales y económicos que lo convierten en uno de los siglos más agitados de toda la historia de España. Tarín y los jesuitas, igual que las demás congregaciones religiosas, pasaron su calvario y conocieron la gloria de la resurrección, por obra y gracia de unas constantes imperecederas. Valenciano de nacimiento, es considerado el apóstol de Andalucía, por lo mucho que trabajó en esta región, tan amada por el infatigable misionero jesuita. Su biografía apasionante ha sido amablemente recogida en este libro de Javierre, especialista en esta clase de trabajos, insuperable en la agilidad que da a su estilo y con un amor y un cariño por todo lo bello y lo verdadero, que nos lo hace acogedor, familiar además de interesante. Son muchas las enseñanzas, para la historia y para la religión, que nos brinda esta biografía, rabiosamente humana, sublimada por lo divino, que también aquí tiene su parte.— M. PRIETO VEGA.

MAÍLLO, A., *Un método de cambio social*. La animación socio-cultural. Ed. Marsiega, Madrid 1979, 20 x 12, 156 p.

La educación implica muchos y muy graves problemas, acrecentados, cada día, por los condicionantes de los progresos técnicos y metodológicos. Por eso, es necesario estar al día en el campo de las experiencias y en la inmensa gama de cambios que se operan constantemente. Adolfo Maíllo, por sus conocimientos y por su experiencia, goza del inmenso prestigio que avalan sus reconocidos méritos de educador. Interesado por la animación socio-cultural y por los felices resultados que de ella ha visto brotar, resume en este libro los datos necesarios para conocer en profundidad lo que es la animación, cómo deben estar preparados los animadores, qué métodos deben seguirse en la práctica de la animación y los problemas que pueden presentarse a la hora de aplicar estos métodos, de por sí, suficientemente eficaces. Por estas razones de conveniencia y por la eficacia que estos métodos van obteniendo en los distintos cambios sociales, el libro de Adolfo Maíllo se hace indispensable en el biblioteca de todo centro educativo y en el trabajo diario de todo educador.— M. PRIETO VEGA.

CABA, J., *Pedid y recibiréis*. BAC, Madrid 1980, 18 x 11, 318 p.

Este libro que nos ofrece la BAC Minor no es un tratado más sobre la oración, sino que supera todos los rigorismos metodológicos, para darnos la verdadera dimensión de la oración. José Caba nos habla, sí de la oración de petición. Pero lo hace de tal manera a la luz de la doctrina evangélica, que ese encuentro con Dios se realiza amorosamente en Jesús, con una proyección natural, espontánea, hacia los hermanos. Llevados de la mano de los evangelistas nos adentramos en las profundidades de la comunicación con Dios y, casi sin darnos cuenta, nos encontramos en la sublimidad del trato íntimo con el Amado. El recorrido se hace fácil y grato, sin que agobien los pensamientos de las dificultades, arideces o escaladas peligrosas. Las consideraciones sobre la amistad, benevolencia y bondad inconmensurable del Padre, así como acerca del ejemplo vivificante de Jesús, hermano, intermediario, modelo y guía en nuestro peregrinar, son verdaderamente aleccionadoras. Todo el libro es un estímulo a la práctica de la oración, en estos tiempos en que se siente tanta necesidad de orar y en los que se buscan métodos, prácticas y lugares apropiados para vivir íntimamente esa comunicación con Dios.— M. PRIETO VEGA.

ACHA IRÍZAR, F., *Realización personal*. Ed. Mensajero, Bilbao 1980, 22 x 15, 198 p.

En una sociedad difícil en cuanto a la convivencia, en la que nos encontramos inmersos, una de las preocupaciones principales de todas las personas es su propia realización personal a todos los niveles.

En este libro, el autor nos da una serie de pautas para el desarrollo de nuestra personalidad. En el fondo lo que se pretende es que seamos personas y vivamos como tales.

Nuestra realización personal se conquista con éxitos y fracasos tanto en el descubrimiento de mi propio ser como en la relación con los demás.— F.J. FERNÁNDEZ.

## Psicología - Pedagogía

MARCHAIS, P., *Les processus psychopathologiques de l'adulte* —Nouvelle approche clinique en psychiatrie—. Toulouse 1981, 24 x 16, 376 p.

El estudio, tratamiento y prevención de las perturbaciones mentales se han sentido más urgentes en las últimas décadas. Los conocimientos psiquiátricos, la salud de los enfermos y una mejor eficacia terapéutica han revestido nuevos aspectos. Diversos factores, institucionales unos, como por ej., la creación de nuevos servicios en los centros psiquiátricos; socioculturales otros, como el influjo de las modernas condiciones de la existencia humana, el cambio de mentalidades, el desarrollo de toxicomanías, etc.; hay que recordar, por otra parte, los factores terapéuticos, como el surgir de la psicofarmacología, la generalización de los conceptos de psicoanálisis; añadiríamos la importancia creciente de la reflexión teórica que ha permitido sobrepasar el empirismo tradicional: todo esto ha intervenido en la renovación de los conocimientos psiquiátricos.

El autor ha centrado su estudio en la psiquiatría del adulto, en sus perturbaciones psíquicas individuales, sin ocuparse de los desórdenes orgánicos o de los factores que podrían ofrecer aspectos específicos. La obra lleva como garantía ser una especie de síntesis de diversos trabajos epistemológicos y clínicos realizados por el autor a lo largo de una treintena de años a base de una práctica cotidiana en el ejercicio libre de la psiquiatría en el hospital general.— F. CASADO.

R. WELLHÖFER, P., *Compendio de psicología social*. Biblioteca psicossociológica. Herder, Barcelona 1980, 24 x 16, 240 p.

Como el mismo título indica, el presente libro es, ante todo un compendio, que nos ofrece un panorama general de las teorías actuales que se barajan en el terreno de la psicología social.

En él podemos encontrar las ideas más fundamentales en lo que se refiere a la dimensión social del hombre, el aprendizaje, métodos de investigación sociológica del grupo, aspectos sociales de la psicología del desarrollo...

No es un libro esencialmente profundo, pero sí muy asequible para los no iniciados.— P. MAZA.

ZULLIGER, H., *Fundamentos de psicoterapia infantil. Un enfoque práctico*. Ed. Morata, Madrid 1981, 20 x 14, 286 p.

El libro, como muy bien se dice en el título, pretende ser un enfoque práctico, hecho por un psicoterapeuta de niños, con una gran experiencia y que se encuentra impulsado por una inclinación auténtica hacia los mismos.

El autor va resolviendo los distintos casos que plantean dificultades para su educación, aplicando una psicoterapia adecuada, apoyada en la pedagogía, ya que es consciente de que el niño necesita una cierta dirección porque su yo no está completamente formado.

En los tratamientos aplicados, el autor invita a los padres a que comprendan la problemática de sus hijos, ya que ellos son los causantes de que se curen.— F.J. FERNÁNDEZ.

FARNHAN-DIGGORY, Sylvia, *Dificultades de aprendizaje*. Ed. Morata, Madrid 1980, 19 x 12, 238 p.

La autora presenta el problema, cada vez más numeroso, de los niños con dificultades de aprendizaje en algunas áreas concretas, a pesar de su inteligencia demostrable en muchos casos. Son niños que padecen dislexias, discalculias, hiperactividad... fenómenos que hasta ahora impedían la integración normal de los individuos. Pero los importantes avances en los campos de la psicología y neurofisiología, están abriendo nuevos cauces de comprensión a los problemas de lectura, escritura y aritmética. A raíz de ello se están poniendo en práctica tratamientos para estas deficiencias.

Todo esto lo explica Farham de forma clara y exacta, de manera que el libro está dirigido tanto a personas ya iniciadas en temas de psicología evolutiva, como a personas profanas en la materia, por sus numerosas notas explicativas.— J.B. SORIANO.

EDGERTON, R., *Retraso mental*. Morata, Madrid 1980, 19 x 12, 190 p.

Se trata de una interesante obra para aquellos que deseen acercarse al mundo del retrasado mental, a sus causas y efectos. Robert Edgerton, gran experto en niños con retrasos mentales, expone algunas de las muchas causas que pueden producir los distintos síndromes y presenta algunos métodos preventivos antes, durante y después del embarazo.

El autor distingue entre el retraso clínico y el retraso socio-cultural, dando de esta forma una clara visión de conjunto sobre estos problemas, cada vez más acuciantes, en nuestra sociedad actual.— J.B. SORIANO.



# ÍNDICE GENERAL

Volumen XVI 1981

## 1. ARTÍCULOS

ESTÉBANEZ, C., <i>La estética de la naturaleza en Fray Luis de León</i> . II. La trayectoria del tema de la naturaleza en las poesías .....	3-72
—, <i>La estética de la naturaleza en Fray Luis de León</i> . III. La interpretación estética, social, filosófica y religiosa de la naturaleza .....	205-240
—, <i>La estética de la naturaleza en Fray Luis de León</i> . La unidad y la armonía. Conclusión .....	375-404
RESINES, L., <i>Lectura crítica de los catecismos de Astete y Ripalda</i> . I. Parte. Lectura crítica del catecismo de Astete .....	73-132
—, <i>Lectura crítica de los catecismos de Astete y Ripalda</i> . II. Parte. Lectura crítica del catecismo de Ripalda .....	241-298
—, <i>Lectura crítica de los catecismos de Astete y Ripalda</i> . Conclusión .....	405-448

## 2. TEXTOS Y GLOSAS

BERCIANO, M., <i>Filosofía concreta y ontología en H. Marcuse</i> .....	133-182
CANCELO, J.L., <i>Sobre la enseñanza de la Filosofía</i> .....	325-346
CILLERUELO, L., <i>El cristocentrismo de S. Agustín</i> .....	444-467
RODRÍGUEZ, Leandro, <i>La mística judía y la Madre Teresa de Jesús</i> .....	469-481
ZARZUELO, F.L., <i>Las distorsiones de la personalidad en el matrimonio</i> .....	299-324

## 3. BIBLIOGRAFÍA. RECENSIONES DE LIBROS

### SAGRADA ESCRITURA

BLANK, J., <i>Der Jesus des Evangeliums</i> .....	483
BAUMAN, J., <i>Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah</i> .....	184
CAZELLES, H., <i>Introducción a la Biblia. V. II. Introducción al A.T.</i> .....	349
—, <i>El Mesías de la Biblia</i> .....	485
CRANE, T., <i>The Message of Saint John</i> .....	349
ELLUL, J., <i>Apokalipse</i> .....	484
FLUEGEL, H., <i>Im Schatten des babylonischen Turms</i> .....	184
GNILKA, J., <i>Der Kolosserbrief</i> .....	484

KAHLEFELD, H., <i>Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche</i> .....	183
—, <i>Die Gestalt Jesu uin den synoptischen Evangelien</i> .....	347
LAUB, F., <i>Bekenntnis und Auslegung</i> .....	484
LÉON-DUFOUR, X., <i>Woerterbuch zum Neuen Testament</i> .....	485
MARGERIE, B. de, <i>Introduction à l'histoire de l'exégèse</i> .....	351
MILLARD, A. R.-WISEMAN, D. J., <i>Essays on the Patriarchal narratives</i> .....	351
PETUCHOWSKI, J. J., <i>Die Stime von Sinai</i> .....	347
SABOURIN, L., <i>The Bible and the Christ</i> .....	349
SCHMIDT, K. L., <i>Neues Testament, Judentum, Kirche</i> .....	347
SCHOTTROCK, W.-STEGEMANN, W., <i>Tradition der Befreiung</i> .....	348
SEEBASS, H., <i>David, Saul und das Wesen des biblischen Glaubens</i> .....	350
STOLZ, F., <i>Das erste und zweite Buch Samuel</i> .....	
THIEL, W., <i>Die Soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit</i> .....	183
—, <i>Die deuteronomische Redaktion von Jeremia 26-45</i> .....	350

## TEOLOGÍA

AMBAUM, J., <i>Glaubens Zeichen. Schillebeeckx</i> .....	487
AUGUSTINUS, <i>Unruhig ist unser Herz</i> .....	185
AYEL, V., <i>¿Qué significa salvación cristiana?</i> .....	352
BENKTSON, B. E., <i>Existenz und Glaube</i> .....	184
BLUE, L., <i>Durch die Hintertuer in den Himmel</i> .....	185
BOFF, L., <i>Eclesiogenesis</i> .....	488
BOURGEOIS, D., <i>La Sagesse des anciens dans le mystère du Verbe</i> .....	489
BUECHLER, B., <i>Die Armut der Armen</i> .....	185
BURNS, P. C., <i>The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Mattheu</i> .....	355
BUSSMANN, C., <i>Befreiung durch Jesus?</i> .....	187
CHADWICK, H., <i>Die Kirche in der antiken Welt</i> .....	356
DE FINANCE, J., <i>Citoyen de deux mondes</i> .....	486
DURRWELL, F. X., <i>L'Eucharistie sacrement pascal</i> .....	355
EICHER, P., <i>Theologie. Eine einfuerung in das Studium</i> .....	186
ESPINEL, J. L., <i>La Eucaristía del Nuevo Testamento</i> .....	187
FERLISI, G., <i>Comunità: modelo di Chiesa pienezza di gioia</i> .....	352
GABORIAU, F., <i>Hans Küng. Problèmes posés</i> .....	189
GISEL, P., <i>La création</i> .....	486
GISMONTI, G., <i>Fede e ragione scientifica</i> .....	188
GRATSCH, J. E.-CIVILE, R. J., <i>Principles of Catholic Theology</i> .....	485
HOLLENWEGER, W. J., <i>Glaube, Geist und Geister</i> .....	352
JOHNE, K., <i>Meditieren mit dem Mattheus Evangelium</i> .....	492
KEHRER, G., (Hrsg.) <i>Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deuschland</i> .....	188
KELLER, A., <i>Was sollen wir tun? Ein Sonntag Forum</i> .....	358
KOENIG, Kardinal, <i>Liturgia, koinonia, diakonia</i> .....	490
LA CONFESIONE AUGUSTANA DEL 1530 .....	356
LALLEMENT, D. J., <i>L'Eucharistie</i> .....	487
LANGE, E., <i>Kirche fuer die Welt</i> .....	489
LAPIDE, P.-WEIZSAECKER, <i>Die Seligpreisungen</i> .....	354
LEONARD, A., <i>Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ</i> .....	353
LIEDKE, G., <i>Im Bauch des Fisches</i> .....	356
LIÈGE, P. A., <i>Pour mieux comprendre l'Eucharistie</i> .....	487
LÓPEZ TRIJILLO, A., <i>De Medellín a Puebla</i> .....	490
LUPI, C., <i>Il problema della creazione in Sto. Tomaso</i> .....	486
MANN, P., (Hrsg.) <i>Dialog und Anerkennung</i> .....	186
MARGERIE, B., <i>Les perfections du Dieu de Jésus-Christ</i> .....	354

MOLTMANN, J., <i>L'Eglise dans la force de l'Esprit</i> .....	353
—, <i>Trinitat und Reich Gottes</i> .....	354
NIGG, W.-LOOSE, H.N., <i>Antonius von Padua</i> .....	357
—, <i>Theresia von Avila</i> .....	375
PRINZ, F., <i>Askese und Kultur</i> .....	491
REBLIN, KI.-TEICHERT, W., <i>Gottes Courage</i> .....	356
RICHARD, M., <i>Besoins et désir en société de Consommation</i> .....	352
RUBIO, M., <i>María de Nazaret</i> .....	491
RUIZ DE LA PEÑA, J.L., <i>El último sentido</i> .....	490
SCHAEFFLER, von R., <i>Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie</i> .....	187
SCHWARZ, G., <i>Mission, Gemeinde und Ökumen in der Theologie K. Hartenstiens</i> .....	186
SMART, N., <i>The Philosophy of Religion</i> .....	188
THIELE, F., <i>Die Theologie der 'Vigilia' nach den Sermones des hl. Augustinus zur Oster-vigil</i> .....	355
VARIOS, <i>Neue Calwer Predighilfen, I und II</i> .....	491
—, <i>Priester fuer Heute</i> .....	186
VOLK, H., <i>La foi comme adhesion</i> .....	353
WATTS, A., <i>Psychotherapie und oestliche Befreiungswege</i> .....	357
ZINK, J., <i>Kostbare Erde</i> .....	488
ZIZIOULAS, J., <i>L'être ecclesial</i> .....	488
<b>MORAL-DERECHO</b>	
ALBERT, L.—MICHAUD, Y.—POITTE, R., <i>La dirección del personal</i> .....	494
BELLINI, P., <i>Respublica sub Deo</i> .....	493
BLESKE, E., <i>Konfliktfeld Ehe und Christliche Ethik</i> .....	492
DELGADO, G., <i>Los obispos auxiliares</i> .....	189
DOMBOIS, H., <i>Unscheidbarkeit und Ehescheidung in den Tradition der Kirche</i> .....	189
GÓMEZ LÓPEZ, A., <i>El impedimento de impotencia en Tomás Sánchez</i> .....	190
GONZÁLEZ MARTÍN, A., <i>La prueba documental privada en el proceso canónico</i> .....	191
HAERING, B., <i>Libertad y fidelidad en Cristo</i> .....	492
ORDÓÑEZ, V., <i>Intenta. Amor en tu anillo</i> .....	494
RODRÍGUEZ ITURBE, J., <i>El concepto de Derecho en la doctrina española actual</i> .....	190
RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M. <sup>a</sup> , <i>Derecho natural o axiología jurídica</i> .....	494
SIÈGLE, B.A., <i>Marriage Today</i> .....	493
VIDAL, M.-SANTIDRIÁN, P.R., <i>Ética personal. I</i> .....	189
<b>FIL OSOFÍA</b>	
AYER, A.J., <i>Hume</i> .....	191
BAUDRILLARD, J., <i>El espejo de la producción</i> .....	193
BILLY, A., <i>Stanislas de Guaita, príncipe del esoterismo</i> .....	497
BONESSION DI TERZET, E., <i>L'esperienza dell'arte</i> .....	498
CAMUS, A., <i>Reisetage</i> .....	492
CRAEMER-RUEGENBURG, L., <i>Albertus Magnus</i> .....	495
DE LORENZO, J., <i>El método axiomático y sus creencias</i> .....	361
DESCOMBES, V., <i>Modern french philosophy</i> .....	193
DREYFUS, T., <i>Martin Buber</i> .....	496
FERNÁNDEZ, C., <i>Los filósofos medievales</i> .....	358
GARCÍA MORENTE, M., <i>Ensayos sobre el progreso</i> .....	361
GELIS, J.-LACET, M.-MORELL, M.F., <i>Der Weg ins Leben</i> .....	362
GÓMEZ GARCÍA, P., <i>La antropología estructural de C. Levi-Strauss</i> .....	193
HABERMAS, J. y otros, <i>Conversaciones con Herbert Marcuse</i> .....	193
KHOURY, A.Th., <i>Los fundamentos del Islam</i> .....	495
KROLZIK, U., <i>Umweltkrise</i> .....	193

KULENKAMPPF, A., <i>Methodologie der Philosophie</i> .....	191
LACROIX, J., <i>Filosofía de la culpabilidad</i> .....	496
LEIBNIZ, G.W., <i>New Essays on Human Understanding</i> .....	359
LÓPEZ-MORILLAS, J., <i>The Krausit Movement and Ideological Change in Spain. 1854-1874</i> .....	359
LYONS, J., <i>Semantik, Band I</i> .....	495
NISBET, R., <i>Historia de la idea de progreso</i> .....	361
NIZAN, P., <i>Les matérialistes de l'Antiquité</i> .....	358
ÖLMUELLER, DOELLE, <i>Diskurs: Geschichte</i> .....	360
PIES, E., (Hrsg.) <i>Ueberleben wir die Zukunft?</i> .....	361
OLERON, P., <i>El niño y la adquisición del lenguaje</i> .....	362
OSBORN, E., <i>The beginning of Christian Philosophy</i> .....	496
SCIWY, G., <i>Teilhard de Chardin. I</i> .....	360
SMART, J.J.C.-WILLIAMS, B., <i>Utilitarismo, pro y contra</i> .....	360
VARIOS, <i>Le pensée philosophique et religieuse de M. Nèdoncelle</i> .....	497
WEIER, W., <i>Nihilismus</i> .....	192
ZINOVIEV, A., <i>La filosofía del marxismo</i> .....	194

#### ESPIRITUALIDAD

ABEL, E.-P. JESSE, <i>In die Welt hinaustreten</i> .....	200
ACHA IRÍZAR, F., <i>Realización personal</i> .....	502
ALONSO, P., <i>Los papas hablan a los monjes</i> .....	368
ANGELUM SANGRINUM, <i>Vita Beatissimi Patris Benedicti</i> .....	369
BESACON, A., <i>La confusión de lenguas</i> .....	368
BLÁZQUEZ, N., <i>Los derechos del hombre</i> .....	367
CABA, J., <i>Pedid y recibiréis</i> .....	502
CALOGERO, F., <i>Chiamati a cantare il cantico nuovo</i> .....	500
—, <i>Il pane eucaristico, quiete del nostro cammino</i> .....	500
CARRETO, C., <i>Gib mir deinen Glauben</i> .....	365
CILLERUELO, L., <i>El caballero de la estrella</i> .....	365
CORBELLA MARGALET, J., <i>Enciclopedia penitencial y de la confesión</i> .....	320
DIZIONARIO DEGLI ISTITUTI DI PERFEZIONE, IV .....	196
GARCÍA B.R., <i>Espiritualidad y 'lectio divina' en las 'sentencias' de S. Isidoro de Sevilla</i> ..	199
GOBERNA, M.R., <i>El Padre San Benito</i> .....	369
ITINERARIO DE LA VIRGEN EGERIA .....	366
JAVIERRE, J.M., <i>El león de Cristo. Biografía de F. Tarín</i> .....	501
JOHNSTON, W., <i>La música callada</i> .....	366
JUAN PABLO II, <i>Viaje pastoral a África</i> .....	199
—, <i>Viaje pastoral a Francia</i> .....	200
—, <i>Viaje pastoral a Brasil</i> .....	367
—, <i>Viaje pastoral a Alemania</i> .....	498
—, <i>Exhortación apostólica 'Sobre la catequesis hoy'</i> .....	499
KAIKICHI, K.J., <i>El Zen y la Biblia</i> .....	499
LIMBOS, E., <i>Cómo animar un grupo</i> .....	371
LUIS VIZCAÍNO, P., <i>Caer hacia lo alto</i> .....	498
MAÍLLO, A., <i>Un método de cambio social</i> .....	501
MEVES, Ch., <i>Der Weg zum sinnerfuellten Leben</i> .....	500
MOLINA PIÑEDO, R., <i>San Benito, fundador de Europa</i> .....	199
PIRONIO, E.F., <i>Queremos ver a Jesús</i> .....	498
PRIETO VEGA, M., <i>Gabriela Vicario. Alegría y esperanza</i> .....	196
ROVIRA BELLOSO, J.M., <i>Leer el Evangelio</i> .....	366
SALVADOR Y CONDE, J., <i>Obras de Santa Catalina de Siena</i> .....	198
SÁNCHEZ RIVERA-PEIRO, J.M., <i>El rostro del hombre</i> .....	499

SAN GREGORIO MAGNO, <i>Vida de S. Benito Abad</i> .....	369
SANMIGUEL, E.J., <i>El enigma, la incógnita Wojtyla</i> .....	199
SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, <i>Sonetos y endechas</i> .....	197
SPADAFORA, F., <i>Pentecostali &amp; Testimoni di Geova</i> .....	198
SIX, J.F., <i>Teresa de Lisieux en el Carmelo</i> .....	501
UN CARTUJO, <i>Maestro Bruno, padre de monjes</i> .....	198
VARIOS, <i>Figura e funzione dell'autorità nella comunità religiosa</i> .....	368

## HISTORIA

GARCÍA VILLOSLADA, R., J.M. LABOA, <i>Historia de la Iglesia. IV</i> .....	362
LANZ, K., <i>Viajes por el mundo de la química</i> .....	194
LOPES, V., <i>Divórcio em Portugal</i> .....	363
LÓPEZ RODÓ, L., <i>Las autonomías, encrucijada de España</i> .....	194
LYNCH, J., <i>España bajo los Austrias, Vol. II</i> .....	364
LLORCA, B., <i>La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667) según las actas originales de Madrid y otros Archivos</i> .....	363
PÉREZ DE MESA, D., <i>Política o Razón de Estado</i> .....	364
PIÑON, H., <i>Nacionalisme i modernitat en l'Arquitectura catalana</i> .....	194
TING PONG LEE, I., <i>Bona temporalia in missionibus</i> .....	364

## PSICOLOGÍA-PEDAGOGÍA

ALTROCCHI, J., <i>Abnormal Behavior</i> .....	195
BIRZEA, C., <i>Hacia una didáctica por objetivos</i> .....	196
EDGERTON, R., <i>Retraso mental</i> .....	503
FARNHAN-DIGGORY, S., <i>Dificultades de aprendizaje</i> .....	503
HOFFMANN, A., <i>LSD</i> .....	196
MACCOBY, E.E., <i>Social Development</i> .....	195
MARCHAIS, P., <i>Les processus psychopathologiques de l'adulte</i> .....	502
RITZEL, W., <i>Philosophie und Paedagogik im 20. Jahrhundert</i> .....	195
WELLHOEFFER, P., <i>Compendio de psicología social</i> .....	503
ZULLIGER, H., <i>Fundamentos de psicoterapia infantil</i> .....	503

## LITERATURA

ARBO, S.B., <i>Terres de l'Ebre</i> .....	200
CABODEVILLA, J.M. <sup>a</sup> , <i>Palabras son amores</i> .....	371
CASANOVA, N., <i>Conversaciones con Guenter Grass</i> .....	370
JOYCE, J., <i>Escritos críticos</i> .....	200
PEDROLO, M., <i>Novel.les curtes</i> .....	201







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.ª 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.