

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXII

Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
1997

SUMARIO

ARTÍCULOS

C. MIELGO, <i>El Jesús histórico y el Jesus Seminar</i>	171
P. DE LUIS, <i>Ga 6,2 en la obra agustiniana</i>	217
J. VEGA, <i>La Convivencia según la Escuela Agustiniana Española del siglo XVI</i>	267
LIBROS	337

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XXXII



Fasc. 2

MAYO - AGOSTO
1997

S U M A R I O

ARTÍCULOS

C. MIELGO, <i>El Jesús histórico y el Jesus Seminar</i>	171
P. DE LUIS, <i>Ga 6,2 en la obra agustiniana</i>	217
J. VEGA, <i>La Convivencia según la Escuela Agustiniana Española del siglo XVI</i>	267

LIBROS	337
--------------	-----

DIRECTOR: Pío de Luis Vizcaíno
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Tomás Marcos Martínez
ADMINISTRADOR: Florentino Rubio Carracedo
CONSEJO DE REDACCION: Constantino Mielgo Fernández
Fernando Campo del Pozo
Jesús Álvarez Fernández
Mariano García Ruano

ADMINISTRACION
Editorial Estudio Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Teléfs. (983) 30 68 00 y 30 69 00
Fax (983) 39 78 96
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCION
España: 4.000 ptas.
Otros países: 40\$ USA
Número suelto: 1.500 ptas. ó 15 \$ USA

SUSCRIPCION ANUAL 1998:
España: 4.000 ptas.
Otros países: 45\$ USA
Número suelto: 1.500 ptas. ó 17 \$ USA

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA 423-1966
ISSN 0425-430 X

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. (980) 53 16 07
49080 Zamora, 1997

El Jesús histórico y el *Jesus seminar*

La investigación de la historia de Jesús está probablemente más viva que nunca. Se habla con razón que se ha entrado definitivamente en la *Third Quest*. Ha quedado atrás la *Old Quest* del s. XIX “la hazaña más grandiosa de la teología alemana” estudiada por A. Schweitzer¹. También se ha dicho adiós, al menos en ambientes americanos e ingleses, a la *New Quest* así denominada por J. M. Robinson², que arranca en los años 50³. A partir de los años 70 y 80 puede afirmarse que el Jesús histórico es estudiado en amplios círculos de un manera nueva.

¿Cuáles son las causas que han provocado este cambio y este renacimiento del interés por el Jesús histórico? Ciertamente no ha habido descubrimiento de documentos nuevos. Bajo este punto de vista lo único que se puede decir es que la novedad ha consistido en la revalorización y mayor aprecio de fuentes ya conocidas anteriormente, especialmente del famoso Evangelio de Tomás.

Tampoco los métodos han cambiado especialmente, si bien ahora se presta mayor atención a las ciencias sociales y a la arqueología para recomponer el mundo en que Jesús vivió.

Sin duda lo que más ha cambiado son los presupuestos de que parte el historiador y el espíritu y mentalidad con que ejerce su trabajo. En todo caso parece más que justificado hablar con justicia de una *Third Quest*⁴.

1. A. SCHWEITZER, *Investigaciones sobre la vida de Jesús*. Valencia 1990, 24.

2. *ÇA New Quest of the Historical Jesus*. 1959, 26.

3. Suele fijarse el comienzo de la *New Quest* en la conferencia dada por E. Käsemann a los antiguos alumnos de Marburg en 1953. Esta conferencia fue publicada en *Zeit. f. Theol. u. Kirche* 51(1954)125-153; luego recogida en E. KÄSEMANN, E., *Ensayos Exegéticos*. Salamanca 1978, 159-189.=

4. Es ya una denominación general. N. T. WRIGHT-S. C. NEILL, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*. Oxford 1988, 379-403; la aprueban M. J. BORG, “Reflections on a Discipline: A North American Perspective”: B. CHILTON & C. A. EVANS (Ed.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*. Leiden 1994, 9-31, espec. 17; G. THEISSEN- A. MERZ, *Der Historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen 1996, 28-29; entra a forma parte del subtítulo del libro de B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*. Downers Grove, Il. 1995. G. Theissen, que acoge la denominación de “Third Quest” en la obra citada, distingue cinco fases en la investigación: la 1ª que discurre desde Reimarus hasta D. F. Strauss; la 2ª es la época de la crítica

1. La *Third Quest*

He aquí las diferencias que separan las dos últimas etapas de la investigación⁵.

1) La *New Quest* nace impregnada de teología e incluso de apologética. Resulta instructivo leer hoy la conferencia de E. Käseman de 1953, en la que él se ve obligado a justificar teológicamente la búsqueda del Jesús histórico. La razón que daba era que aceptar el kerigma lleva consigo aceptar la figura de Jesús de Nazaret: “(No) es posible captar adecuadamente el significado de Pascua si se prescinde del Jesús terreno”⁶. A la distancia en que estamos y tras el declive de la teología de Bultmann resulta realmente chocante que alguna vez se haya tenido que luchar para defender que un cristiano pueda tener interés por lo que Jesús de Nazaret hizo y dijo.

Naturalmente los promotores de la *Third Quest* consideran inaceptable que la teología pueda poner reparos a la investigación histórica. Lo consideran una intromisión y una confusión de métodos. Si Jesús es una persona histórica debe ser investigada de una manera puramente histórica.

Ha habido una evidente secularización de la investigación. Antes señalábamos que, a nuestro juicio, lo que distingue a la *Third Quest* de la *New Quest* es la mentalidad y los presupuestos del historiador. Con ello nos referimos al hecho de que la religión se estudia como fenómeno cultural en los Departamentos de Estudios Religiosos de las Universidades plenamente secularizados. Ya hace años T. L. Thompson⁷ constataba y se felicitaba del acceso a los estudios bíblicos de generaciones jóvenes instaladas en las facultades de religión pertenecientes a la universidades estatales, que estudian el pasado con la mentalidad de anticuario sin preocupación teológica alguna. Antes, es cierto, en Alemania y en el mundo anglosajón ya había seculares que se dedicaban a estos estudios, pero lo hacían profundamente imbuidos de una intensa formación religiosa y en la mayor parte de los casos bajo una cierta

liberal del s. XIX; Bultmann ocupa la 3ª; la *New Quest* es la 4ª y finalmente la 5ª fase que discurre desde los años 80 comprende la *Third Quest*. Las dos primeras fases en sus objetivos y presupuestos apenas se distinguen; la época bultmaniana desde luego no puede llamarse “quest”, pues consideró la investigación de la historia de Jesús como críticamente imposible y teológicamente inaceptable.

5. Sobre las características singulares de la *Third Quest* véase, B. F. MEYER, *The Aims of Jesus*. London 1979, 16-20; J. H. CHARLESWORTH, *Jesus Within Judaism*. New York 1988, 26-28; N. T. WRIGHT- S. C. NEILL, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*. Oxford 1988, 397-398.

6. *Ensayos*, 169.

7. *The Origin Tradition of Ancient Israel. I. The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23*. Sheffield 1987.11-15.

tutela de las iglesias. De un modo o de otro buscaban razones para su fe y creencias. Y el proceder era el mismo tanto del *Alttestamentler* como del *Neutestamentler*. En la investigación del A. T. se concentraban en la singularidad única y especial de Israel y de su fe; la credibilidad, fiabilidad y verosimilitud de las tradiciones eran buscadas con cariño porque los estudiosos aceptaban en su mayor parte la fe de que Dios se había manifestado a través de la historia. De esta manera certificar la antigüedad de las tradiciones era percibir de alguna manera la manifestación divina. El especialista del N. T. partía también de la singularidad extraordinaria de Jesús de Nazaret y en el fondo de un modo o de otro hacía una labor de apologeta, bien como Bultmann porque la investigación perjudicaba a la fe, o bien como la mayoría porque el estudio de Jesús enriquecía la vivencia religiosa. Ahora, en cambio, el nuevo estudioso tanto del A. como del N.T. prescinde de la fe en su quehacer histórico. Quiere ser más aséptico, al menos aparentemente; no se verá libre de prejuicios, pues es imposible, pero será muy remiso a la hora de establecer un lazo de unión entre la tradición y el suceso, y más aún entre éste y su carácter revelador.

Las dos previas fases eran teológicas. La *Old Quest* en el sentido de que era antidogmática, la *New Quest* conscientemente era teológica, buscando los lazos de continuidad entre el Jesús histórico y el kerigma eclesial. La *Third Quest* unánimemente proclama su separación de cualquier tarea teológica, aunque en diferentes formas.

2) Fuertemente influenciada por intereses teológicos no podía por menos la *New Quest* de acentuar la singularidad de Jesús frente al judaísmo y frente a la comunidad cristiana. Así lo formulaba E. Käsemann “en cierto modo no tenemos suelo seguro bajo nuestros pies más que en un solo caso: cuando una tradición, por motivos de cualquier género, no puede deducirse del judaísmo ni atribuirse a la cristiandad primitiva”⁸. Este es el criterio de desemejanza o discontinuidad que es considerado como la piedra filosofal para averiguar lo más genuino, singular y seguro de Jesús. Se era consciente de que tal criterio presenta problemas; por ejemplo el criterio supone que se conozca bien el judaísmo anterior a los años 70 a. C., lo que evidentemente es mucho pedir; el criterio requiere también que se conozcan las tendencias del cristianismo primitivo; en realidad sabemos bastante de la cristiandad pagano-cristiana, mientras que de la comunidad judeo-cristiana los conocimientos son muy escasos.

8. *Ensayos*, 179.

Se era consciente también de que el criterio tiene otra debilidad. ¿Cómo Jesús y el judaísmo no iban a tener muchas ideas en común?. La mayor parte de los hombres de una época las tienen. El criterio desecha totalmente este campo. De otra parte el cristianismo sin duda guardó en su doctrina y en su práctica muchas cosas de Jesús; se considera seguidora y continuadora del maestro. Es también otro campo desechado por el criterio.

De todo esto resultaba que el Jesús averiguado por este criterio es en realidad un fantasma, *un Jesús irreal*. Es claro que “el Jesús histórico” no debe confundirse con el “Jesús real”, es decir, con el “Jesús tal cual fue”⁹. El Jesús histórico “es una construcción histórica, una abstracción teórica de los estudiosos de hoy que coincide sólo parcialmente con el Jesús real”¹⁰. Quizá la ciencia histórica no pueda hacer otra cosa más que buscar un Jesús fantasma, pero metodológicamente no es de recibo presentar como básico y fundamental un criterio que por principio nos va a poner delante un Jesús que como tal no existió.

Esta primacía dada al criterio de discontinuidad es inaceptable para la *Third Quest*. Esta corriente no está centrada en establecer la autenticidad de ésta o aquella perícopa, sino alcanzar a Jesús de manera más amplia en su ambiente. ¿Qué importancia puede tener establecer la autenticidad de ésta o aquella palabra? ¿Qué certeza puede alcanzarse sobre ciertas palabras concretas?. No mucha, responden los partidarios de la *Third Quest*. La no derivabilidad de una doctrina no es verificable, pues no poseemos todas las fuentes, sino solamente una selección¹¹. De hecho la práctica del criterio por los estudiosos llevaba a diferentes resultados.

3) La ambientación de Jesús en el medio judío es otra característica de la *Third Quest*. Mientras que la *New Quest* desligaba a Jesús del judaísmo, ésta otra advierte que una persona histórica solamente en su contexto histórico es accesible y sólo es cognoscible a través de los testimonios que de su actuación se conserven. Jesús intentó restaurar el judaísmo; el cristianismo fue en origen un movimiento interno judío; prueba de ello es la elección de los doce. Por tanto hay que sorprender la singularidad de Jesús dentro del judaísmo con el que tiene que tener muchas cosas en común.

4) Debido a ello es propio de la *Third Quest* un estudio interdisciplinar. Se prima especialmente el uso de la antropología cultural y de la sociología.

9. Ch. E. CARLSTON, “Prologue” : B. CHILTON- C. E. EVANS (Eds), *Studying the Historical Jesus*, 2-3.

10. J. P. MEIER, *A Marginal Jew*. Vol. II. New York 1994, 4-5.

11. G. THEISSEN- A. MERZ, *Der Historische Jesus*, 117.

Movimientos milenaristas suscitados en torno a la figura de un profeta hubo en tiempo de Jesús y también en otras culturas. Es sabido que la sociología se fija en lo genérico de un movimiento social que manifiesta sus intereses, necesidades y conflictos a través del texto. Por su parte la antropología cultural intenta descubrir las representaciones, escenarios, modelos que el autor del texto presupone conocidas por el lector. La *Third Quest* pretende recomponer de esta manera el mundo en que vivió Jesús y no sólo unas cuantas frases desencarnadas de él. Hay que buscar el *Sitz im Leben* de Jesús.

5) La toma en consideración de fuentes extracanónicas es otro rasgo bastante característico de esta tercera fase. Se privilegian de manera especial la Fuente Q y el Evangelio de Tomás, pero también otras reconstrucciones o fragmentos de otros evangelios o papiros. No todos están de acuerdo en el valor que se deba conceder a la literatura extracanónica, pero puede afirmarse que todos suscribirían el principio de que el Jesús histórico debe investigarse independientemente de los límites del canon. En ocasiones estas fuentes conservan los dichos de Jesús en un estado más primitivo que los evangelios canónicos. Posiblemente aquí termine el consenso; algunos dan un paso más: dan su preferencia al Evangelio de Tomás y a otras fuentes hipotéticamente reconstruidas. Es el caso de J. D. Crossan, quien entre las fuentes más antiguas (años 30-60 d. C.) no coloca ninguna que sea canónica, a no ser algunas cartas de Pablo.

Estos principios básicos característicos de la *Third Quest* no son suficientes para imponer un consenso en la investigación¹². Como en la *Old Quest* parece que los autores están obligados a reflejar su imagen cuando lo que intentan es dibujar la de Jesús. No se trata de diferencias de matices; en algún caso la comprensión de Jesús es muy diversa. Se ha presentado a Jesús como mago, santón judío, teólogo de la liberación, profeta escatológico, filósofo cínico, predicador de una sabiduría bastante limitada, etc.

Dentro de la *Third Quest*, sin duda, el grupo que más ha llamado la atención es el *Jesus Seminar*. Por los puntos de vista novedosos, por la misión que quieren desarrollar, por la manera de presentarse ante los medios de comunicación social y por el modo innovador de alcanzar y exponer el consenso entre ellos han causado un impacto fuerte en Norteamérica y consiguientemente en las revistas especializadas del mundo. Ellos han sido los que han hecho que se tome conciencia de que estamos en una fase distinta de la inves-

12. M. J. BORG, *Jesus in Contemporary Scholarship*. Valley Forge, 1994, 18-43. B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*. Downers Grove, 1995.

tigación de Jesús. Han conseguido simbolizar la controversia sobre el Jesús histórico. No son los únicos desde luego, pero sí los que con más claridad han roto con la investigación anterior.

2. El *Jesus Seminar*

2.1. Organización

El *Jesus Seminar* es una asociación relativamente pequeña¹³ de profesores y especialistas que se encuentran dos veces al año para debatir acerca del Jesús histórico. Nace el año 1985 bajo el impulso y la iniciativa de Robert W. Funk, ya conocido por sus dotes organizativas como anterior secretario de la *Society of Biblical Literature*, y J. D. Crossan; al principio consiguen reunir a unos 30 especialistas del N. T.¹⁴. Ahora superan ampliamente este número. En la obra cumbre de la asociación, *The Five Gospels*¹⁵, se da la cifra de 74 *Fellows* que en principio serían los participantes en el seminario. Decimos en principio porque en realidad los que participan en la reuniones regularmente y votan son entre 30 y 40. Cuentan además al parecer con 200 miembros (*Associate Members*) que contribuyen al mantenimiento del seminario. Pertenecen a diversas confesiones cristianas; hay también judíos. Está sostenido el seminario por el Westar Institute de Sonoma, California; una editorial, la *Polebridge Press*, edita sus publicaciones.

No está asociado a los dos grandes organizaciones de especialistas de la Biblia: ni a la *Society of Biblical Literature* ni a la *Studiorum Novi Testamenti Societas*, que tienen su origen en Norteamérica e Inglaterra respectivamente y que ahora son internacionales y muchos más numerosas. (La primera supera los 6.000 miembros)

El Seminario no representa el punto mayoritario de los estudiosos ni de los especialistas del N. T.; solamente presenta los puntos de vista de un grupo que se ha asociado libremente por una opción personal previa; por tanto no representan a las universidades en las que trabajan. Evidentemente, dados los presupuestos del Seminario, los que optan por asociarse tienen una muy precisa mentalidad referente a los temas de la investigación bíblica. Todos son

13. Ellos no piensan así. Creen representar "a wide array of Western religious traditions and academic institutions" (R. W. FUNK-R. W. HOOVER And THE JESUS SEMINAR, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*. New York 1993, ix)

14. *The Five Gospels*, 34.

15. p. 533-537. Al parecer el grupo se ha reducido. La lista que se ofrecía en la primera obra del grupo enumeraba 96 (*The Parables of Jesus*.- Red letter edition. Sonoma 1988, 94-97.

seguidores del método histórico-crítico, que completan con el uso de la sociología y de la antropología. En su mayoría son norteamericanos, aunque algunos son de Canadá y de Sudáfrica. Europa no tiene ningún representante. Famosas universidades americanas no tienen ningún miembro en la asociación. Son particularmente numerosos los que trabajan o se han graduado en la Claremont Graduate School. Tratándose de un número tan reducido, el *Jesus Seminar* no representa, aunque a veces parecen pretenderlo, la “ciencia” del N.T. sobre el Jesús histórico, sino solamente una determinada orientación profundamente liberal en lo religioso, desde luego nada conservadora. Esta última tendencia, representada por muy pocos miembros, en ningún caso puede poner en peligro el resultado de las votaciones.

Es también claro que nace para contrarrestar los puntos de vista de los predicadores de la televisión o “Tele-evangelismo”. Y esta postura, aunque sea legítima, les priva de serenidad. A veces se presentan como víctimas de represalias¹⁶.

2.2. Objetivo

Quieren realizar lo que Bultman hizo para su generación: exponer una historia completa de la tradición sinóptica; se diferencian de Bultmann, porque éstos incluyen el material extracanónico. Más concretamente lo que pretenden es evaluar todas las parábolas y dichos atribuidos a Jesús en los tres primeros siglos, juzgar su autenticidad según criterios objetivos y distinguir lo que Jesús dijo de aquello que él no dijo, aunque le sea atribuido.

Estos objetivos los pretenden realizar con una mentalidad bastante diferente de los demás investigadores. Ellos se consideran “misioneros”. Están convencidos de hacer una obra buena para el mundo cristiano.

Afirman que el nivel de conocimiento de las materias bíblicas por parte del público es igual a cero. La iglesia ha fracasado en este intento de exponer los evangelios a los laicos. Muchos, creen ellos, ni siquiera conocen el nombre de los cuatro evangelios. A pesar de que en las universidades y facultades se enseñan estas cosas, al público no llegan¹⁷. No sólo acusan a la iglesia de este control que ha ejercido sobre la Biblia, sino también a los especialistas del N. T., que se han limitado a exponer sus conocimientos en la clase o a sepultarlos en revistas científicas, que, por supuesto pocos leen, sobre todo, si como es habitual, los envuelven en una jerga especializada. Los eruditos han tenido miedo,

16. *The Parables*, xii-xiii.

17. *The Parables*, ix-xiii.

señalan ellos, de salir a la palestra pública por temor a armar un revuelo público.

Notemos esta conciencia de misión que, aunque resulta singular, no es única en la historia de la investigación. Debe notarse cómo a Bultmann le movía una parecida conciencia misionera: el cristianismo es inconciliable con la moderna mentalidad científica; no se puede seguir creyendo en la intervención de seres sobrenaturales en el mundo de la objetividad y al mismo tiempo vivir en el mundo moderno que se cree cerrado, siguiendo leyes fijas y férreas. Por lo mismo hay que reducir el cristianismo, desmitificarlo y reinterpretarlo para que sea inteligible para el hombre de hoy¹⁸.

No es muy diferente la misión del *Jesus Seminar*, al menos tal como la presenta sus miembros más señalados.

En el discurso de apertura del primer encuentro, el director Robert W. Funk ya señalaba los objetivos concretos. Constató que los cristianos no quieren al Jesús real, sino el Jesús mítico, cúllico a quien poder adorar. Es misión del *Jesus Seminar* presentar al Jesús real.

Mientras que notamos la ingenuidad de esta afirmación (el Jesús real es inalcanzable), observemos que no pretenden buscar al Jesús cúllico a quien los cristianos adoran.

Es claro que la historia nunca puede justificar la fe o el Jesús del culto. Pero en estas afirmaciones se sorprende un parecido grande con los intentos de la *Old Quest*. Entonces “la separación ... entre Jesús y los evangelios no nacía de la conciencia científica y metodológica de que los evangelios son escritos confesionales... y que necesitan que los leamos como tales. No, sino que nacía de la sospecha de que el Jesús que se nos describe en los Evangelios no es el mismo que el Jesús histórico. Interesaría liberar a Jesús de las garras del dogma y presentarlo tal como fue en realidad”¹⁹. Dicho de otra forma se partía del supuesto de que Jesús no pudo haber sido el que nos dibujan los evangelios.

El *Jesus Seminar* va igualmente a la búsqueda de un Jesús competidor con el diseñado por los Evangelios. Hay que liberar a Jesús de los Evangelios. ¿Cómo rescatarlo?. Lo confesaba el director del Seminario en la primera reunión: “necesitamos una nueva narrativa de Jesús, un nuevo Evangelio, si queréis, que coloque a Jesús diferentemente en el gran esquema, la historia épica... Hoy tenemos dificultades para aceptar el relato bíblico de la creación y la conclusión apocalíptica en sentido literal”²⁰.

18. El parecido con Bultmann se aprecia en frases como ésta: “la controversia religiosa contemporánea se debate en torno a si la visión del mundo reflejada en la Biblia puede ser mantenida en esta edad científica y retenida como artículo de fe”. (*The Five Gospels*, 2).

19. J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e Historia*. Barcelona 1993, 16.

20. R. FUNK, *Forum* 1/1(1985)11-12.

Aquí ya se halla anunciado lo que de hecho van a hacer: un evangelio que presente a un Jesús no mítico y no escatológico²¹.

Recientemente Robert W. Funk ha anunciado un nuevo Canon según el *Jesus Seminar*²². Es la conclusión lógica.

2.3. Sistema de trabajo

La metodología seguida en el trabajo común se halla expuesta en las publicaciones del seminario. Editan desde el comienzo una revista *Foundations and Facets Forum* (o más brevemente *Forum*) dirigida por Robert W. Funk, que desde el principio adquiere el papel de protagonista de la mayor parte de las iniciativas y portavoz del grupo. En 1988 publican *The Parables of Jesus. Red Letter Edition*. Comenzaron el examen por las parábolas, porque a su juicio y en esto no son los únicos, en ellas se encuentra la tradición más segura acerca de Jesús. Luego *The Gospel of Mark. Red Letter Edition* de 1991. Y finalmente la obra cumbre hasta ahora *The Five Gospels*. Este libro es el fruto de ocho años de trabajo. Contiene una traducción propia (llamada *Scholars Version*) de los 4 evangelios canónicos y del evangelio de Tomás. Presentan en el libro los dichos de Jesús en colores: rojo, rosa, gris y negro según el grado de autenticidad. El Seminario ha comenzado una segunda fase: el estudio de los hechos de Jesús.

Conforme con la exigencia que presentan de que el *Critical Scholar* (y los miembros del *Jesus Seminar* se tienen por tales) debe conocer la *Computer Science*, se entiende su método de trabajar que tiene estas etapas:

1) Compilar una lista en bruto de todas las palabras atribuidas a Jesús en los tres primeros siglos. Estos dichos debían ponerse como paralelos, de tal manera que todas las versiones del mismo dicho aparecieran una al lado de otra. Una primera tarea fue hacer el inventario de las palabras de Jesús. Se adoptó el libro de trabajo de J. D. Crossan *Sayings Parallels*. Contiene más de mil²³ versiones de 503 dichos, clasificados en cuatro categorías: parábolas, aforismos, diálogos e historias que incorporan palabras de Jesús. Abarca los escritos canónicos y extracanáonicos de los tres primeros siglos (fecha tope el

21. Teniendo en cuenta estas afirmaciones, puede preguntarse si tienen sentido los ataques que dirigen a la iglesia por no haber sabido ni querido presentar a los fieles el *Jesús real*. ¿Que interés puede tener la iglesia en presentar a un Jesús diferente del de los Evangelios?

22. J. P. MICHAUD, "Un Etat de la recherche sur le Jésus de l'Histoire": *Eglise et Théologie*, 26(1995) 144, nota 1.

23. En *The Five Gospels*, 35 se da la cifra de más de 1.500.

313, año del edicto de Constantino). No se tiene en cuenta los límites canónicos. El libro de Crossan se convirtió en libro oficial del *Jesus Seminar*.

2) Clasificar la lista y determinar, sobre la base del consenso científico, qué palabras probablemente son eco o reflejan la voz de Jesús, y qué palabras pertenecen a los siguientes estratos de la tradición.

Para ello se reunían dos veces al año (primavera y otoño). En cada reunión se sometían a votación los dichos de Jesús que van a ser estudiados en la siguiente reunión. De esta manera los miembros del grupo tienen tiempo para estudiar, intercambiar informes y debatir a nivel informal. Tenía también lugar una votación sobre los dichos que van a ser discutidos. Los resultados se usaban para determinar el tiempo de discusión. Cuando había un fuerte consenso sobre un dicho, no se discutía; el seminario se dedicaba a los discutidos. Los encuentros se reservaban para argumentar y debatir. La cuestión era entonces, cómo saber si había un consenso sobre un dicho particular y cómo medir la magnitud de tal consenso. Se imponía la votación como el medio más fácil para obligar a los estudiosos a pronunciarse y la edición de los textos en colores se veía como el medio más rápido para dar a conocer al gran público los resultados. La votación se efectuaba mediante bolas de color depositados en una caja, no necesariamente de forma secreta.

Votar desde luego es llamativo; ellos argumentan que no tratan de determinar la verdad histórica por medio de los votos, ni manipular la palabra de Dios²⁴; lo único que quieren es saber si existe un consenso entre los estudiosos sobre lo que Jesús realmente dijo y qué no dijo y quieren dar a conocer los resultados de sus deliberaciones al público de una manera clara. Aducen, además, que es el sistema que se usa en el comité de edición del texto griego del N. T. y frecuentemente en los comités encargados de la traducción de los libros de la Biblia²⁵. No obstante, no pueden negar que la impresión que el público en general saca es otra: la mayoría decide sobre la verdad.

Han convenido en dar el siguiente valor a los colores. Los colores rojo y negro son las categorías básicas: el color rojo para los dichos que se aproximan o son ciertamente de Jesús, mientras que el color negro señala los dichos

24. *The Parables*, ix.

25. Este paralelismo con los comités encargados de la traducción solamente hasta cierto punto es válido. Estos comités de la *United Bible Societies* están compuestos por expertos internacionales que ocupan una postura media reconocida públicamente. Esto no es verdad de los miembros del *Jesus Seminar*. Además en los comités de traducción las opiniones de los que disienten con las razones que aducen son incluidas en el aparato crítico. Porque en definitiva no tiene mayor valor que sean más los que estén a favor de una opinión, sino las razones son las que permiten al lector escoger con conocimiento de causa. Cfr. BOCKMUEHL, M. *This Jesus, Martyr, Lord, Messiah*. Edinburgh, 1994, 185, nota 45.

no representativos de él. Más tarde la práctica indujo al grupo a cambiar el valor de los votos: se creyó necesario añadir otras dos categorías intermedias: el color rosa, que es una forma débil del rojo, y el color gris que es una forma debilitada del negro.

El seminario adoptó dos interpretaciones oficiales de los cuatro colores:

Opción 1ª. Rojo: yo incluiría este dicho inequívocamente en la base de datos para determinar quién fue Jesús; *rosa:* yo incluiría este dicho en la base de datos con reservas o modificaciones; *gris:* yo no lo incluiría en la base de datos primaria, pero podría hacer uso de parte del contenido para determinar quién fue Jesús; *negro:* yo no lo incluiría en la base de datos primaria.

Opción 2ª. Rojo: Jesús indudablemente dijo esto o algo muy parecido a esto; *Rosa:* Jesús probablemente dijo algo semejante a esto; *gris:* Jesús no lo dijo, pero las ideas contenidas son afines a las propias de Jesús; *negro:* Jesús no lo dijo, representa la perspectiva o contenido de tradiciones tardías o diversas.

Hay una tercera interpretación de los votos más popular y simple, aunque no es oficial:

Rojo: That's Jesus!

Rosa: Sure sounds like Jesus.

Gris: Well, may be.

Negro: There's been some mistake²⁶.

Por la formulación de las opciones se percibe claramente que el color rosa y el color gris indican reservas, bien sea sobre el grado de certeza de los votantes, o bien sobre las modificaciones que los críticos creen que el dicho ha sufrido²⁷.

De todas maneras la distinción entre el color rojo y el rosa se presta a equívocos. Ellos mismos admiten con razón que los transmisores de la tradición oral ordinariamente no recuerdan las expresiones exactas de los dichos o de las parábolas de Jesús que intentan citar. No tienen a mano notas escritas que puedan consultar y las versiones que ellos mismos han escuchado varían²⁸. Además Jesús habló arameo y la tradición llega hasta nosotros en griego. Por tanto, difícilmente uno puede afirmar "Jesús dijo esto o aquello inequívocamente (que sería lo propio del color rojo), sino que tendrá que decir que "Jesús dijo algo semejante a esto" (lo propio del color rosa); las dos cosas, en cambio, deben figurar en una base de datos para averiguar lo que

26. *The Five Gospels*, 36-37.

27. *The Five Gospels*, 36.

28. *The Five Gospels*, 27.

dijo Jesús. Por contra los dichos en color gris y negro no gozan de garantía y no deben ser usados para reconstruir la imagen de Jesús.

En el escrutinio de votos se sigue el sistema proporcional y ponderado, no el mayoritario. De esta manera al voto rojo se le dan 3 puntos; al amarillo, 2; al gris, 1 y al negro, 0. Los puntos son sumados en cada votación y dividido por los votantes para ver el porcentaje medio. Así un dicho de Jesús que reciba un promedio de 0.75 o más bajo será impreso en negro; de 0.751 hasta 1.500 será gris; de 1.501 hasta 2.250 será amarillo; y de 2.251 para arriba será rojo. Este sistema simplifica otro procedimiento anterior que se comprobó más inconveniente.

A veces los resultados no eran concluyentes, entonces los dichos eran estudiados en las siguientes reuniones²⁹. Los resultados eran publicados en la revista *Forum*. Luego aparecen en las obras anteriormente mencionadas.

El sistema de votación no es democrático, si por democracia se entiende buscar mayorías y que éstas predominen. Con la manera que usan de computar los votos, puede darse el caso que la mayoría vote los colores rojo y rosa y el texto deba escribirse en gris, porque hay bastantes bolas negras. Esto sucede expresamente con Mc 13,28-29. La mayoría votó rojo y rosa, pero se impuso el gris por los muchos votos en negro que hubo. Parecido es el caso de Mt 6,5s; el 58 % votó rojo y rosa y el 27 % negro; tuvo que imprimirse en gris. Naturalmente puede suceder lo contrario en teoría: que una mayoría (más del 50%) vote negro o gris y tenga que imprimirse en rosa por el amplio número de votos rojos.

Claramente el sistema de votación está orientado contra la autenticidad³⁰. El dicho de Jesús tiene que probar su autenticidad, no al revés. Pero los miembros del Seminario confiesan que el sistema es conforme con el escepticismo metodológico que es el principio básico de los participantes: en caso de duda, hay que desechar la autenticidad³¹. En esta afirmación los miembros del *Jesus Seminar* no dicen nada nuevo. Es sabido que durante la *New Quest* se discutió profusamente acerca del criterio de presunción histórica. N. Perrin³², por ejemplo, afirmaba que dada la naturaleza del material evangélico, la autenticidad es la que debe ser probada y no al revés. Otros opinaban lo contrario³³. Hoy parece más lógico pensar que el que quiere afirmar algo, sea la autenticidad o la inautenticidad, debe cargar con el peso de probarlo³⁴. Y es

29. *The Parables*, 20.

30. "The Vote tends to be skewed towards black end of the spectrum" (*The Parables*, 21).

31. *The Five Gospels*, 37.

32. *Rediscovering the Teaching of Jesus*. London 1967, 39.

33. N. J. McELENY, "Authenticating Criteria and Mark 7, 1-23: *CBQ* 34(1972)445-448.

34. J. P. MEIER, *A Marginal Jew*, I, 183.

que hay también motivos para presumir la historicidad. Los discípulos debieron tratar la tradición con más o al menos con el mismo respeto que los discípulos de Hillel y Shammai. Por otra parte, dado que Jesús fue criticado por los judíos, los discípulos debieron sentir la necesidad y el interés de recordar, preservar y defender a su maestro de las acusaciones³⁵.

Sin duda lo que más ha llamado la atención es el sistema empleado para dar a conocer los resultados de los estudios del seminario. El medio puede ser inocente y bien intencionado, pero por dos razones es peligroso. Quien conozca el mundillo de los estudiosos del Jesús histórico sabe que frecuentemente hay una especie de competición entre ellos a ver quién es más crítico y por tanto más tacaño a la hora de calificar los dichos de Jesús.

De otra parte fomenta el espectáculo, atmósfera no muy apta para un estudio ponderado. Pero precisamente esto es lo que pretenden los organizadores. El llamar la atención, atraer a la prensa forma parte de su objetivo. En efecto los congresos semestrales son organizados en diferentes ciudades de Estados Unidos con el fin de encontrarse con la prensa local escasa de noticias y ávida por tanto de novedades, sobre todo si son picantes. Y ciertamente es atractivo observar las votaciones públicas hechas por estudiosos sobre la autenticidad o no de las palabras de Jesús. El encuentro con la prensa local, la presencia de periodistas en las votaciones, las entrevistas con los miembros del *Jesus Seminar* forman una especie de escenificación sorprendente y responden al objetivo que buscan. Llamar la atención es el primer elemento para que la exposición de las opiniones llegue rápidamente al público. La búsqueda de los medios de comunicación es de este modo una constante de los miembros del grupo. ¿No hay que atribuir a la búsqueda de la publicidad, el hecho de que Paul Verhoeven sea miembro del *Jesus Seminar*? Este no es conocido por sus investigaciones bíblicas, sino porque ha sido director de películas tan famosas como *Robocop*, *Instinto básico* y *Showgirls*.

2.4. Presupuestos del *Jesus Seminar*

Los miembros de *Jesus Seminar* son profesores e investigadores que se han dedicado a la investigación del Nuevo Testamento, y concretamente a los estudios del Jesús histórico. Por lo mismo se creen continuadores de una larga tradición y construyen sus opiniones sobre los hallazgos de las generaciones precedentes que desde fines del s. XVIII han dedicado ingentes esfuerzos a la

35. B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest*, 48.

causa del Jesús histórico que tanto ha interesado a la civilización cristiana occidental.

2.4.1. Presupuestos Generales

Los supuestos de los que parten son varios. Algunos son comunes a la mayoría de los investigadores; de ellos trataremos brevemente en primer lugar. Luego hablaremos de dos principios básicos para ellos: el aprecio del Evangelio de Tomás y la valoración que hacen de la fuente Q. En estos dos puntos ellos caminan más solos.

Nada especial y novedoso se sorprende en las afirmaciones que hacen sobre la fecha, carácter y teología de cada uno de los evangelios sinópticos³⁶. Mc está escrito poco después del año 70 d. C. Es el responsable de haber creado el primer esquema cronológico de la vida de Jesús. Puede también atribuírsele el haber unido el relato de la vida pública con la pasión. Marcos refleja la opinión de la comunidad cristiana de su tiempo que espera que Dios sin tardar lleve al mundo hacia el final en una conflagración apocalíptica³⁷. Mateo escribe su evangelio en la década de los ochenta, cuando la comunidad busca su identidad frente al judaísmo; refleja el sufrimiento de muchos cristianos al ser expulsados de la sinagoga. Lucas es del mismo periodo. Su preocupación es el desarrollo de la comunidad entre los gentiles³⁸.

Sobre el problema Sinóptico son partidarios, junto con la mayoría de los investigadores, de la teoría de la doble fuente que ellos llaman de las cuatro fuentes: Mc, Q, MS y LS. Estas dos últimas son los materiales propios de Mt y Lc respectivamente.

Su dependencia de la escuela de la historia de las formas es más que notable. Rechazan la secuencia de la vida de Jesús, como es normal en la investigación científica desde K. L. Schmidt. Una vez disuelta la conexión de los diversos episodios, el estudio debe hacerse sobre los materiales tradicionales que tocante a los dichos clasifican en cuatro clases: parábolas, aforismos, diálogos e historias (éstas tienen unas palabras de Jesús; son los apotegmas de Bultmann). Estas tradiciones son perfectamente aislables en su contexto y tienen sentido en sí mismas.

36. El Evangelio de Juan, como es normal, juega un papel casi nulo en la investigación del Jesús histórico. Los miembros del *Jesus Seminar* sólo han encontrado un dicho que puede remontar a Jesús y lo ponen en color rosa. Pero es un dicho (Jn 4,44) que tiene paralelos en los Sinópticos.

37. *The Parables*, 12

38. *Ibid.* 13.

Carentes de novedad son también sus afirmaciones sobre la redacción de los evangelistas que citamos a continuación:

a) Los evangelios agrupan dichos y parábolas en conjuntos y complejos que como tales no remontan a Jesús.

b) Los evangelistas proveen de contextos nuevos a dichos de Jesús y también inventan contextos narrativos donde colocan palabras de El. Bultmann hablaba de escenas ideales.

c) Los evangelistas añaden nuevos dichos o los interpretan y comentan con nuevas palabras. J. Jeremías ofrecía muchos ejemplos tomados de los finales de las parábolas.

d) Los evangelistas redactan o alteran el tenor de las palabras de Jesús para hacerlas más conformes a sus puntos de vista.

e) Los evangelistas ponen en boca de Jesús sentencias tomadas del A. Testamento o del acervo cultural o sencillamente de su propia cosecha.

f) A veces palabras de Jesús son suavizadas en el curso de la transmisión. Hay indicios numerosos de la adaptación de las palabras de Jesús a la vida de la comunidad; de lo que resulta una cristianización del mensaje de Jesús. Todas estas observaciones pueden compararse con lo afirmado por el Concilio Vaticano II³⁹ sobre los estratos de la tradición evangélica y no se sorprenderá novedad relevante alguna. Admitir tres estratos o etapas en la tradición evangélica es comúnmente afirmado. Una lectura suficientemente ilustrada de los evangelios observa la colocación arbitraria de los materiales en los evangelios. Los autores crean contextos para los dichos con desparpajo. Interpretan los materiales con gran libertad y de diferentes maneras. No se limitan a conservar y exponer las tradiciones acerca de Jesús, sino que las adaptan a las nuevas necesidades. Debido a estos factores los estudiosos han sido siempre muy cautos a la hora de recuperar las palabras originales de Jesús.

No solo la redacción de los evangelistas y la comparación de los evangelios entre sí nos obligan a ser cautos al momento de juzgar la historicidad, también la etapa anterior presenta obstáculos que los “Fellows” del *Jesus Seminar* recuerdan. Suponen con razón que la tradición anterior debió ser oral, y ésta tiene sus leyes que resumen con especial esmero.

En principio nada que oponer al axioma fundamental enunciado por ellos: “Solamente los dichos y parábolas que pueden ser retrotraídos al periodo oral, 30-50 a. C., pueden posiblemente haber tenido su origen en Jesús”⁴⁰.

39. *Dei Verbum*, nr. 19; el *Catecismo de la Iglesia Católica* n. 126 expresamente habla de “tres etapas” de la tradición evangélica.

40. *The Five Gospels*, 25.

El plazo viene impuesto por la duración de la vida de los testigos. Admitido este principio, queda ahora por fijar cuáles son en teoría las características de una tradición oral. Ellos señalan en primer lugar la siguiente: La memoria oral retiene mejor los dichos y anécdotas, cortas, provocativas, memorables y repetidas; efectivamente encuentran que las palabras de Jesús más recordadas en los evangelios tienen forma de aforismos y parábolas.

Encuentro que esta regla no es nueva. Ya M. Jousse⁴¹ señalaba que gran parte del material se adaptaba a esta regla de la tradición oral, aunque él no insistía tanto en la brevedad del dicho, cuanto en lo llamativo y pintoresco y en el lenguaje concreto en oposición a la disertación abstracta y profunda, más difícil de recordar.

Más concretamente y queriendo indicar rasgos característicos del lenguaje de Jesús (y sólo el hablar distinto puede ser individualizado) señalan estas reglas:

-Las palabras de Jesús son contra-culturales social y religiosamente.

Es fácil sorprender en estas palabras el criterio de desemejanza si no en su forma tajante como en la *New Quest*, sí como se propone en la *Third Quest*, como un medio de sorprender lo distintivo de Jesús dentro del judaísmo. Es por ello por lo que los miembros del *Jesus Seminar* indican que las palabras de Jesús “sorprenden y chocan; proponen un vuelco de los roles o frustran las expectativas ordinarias”⁴².

Dicen que basan este criterio en varias de las grandes parábolas, tales como el samaritano (Lc 10,30-35, los trabajadores de la viña (Mt 20,1-15, el hijo pródigo (Lc 15,11-32, las bienaventuranzas (Lc 6,20-23), la exhortación a prestar a aquéllos de quienes no se espera la devolución (Tom 95,1-2). El herido por los ladrones no espera que un samaritano le ayude; el hijo pródigo no espera que le reciba su padre; los llamados a trabajar a última hora no esperan recibir el salario completo. En la otra parte de la historia aparecen frustradas las esperanzas de otros actores. Los llamados a primera hora no encuentran cumplida su esperanza de recibir más por su trabajo realizado; el hijo mayor se queja por no haber sido tratado con tanta magnanimidad.

Estiman que este criterio es de extraordinaria importancia para averiguar los dichos de Jesús⁴³.

En la misma línea añaden un criterio más: los dichos y parábolas contienen exageraciones, chispas de humor y paradojas. Paradójicas son las biena-

41. *Etudes de Psychologie linguistique. Le Style oral rythmique et mnemotechnique*. Paris 1925.

42. *The Five Gospels*, 31.

43. *The Five Gospels*, 31.

venturanzas, o el mandato de amar a los enemigos; exagerada es la cantidad de dinero que un siervo debe a su amo.

Y finalmente señalan que las imágenes usadas por Jesús son concretas y vivas, frecuentemente metafóricas y sin aplicación explícita, dejando de este modo la decisión a los oyentes.

Todos estos criterios tienen para ellos mucho valor, los destacan de manera especial y ampliamente los usan a la hora de determinar la autenticidad o no de los dichos y parábolas de Jesús.

Aunque no se trata de la misma clase de indicios, éstos, presentados como criterios por el *Jesus Seminar* recuerdan un tanto las características del lenguaje y del modo de hablar puestas de relieve durante la *New Quest* por H. Schürmann⁴⁴. Notaba algunas notas específicas de las palabras de Jesús y de su modo de expresarse: lenguaje solemne, importancia dada a su palabra, lenguaje elevado y sacral, frecuencia de arameismos, uso amplio de imperativos, etc.

W. Trilling, por su parte, resumía algunas características típicas de la conducta de Jesús en su modo de actuar: “amor permanente a los pecadores, compasión hacia todos los que sufren y están oprimidos, severidad inexorable contra toda clase de fariseísmo, cólera santa contra la mentira y la hipocresía. Y en todo ello y por encima de todo una orientación radical hacia Dios, hacia el Señor de soberanía sin límites, que también es Padre”⁴⁵. Estos tres sistemas de proceder y juzgar el material evangélico son diferentes, pero en realidad se reducen a un criterio que es el de la coherencia con el lenguaje, estilo o conducta de Jesús. Antes se les proponía como indicios, no como criterios y con toda razón, ya que no están exentos de caer en una *petitio principii*; se argumenta en base a expresiones o actos que no están asegurados previamente por otro criterio. Cabe la posibilidad de que se haya formado ya una idea global del modo de manifestarse Jesús, que después se encuentra atestiguada en el examen particular de las tradiciones, pero resulta que esta idea global ha salido precisamente del examen de las mismas.

En el *Jesus Seminar* este peligro existe. Dado que para ellos el material más seguramente genuino y auténtico son las parábolas, la “bedrock” de la tradición como las llaman, y estas características son discernibles mayormente en las parábolas, es conveniente observar si el *Jesus Seminar* no tiene una idea previa de las parábolas.

44. “Die Spache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den Synoptischen Herrenworte”: *Biblische Zeitschrift* 2(1958)54-84= *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Synoptischen Evangelien*. Düsseldorf 1968, 83-108.

45. *Jesús y los problemas de su historicidad*. Barcelona 1970, 54.

2.4.2. Presupuestos específicos

2.4.2.1. Teoría de las parábolas

No es preciso recordar aquí la viva discusión existente sobre la interpretación de las parábolas⁴⁶. La tradición cristiana leyó las parábolas tratando de encontrar en ellas aplicaciones teológicas o morales. Es lo que se llama alegoría. Cada elemento narrativo de la parábola tiene su correspondencia en la realidad cristiana. Jülicher⁴⁷ rompe con esta lectura y entiende las parábolas como una comparación desarrollada. Una idea se ilustra con otra idea similar. Estas dos partes convergen en un punto: *punctum comparationis* donde coinciden lo imaginado y la realidad.

El *Jesus Seminar* adopta la teoría “americana” de las parábolas. Arranca esta manera de pensar de la Nueva Hermenéutica y en el tema de las parábolas concretamente de Jüngel⁴⁸ y P. Ricoeur⁴⁹ que las entienden como un suceso de la palabra. Lingüistas y exegetas americanos la han desarrollado ampliamente⁵⁰. La parábola es una metáfora y no una comparación. Las parábolas no son historias arrancadas de la realidad de la vida para ilustrar un verdad religiosa; menos aún son alegorías donde numerosos detalles tienen su contrapartida en la verdad religiosa. Son metáforas; no se pueden reducir, pues, al fenómeno de la sustitución ni al de la ilustración, sino que son la introducción de una palabra en un campo semántico ajeno y heterogéneo.

P. Ricoeur expone esta teoría con claridad. Señala que la metáfora no es el uso de palabras en sentido impropio, sino la creación de una tensión provocada por la juxtaposición de dos palabras que normalmente no pueden ir juntas, por ejemplo, un samaritano bueno. La introducción de una palabra en

46. Una breve, pero rica información sobre estas discusiones ofrece V. FUSCO, “Parábola/Parábolas”: P. ROSSANO- G.RAVASI- A. GIRLANDA, *Nuevo Diccionario de Teología bíblica*. Madrid 1990, cols. 1390-1409. Es un resumen de la obra del mismo autor, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*. Roma 1983.

47. *Die Gleichnisreden Jesu I. Die Gleichnisreden in allgemeinen. II. Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*. Darmstadt 1976.

48. E. JÜNGEL, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*. Tübingen 1986.

49. P. RICOEUR, *La Metáfora Viva*. Madrid 1980.

50. A. N. WILDER, *Jesus' Parables and the War of Myths. Essays on imagination in the Scripture*. Ed. J. Breech. Philadelphia 1982; R. W. FUNK, “Das Gleichnis als Metapher: W. HARNISCH (ed.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft* (WdF 575). Darmstadt 1982, 20-58; ID. *Parables and Presence. Forms of the New Testament Tradition*. Philadelphia 1982; J. D. CROSSAN, *In Parables. The Challenge of the Historical Jesus*. New York 1973; B. B. SCOTT, *Jesus, Symbol-Maker for the Kingdom*. Philadelphia 1981; ID., *Hear Then the Parable. A Commentary on the Parables of Jesus*. Minneapolis 1990.

un campo semántico ajeno crea tirantez y tensión y libera el significado. Entender la metáfora no es reconocer la semejanza entre dos palabras, sino reconocer el choque provocado por la juxtaposición de campos semánticos incompatibles. La disonancia es constitutiva de la parábola e inaugura una posibilidad de sentido, pues es una innovación semántica. De aquí que las metáforas no puedan ser parafraseadas y trasladadas a un lenguaje proposicional. Por ello dan a conocer una nueva información de la realidad. El marco narrativo presenta la vida cotidiana. Un sembrador siembra... un hijo pide su parte a su padre... un patrón contrata jornaleros para su viña... De pronto en esta escena trivial y cotidiana se produce una extravagancia: el patrón paga a todos igual aplicando una política salarial estúpida, el padre acoge a su hijo despreciable que le ha abandonado y ha derrochado la fortuna, una abundante cosecha se da cuando la sementera ha sido un fracaso... En la ficción narrativa surge la discordancia de dos mundos o mejor dos órdenes de valores se ponen en tensión. La parábola dibuja otro mundo, donde los valores son distintos de los comúnmente admitidos.

Quien piense que es acertada esta interpretación de las parábolas, y los miembros del *Jesus Seminar* aceptan esta teoría, estarán siempre predispuestos a ver cosas chocantes por doquier. Consideran extravagante cualquier cosa que a otros parece normal. Por ejemplo, es extraño, dicen, que el pastor se ponga en búsqueda de una oveja perdida, o que un hombre que ha encontrado un tesoro en un campo lo entierre y venda todas sus posesiones y compre el campo aquel, o que un comerciante venda todo lo que tiene para comprar una perla de gran valor. Son, dicen, elementos extravagantes y extraños, y por ello marcas de ser originales de Jesús.

Personalmente pienso que cualquier pastor que nota la falta de un oveja va en su búsqueda. ¿Es una exageración que el dueño permita que una higuera siga en pie tras tres años de improductividad? Para los miembros del *Jesus Seminar* por lo visto sí⁵¹. Como ejemplo en contra cabe citar que en la mayor parte de Castilla y León durante los años 1994 y 1995 prácticamente no hubo fruta alguna por las heladas. Me imagino que a ningún labrador se le ocurrió la hazaña de cortar los árboles frutales porque durante dos años no habían dado fruta.

Creo que bastan estos ejemplos para mostrar la extrema debilidad de los criterios apuntados por el *Jesus Seminar* para probar la autenticidad o la inautenticidad de las parábolas. Pero además es claro que incurren en una *petitio principii*: Tienen una teoría de la parábola como metáfora que incluye que sea

51. *The Parables*, 60.

chocante, exagerada y extravagante y esto les lleva a ver estas cosas por doquier.

No negamos que ocurran sucesos inesperados en la narración de las parábolas; es cierto que se dan y sirven de valor por su fuerza argumentativa, pero no se les puede atribuir tanta importancia como para convertirlos en criterio de historicidad.

2.4.2.2. Evangelio de Tomás⁵²

En los últimos años la consideración que se tiene de este Evangelio y de la fuente Q ha cambiado notablemente. Los miembros del *Jesus Seminar* no han sido los pioneros en este tema, pero han aceptado estos puntos de vista con fuerza y han contribuido a un cambio de imagen del Jesús histórico.

En gran estima tienen los componentes del *Jesus Seminar* al evangelio de Tomás. No sólo le consideran como el quinto Evangelio⁵³, sino que por su supuesta antigüedad histórica le prefieren a los otros tres⁵⁴.

Hacia 1900 se encontraron tres fragmentos en griego de un evangelio hasta entonces desconocido (POxy 1, POxy 654 y POxy 655)⁵⁵. En 1945 entre los 52 tratados contenidos en 13 códices de la Biblioteca gnóstica de Nag Hammadi se encontró una copia en copto del Evangelio. Entonces se supo que los fragmentos anteriormente citados formaban parte del Evangelio de Tomás. A este evangelio se refieren Hipólito y Orígenes, quienes nos transmiten la noticia de que grupos heterodoxos usaban un “evangelio según Tomás”.

Entre los fragmentos griegos y el texto copto hay diferencias en las expresiones y en el orden de las sentencias. Como además se observan dichos de Jesús duplicados, es claro que este evangelio conoció varias ediciones.

El evangelio contiene 114 sentencias del Señor, introducidas por la fórmula “Jesús dijo” o bien alguien se dirige a Jesús y éste responde. Todas ellas se presentan como escritas por Tomás el “mellizo”. Carece de la historia de la pasión, no contiene relatos ni historias acerca de Jesús, ni siquiera, y esto es notable, alusión alguna a los relatos, por ejemplo, a los milagros.

52. Puede verse la versión y el comentario de M. ALCALA, *El Evangelio copto de Tomás*. Salamanca 1989; otra versión y comentario por modernos neo-gnósticos puede verse en E. GILLABERT- P. BOURGEOIS- Y. HASS, *Evangelio según Tomás. Presentación y comentarios*. Barcelona 1992.

53. A él se refieren en el título del libro *The Five Gospels*.

54. Cfr. también PATTERSON, S. J., *The Gospel of Thomas and Jesus*. Sonoma 1993.

55. Pueden verse estos fragmentos y su traducción castellana en A. de SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*. Madrid 19632, 87-95.

El paralelismo con los evangelios sinópticos es notable. La mitad del material de Tomás *grosso modo* tiene paralelos en los evangelios: 47 paralelos con Mc, 40 con Q, 17 con Mt, 4 con Lc y 5 con Juan; esta estadística incluye los dichos duplicados. Aproximadamente unos 65 dichos o parte de dichos son exclusivos de Tom. De todos los Evangelios apócrifos es sin duda el más interesante para la investigación del Jesús histórico y por ello mismo el más estudiado y más discutido.

Se discute la época en que fue escrito. Los papiros griegos no son posteriores al 140 d. C. Es común pensar que el texto copto es una versión del texto griego. Pero la edad de los papiros conservados no dice nada acerca de la antigüedad de la obra. Por el logion 71 parece manifiesto que el Evangelio de Tomás es posterior a la destrucción de Jerusalén del año 70. Pero como quiera que el escrito debió tener diferentes ediciones, tampoco esta fecha es muy indicativa. Lo característico del *Jesus Seminar* es atribuirle una alta antigüedad, y al mismo tiempo afirmar que la tradición representada por Tomás es independiente de la tradición Sinóptica⁵⁶. Promotores de este cambio de opinión han sido entre otros H. Koester⁵⁷, que en este tema y en otros ha sido el inspirador del *Jesus Seminar*. Especulan que Tomás al igual que Q son de los años 50-60; en todo caso sus segundas ediciones son anteriores a los Sinópticos.

El problema principal es precisamente éste: ¿Qué relación tiene Tomás con los Sinópticos?

Ya durante la *New Quest*, J. Jeremías en su obra sobre las parábolas a partir de la 6ª edición analizaba también las que contiene Tomás. Encontraba que once de las parábolas de Tomás son paralelas a los Sinópticos; constataba que frecuentemente diversos rasgos están conservados en Tomás en un estado más primitivo y menos desarrollado que en los Sinópticos. El caso más claro, difícilmente negable, es la parábola de los viñadores homicidas, muy alegorizada en los Sinópticos, sobre todo en Mt, mientras que en Tomás carece de todas estas adiciones. Por otra parte notaba que Tomás también tenía sus adornos y desarrollos que manifiestamente eran secundarios⁵⁸.

56. *The Parables*, xviii.

57. Entre sus numerosas publicaciones citamos una de las últimas, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*. London-Philadelphia 1990, 75-128. Una amplia exposición de los problemas tocantes al Evangelio de Tomás con amplia bibliografía puede verse en F. T. FALLON- R. CAMERON, "The Gospel of Thomas: A Forschungsbericht and Analysis": *ANRW*. Berlin-New York 1988, II, 25.6, 4195-4251.

58. La versión española de *Las Parábolas de Jesús* de J. Jeremías (Estella 1970) está hecha sobre la 7ª edición alemana de 1965; por lo que el lector de la versión española puede consultar los análisis de las parábolas del evangelio de Tomás.

M. E. Boismard presentaba varios ejemplos (concretamente cinco) en los que, a pesar de algunos rasgos secundarios, Tomás, según él, sigue una tradición más antigua que nuestros evangelios actuales⁵⁹. Estas opiniones eran, cuando fueron expresadas, minoritarias. Hoy el grueso del grupo del *Jesus Seminar* y otros autores opinan que Tomás representa una tradición independiente de la canónica.

Estas son las razones que esgrimen: 1) No hay un esquema de relaciones de Tomás respecto de la tradición sinóptica al estilo de las que manifiestan Mt y Lc respecto de Mc; 2) El orden de los dichos en Tomás es casual, y a veces temático, pero en todo caso no refleja el orden de los Sinópticos; 3) Tomás no reproduce en ningún caso lo perteneciente a la redacción de los Sinópticos, ni las perspectivas teológicas propias de estos Evangelios; 4) Tomás pertenece a un género literario de colección de dichos que pronto dejó de escribirse; otros ejemplos son Q y la colección de parábolas que están detrás de Mc 4; 5) Y finalmente defienden que algunos dichos de Tomás son anteriores a los Sinópticos.

Estas razones son discutibles y discutidas. El argumento del orden, por ejemplo, no debe aducirse tan alegremente como ellos hacen por varias razones. Desconocemos la secuencia primitiva de los *logia* en Tomás, pues los fragmentos griegos y la versión copta no coinciden en el orden.

De otra parte, hay ejemplos curiosos. Tomás 65 reproduce la parábola de los viñadores homicidas que todos los sinópticos tienen (Mc 12, 1-12 par). Entre los adornos de la parábola los Sinópticos recogen el dicho sobre la piedra que desecharon los arquitectos. Resulta que Tomás tiene este dicho en el logion siguiente. ¿No será indicio de que Tomás conoce el orden sinóptico?. En Mt 6,1-18 se da una serie de normas sobre el ayuno, la oración y la limosna; estas prácticas piadosas son propuestas en el mismo orden en Tomás 6 y 14.

Estos casos y otros pueden enjuiciarse de diferente modo. Puede discutirse quién depende de quién. No obstante, estos y otros más son citados porque se trata de textos de Mt que se consideran redaccionales; también se suelen aducir estos otros textos en que parece que Tomás depende del material propio de los evangelistas: Tom 14 respecto de Mt 15, 11; Tom 5 dependería de Lc 8,17; Tom 16, de Lc 12,51; Tom 55 dependería de Mt, 10,37s y de Lc 14,26s⁶⁰.

59. P. BENOIT- M. E. BOISMARD- J. L. MALILLOS, *Sinopsis de los cuatro Evangelios*. Bilbao 1977, T. II, 49. Concretamente señala estos textos de Tomás como más antiguos que nuestros evangelios: *Tom 46*= Mt 11,11; Lc 7,28; *Tom 99*= Mt 12, 49-50; Mc 3,32-35; Lc 8,20-21; *Tom 57*= Mt 13,24-30; *Tom 65*= Mt 21,33-41; Mc 12, 1-9; Lc 20,9-16; *Tom 100*= Mt 12,15-22; Mc 12,13-17; Lc 20, 20-26.

60. Cita más textos de esta clase C. TUCKETT, "Thomas and the Synoptics": *NT* 30(1988)132-157.

Debe, además, apuntarse que el mero hecho de que un dicho de Tomás se conserve en un estadio más primitivo, no supone que el evangelio como tal sea más antiguo que los Sinópticos. A veces evangelios más tardíos conservan versiones de dichos de Jesús en forma más primitiva.

Sea lo que fuere de esta dependencia o no de los Sinópticos, es una opinión generalizada que Tomás puede y debe usarse para reconstruir la enseñanza de Jesús, para el estudio de los orígenes y desarrollo de la tradición tras los evangelios sinópticos. Esto es un mérito del *Jesus Seminar*. No obstante, no debe olvidarse que el Evangelio de Tomás no es inocente. Ha venido al mundo de la ciencia en mala compañía: con una biblioteca gnóstica. También él tiene su teología. La mayor parte de los dichos son gnósticos⁶¹, y como tal adaptan los dichos de Jesús a esta doctrina, cuyos puntos principales son éstos: Jesús es salvador por su doctrina como revelador; la antropología es dualista; la escatología es presente; no hay dimensión escatológica futura; carencia de la soteriología de la pasión y resurrección; su doctrina ascética es apartarse del mundo (de los bienes, de la familia, de la sexualidad) y de las obras de piedad como ayuno, circuncisión y limosna.

El *Jesus Seminar* estima en gran manera el Evangelio de Tomás, pero resulta interesante saber por qué. No parece que sea porque enriquezca nuestra base de datos con nuevos dichos de Jesús. Solamente colocan en color rojo 3 dichos de Tomás: dos aforismos y una parábola y todos ellos están en los evangelios. No se atreven a colocar en color rojo ningún dicho de Jesús presente sólo en Tomás. En color rosa colocan 27 aforismos y parte de aforismos, pero todos ellos están también en los evangelios. En este mismo color ponen 10 parábolas, de las cuales sólo dos: el cántaro vacío (Tom 97) y el asesino (Tom 98) son exclusivas de este Evangelio⁶². Teóricamente, pues, proclaman estimar mucho a Tomás, pero a la hora de la verdad poco valor le reconocen. En la práctica confiesan que escasamente algún dicho de Tomás no presente en los sinópticos sea auténtico. El incluirle y darle tanta importancia, ¿no tendrá otra intención cual es el presentar a Jesús como predicador de un reino de Dios no escatológico? Más adelante veremos que efectivamente es así; pero antes veamos otro presupuesto importante de su hipótesis.

61. También los miembros del *Jesus Seminar* piensan que algunos dichos de Tomás son gnósticos (*Parables*, 11).

62. Estas dos parábolas fueron objeto de intenso debate entre los miembros. Las dos fueron sometidas a tres votaciones. La parábola del cántaro vacío sólo a la tercera votación consiguió el color rosa por un escaso margen. La parábola del asesino fue rechazada en las dos primeras votaciones y por ello aparece impresa en gris en la obra de *Parables* (p.63); sometida a nueva votación alcanzó el color rosa y así aparece en *The Five Gospels* (p. 524-525).

2.4.2.3. La fuente Q

La fuente Q, a pesar de los ataques que ha sufrido, es una hipótesis aceptada por la mayoría de los investigadores. Con ella se cree explicar el origen del material de dichos comunes a Mt y Lc y ausente en Mc. No se ha encontrado ningún manuscrito que la conserve. Y esto es lo que obliga a hablar de hipótesis. No obstante, su existencia, para la mayoría entre los que se encuentran los miembros del *Jesus Seminar*, es indudable.

En los últimos años la consideración y el papel de Q en la investigación ha cambiado notablemente. El *Jesus Seminar* ha aceptado prácticamente de manera unánime la teoría de Kloppenborg sobre la existencia de estratos en la fuente Q, que, por cierto en Norteamérica, ha tenido amplia aceptación.

La búsqueda de estratos en Q tiene ya una larga historia. Tras aplicarse la *Redaktionsgeschichte* a los evangelios sinópticos, se sintió la tentación de hacer lo mismo con Q⁶³, si bien aquí era más difícil, pues no existe otra obra con la que se pueda hacer comparación como sucede con Mt y Lc. En este caso hay que tratar de reconstruir el material fuente desde el texto mismo y luego usar la fuente reconstruida para identificar la redacción.

D. Lührmann⁶⁴, P. Hoffmann⁶⁵, S. Schulz⁶⁶, A. Polag⁶⁷, A. D. Jacobson⁶⁸ entre otros, trataron de distinguir entre la tradición y la redacción, señalando criterios que hicieran creíble la separación en estratos. Las opiniones son diversas y el número de redacciones, también.

En la historia de la investigación de la fuente Q un punto de inflexión representó un artículo de J. M. Robinson⁶⁹, quien colocó la fuente Q en el género literario de “dichos de los sabios”, ya presente en el A. T. y en la literatura del Medio Oriente. La afirmación de que Q era básicamente un escrito de orientación sapiencial fue una intuición de largo alcance. H. Koester desarrolló ampliamente estas ideas y resaltó el carácter sapiencial de Q asociándolo al Evangelio de Tomás.

63. Suele considerarse que la aplicación de la *Redaktionsgeschichte* a Q comenzó con la obra de H. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*. Gütersloh 1959.

64. *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33). Neukirchen-Vluyn 1969.

65. *Studien zur theologie der Logienquelle* (NTA 8). Münster 1972.

66. *Die Spruchquelle der Evangelisten*. Zürich 1971.

67. *Der Christologie der Logienquelle* (WMANT 45). Neukirchen-Vluyn 1977.

68. *The First Gospel. An Introduction to Q*. Sonoma 1992.

69. "LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q": J.M.ROBINSON-H. KOESTER, *Trajectories through Early Christianity*. Philadelphia 1971, 71-113; recogido en J. S. KLOPPENBORG (ed.), *The Shape of Q: Signal Essays on the Sayings Gospel*. Minneapolis, 1994, 51-58.

Esta teoría del carácter sapiencial de Q, que recibió luego material escatológico y apocalíptico, fue difundida y profundizada por la amplia obra de K. Kloppenborg⁷⁰ que, a pesar de ligeras diferencias, representa el afianzamiento de la teoría de Robinson y Koester. El método es crítico-literario y trata de establecer criterios literarios y no teológicos para distinguir con ciertas garantías los estratos. De sus análisis concluye lo siguiente: elementos polémicos y amenazadores parecen ser adiciones a otros elementos anteriores de tradición sapiencial. De esta manera Kloppenborg postula dos estratos mayores en Q: uno más antiguo de carácter sapiencial que se compone de dichos dirigidos a la comunidad⁷¹; un segundo estrato, de carácter profético, se compone de adiciones polémicas contra “esta generación”⁷². El tercer estrato es breve⁷³.

Aunque Kloppenborg nunca afirma que los estratos secundarios de la composición sean posteriores tradicionalmente, el *Jesus Seminar* da ese paso: el estrato más antiguo, el estrato original solo contendría palabras de sabiduría. Este estrato nos acercaría al Jesús histórico, pero un Jesús bastante diferente del habitualmente imaginado: un Jesús que anuncia la presencia de Dios en sus palabras. El primer estrato de Q es sapiencial como Tomás, partidario de una escatología realizada. Q después fue sometida a una redacción que habla del anuncio de juicio y de la futura venida del hijo del hombre que contrasta con la previa presencia de Dios en los dichos. Este cambio dejó su huella en el género literario: de colección sapiencial pasó a ser libro sapiencial y apocalíptico. La diferencia no es solamente literaria sino teológica; escatología futura frente a escatología realizada.

Una razón para pensar así es la relación que establecen entre Q1 y el Evangelio de Tomás; ya Koester vio a ambas obras como estrechamente relacionadas, siempre y cuando se purgue a Q de todos los elementos escatológicos y apocalípticos, especialmente los dichos sobre el Hijo del Hombre; aunque no son dependientes entre sí, ambas representan desarrollos de un evangelio sapiencial subyacente. De esta manera Tomás y Q se refuerzan mutuamente. Es aquí donde se sorprende el interés del *Jesus Seminar* por Tomás. Este evangelio no dice nada nuevo sobre Jesús, pero sirve de soporte al Jesús sapiencial que creen descubrir en Q1.

70. *The Formation of Q*. Philadelphia 1987.

71. Son estos 6,20-49; 9,57-62; 10,2-11.16; 11,2-4.9-13; 12,2-7.11-12.22-31.33-34; 13,24; 14,26-27.34-35; 17,33.

72. Este segundo estrato tiene textos de dos clases: son glosas breves estos textos: 6,23c; 10,12.13-15.21-24; 12,8s.10; 13,25-30; 13, 34s. Los siguientes son textos más extensos: 3,7-9.16-17; 7,1-10.18-35; 11,14-26.39-52; 12,39-59; 14,16-24; 17,23-30.34-37; 19,12-27.

73. 4, 1-13; 11,42d; 16,17. Deja sin atribuir a un determinado estrato 13,18-21; 15,4-7; 16,13.18; 17,1-6.

2.5. Resultados

Queremos presentar y analizar ahora brevemente las dos obras importantes del *Jesus Seminar*.

2.5.1. Traducción

Además de estudiar la autenticidad del material evangélico, el *Jesus Seminar* ofrece un traducción propia que llaman *Scholars Version*, que tiene algunas singularidades.

En la traducción han querido seguir el lema siguiente: hacer que el lector no note que está leyendo una traducción⁷⁴. Por tanto se trata de un tipo de versión que se suele llamar de *equivalencia dinámica*, es decir, que la traducción produzca en el lector contemporáneo la misma experiencia que tuvieron los primeros lectores u oyentes. En castellano sería equivalente a la NUEVA BIBLIA ESPAÑOLA⁷⁵.

Aducen varias razones para hacer una traducción nueva. En primer lugar creen obligado incluir el Evangelio de Tomás (de ahí el título del libro *The Five Gospels*) y hasta ahora éste, piensan ellos, no ha sido traducido correctamente.

Por otra parte las versiones corrientes nivelan los evangelios; no respetan el estilo de cada evangelista; ellos quieren reproducir la voz singular de cada evangelista. Marcos tiene un estilo más coloquial, se aproxima al lenguaje de la calle. Une las frases con simples conjunciones y adverbios que traspasan la celeridad del relato a la vida de Jesús. Todo sucede en una rápida sucesión. Lucas es más literario y Mateo, más pausado. Quieren, además, presentar un lenguaje coloquial, cuando en el original se usa un giro del mismo carácter. No hacen ascos al uso del “common street language”, es decir, al lenguaje duro y tosco, apartándose en todo caso de lenguaje piadoso; evidentemente evitan el lenguaje sexista.

Para conseguirlo la traducción pasó diversos controles, trabajaron y pulimentaron el trabajo diversos comités.

¿Cuáles son los resultados? En este tipo de traducción la obra nunca estará terminada; siempre se puede afinar más; no es fácil aceptar con el giro del idioma moderno que mejor responda al texto original. Por lo mismo es fácil

74. *The Five Gospels*, xiii.

75. Las cualidades que los miembros del *Jesus Seminar* atribuyen a su versión se parecen mucho a las que expresaban ya hace años de la suya L. ALONSO SCHÖKEI y J. MATEOS. Véase *Nueva Biblia Española*. Madrid 1975, 13-14.

que en tales versiones al lado de aciertos felices que sorprenden y gustan, se adviertan otros casos donde la correspondencia deja bastante que desear.

Evidentemente juzgar estas traducciones es un facultad que sólo los que tengan como lengua materna el inglés americano lo pueden hacer. Por lo mismo nos limitaremos a algunos ejemplos sorprendentes.

Traducir reino de Dios por *God's imperial rule* difícilmente puede considerarse un acierto. Seguro que no sugiere en el americano el carácter alegre que Jesús pretendía imprimir a tal giro.

You Scholars and Pharisees, you Impostors! Damn you! es la versión de “¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas!”. ¿Es correcta esta traducción?. La justifican diciendo que *Woe* (usual en las versiones inglesas) no es una palabra que el americano medio use. Si una persona quiere maldecir a otra usa más bien *Damn you*. Pero, ¿es una maldición lo que dice Jesús? Para Zorell⁷⁶ es *interjectio lugentis et comminantis*. No parece que la expresión inglesa *Damn you* tenga el matiz de pena y comiseración por la suerte del amenazado como la tiene el original griego.

Traducen *Cristo* por *Anointed*. Literalmente es acertada, pero en el Evangelio ya no tiene significado literal. Los reyes entonces ya no se unguían, sino que se coronaban. Dudamos mucho de que el americano medio entienda lo que el Evangelista quería expresar. Notemos como curiosidad que traducen *Hijo del hombre* por *son of Adam*. Evitan el lenguaje sexista de este modo.

Por lo demás la frecuente lectura hará que suenen mejor ciertas expresiones que a primera vista extrañan. El tono coloquial a veces cautiva y resulta atrayente.

2.5.2. Las Parábolas

2.5.2.1. Consenso, pero menos

Es objetivo del *Jesus Seminar* determinar por consenso la autenticidad o la inautenticidad de las palabras de Jesús. Tratándose de las parábolas de Jesús, esto sólo lo han conseguido en un amplio sentido, como ellos mismos lo reconocen⁷⁷.

76. *Lexicon Graecum Novi Testamenti*. Parisiis 1931, 953. U. Luz dice que “oyai” es *starker Ausdruck der Klage*. (*Das Evangelium nach Matthäus*. Neukirchen-Einsiedeln 1990, 194.

77. *The Parables*, 23.

Pocas son las aceptadas sin desavenencias como rojas o como negras. Abundan los colores intermedios, como era de esperar.

De las 60 versiones de las 33 parábolas, solamente 5 no tuvieron ni un solo voto negro: la de la *levadura* en las versiones de Mt (13,33b) y Lc (13, 20b-21), el *grano de mostaza* en las versiones de Mc (4, 31-32) y en la de Tomás (20) y finalmente la de la *perla* en la versión de Tomás (76/1) que consideran mejor conservada que Mt 13,45-46.

Por contra 13 versiones de parábolas no reciben ni un solo voto rojo. Tales son la del *asesino* (Tom 98), la de las *vírgenes necias* (Mt 25,1-12), la de la *puerta cerrada* en las versiones de Lc (13, 25) y de Mt (25,1-12), la de la *red de pesca* en las versiones de Tom (8) y Mt (13,47-48), la de la *cosecha* (Tom 21,4), la del *edificador de la torre* (Lc 14,28-30), la del *rey que va a la guerra* (Lc 14,31-32) y la de los *viñadores homicidas* en las tres versiones sinópticas. Añaden otras tres que recogen de fuentes posteriores.

Hay algunos casos en los que la disparidad de criterios y las posturas irreconciliables son manifiestas.

La parábola del sembrador en sus diferentes versiones es un caso llamativo. En la versión de Mc (4,3b-8) recibe 28 votos rojos, 38 rosas, 3 grises y 31 negros. En la versión de Mt (13,3b-8), 28 rojos, 38 rosas, 0 grises y 34 negros. En la versión de Tomás (9) 21 rojos, 46 rosas, 0 grises, 33 negros. En la versión de Lc (8,5-8a) 21 rojos, 43 rosas, 0 grises, 36 negros. La constancia de los resultados hacen sospechar que los votantes se mantenían firmes en sus opiniones. Lo notable es también el alto número de las posturas extremas: votos rojos y negros.

La parábola del hombre rico de Lc (12,16-20) recibe estos votos: 21 rojos, 52 rosas, 10 grises, 17 negros. Los votos sobre la versión de Tomás de la misma parábola son semejantes: 25, 50, 4, 21.

Nos han llamado la atención algunos casos curiosos. La parábola de la oveja perdida de Tomás (107) arroja este resultado 11, 36, 39, 14. Aquí extraña la generosidad de los 11 que votaron rojo. El buen pastor de la parábola va en busca de la oveja perdida porque se trata de la más grande y gorda. Alusión clara ésta al hombre perfecto, es decir, al gnóstico. El carácter 7secundario parece evidente. La parábola del tesoro escondido de Tom (109) recibe esta votación 18, 43, 21, 18. Hay un empate entre las bolas rojas y negras. Sin embargo, según la teoría de los participantes en el Seminario la versión de Mt (13,44) dice algo extraño y chocante; la de Tomás es banal y además propone una conducta contraria a la recomendación que el mismo Tomás hace en el logion 95, por lo que debiera ser claro su carácter secundario.

En todos estos casos y otros que podrían citarse no han sido capaces de llegar a un consenso, ni siquiera a aproximarse a valores intermedios; el inter-

cambio de información y las discusiones no han servido para limar las diferencias. Vista esta disparidad de opiniones, ¿tiene sentido que reprochen a los conservadores que creen en la inspiración divina del texto sagrado no coincidir al presentar la imagen de Jesús?⁷⁸. Tampoco ellos apoyándose en criterios científicos llegan a coincidir. Y es que ni la fe ni la carencia de ella imponen una interpretación única.

Por tanto y esta es nuestra conclusión, es falso que todo el grupo presente un frente común. La votación se proponía para adquirir el consenso; el resultado ha sido más bien ocultar la disparidad de opiniones escudándose en la mayoría, pues cabe sospechar que muchos votos rojos son de las mismas personas al igual que los negros.

5.2.2.2. Las Parábolas siguen siendo una tradición segura.

Siguiendo a J. Jeremías, el *Jesus Seminar* considera a las parábolas como la parte de la tradición más auténtica.

Las 33 parábolas son valoradas así:

5 en color rojo: 15 % del total

16 en color rosa: 48.5 %.

6 en color gris: 18 %.

6 en color negro: 18 %.

Si se juntan las de color rojo y las del color rosa se llega a un 63 % largo⁷⁹. Es un número bastante elevado.

Quizá extrañe un tanto el 36% de negras y grises. Pero aquí debe tenerse en cuenta un dato importante. De estas doce parábolas que reciben los dos colores descalificantes, 5 se hallan solamente en escritos extracanonicos. Si se consideran las restantes siete canónicas aparte, el tanto por ciento de las inauténticas bajaría al 21. Estas son las que no debieran figurar en una base de datos para reconstruir el mensaje de Jesús: la parábola del portero (Mc 13,34-35; Lc 12, 35-28) y la parábola de las diez vírgenes (Mt 25, 1-12)⁸⁰, la parábola del rico y del pobre Lázaro⁸¹, la parábola de la cizaña (Mt 13, 24-30) y la de

78. *The Five Gospels*, 5s.

79. Entre el libro de *The Parables* y el de *Five Gospels* hay algunas variaciones que no modifican estos tantos por ciento. Los cambios que hemos observado son éstos: la hoz y la cosecha de Tom 21,9 está impresa en negro en *The Parables* y en gris en *The Five Gospels*. La parábola del asesino de Tom 99, 1-3 está impresa en gris en *The Parables* y en rosa en *The Five Gospels*. Finalmente Mt 25, 29 está en negro en *The Parables* y en gris en *The Five Gospels*.

80. Es comprensible que las rechacen dada su opinión contraria a un Jesús que hable de escatología. Hablaremos de este aspecto más adelante.

81. Esta ha sido siempre una parábola discutida debido a que existen narraciones folklóricas anteriores.

la red (Mt 13, 47-48)⁸² (frecuentemente considerada como secundarias porque reflejan la situación de la iglesia) y finalmente las parábolas del edificador de la torre (Lc 14,28-30) y la del rey que va a la guerra (Lc 14,31.32)⁸³.

El *Jesus Seminar* en este tema no presentan un punto de vista radical. Su opinión es asumible.

5.2.2.3. Criterios de autenticidad

No todos los Evangelistas resultan igualmente favorecidos en la calificación que reciben sus aportaciones. El cuadro es el siguiente:

Mc:	0 rojas;	3 rosas
Mt:	2 rojas;	7 rosas
Lc:	3 rojas;	10 rosas
Tom:	1 roja;	9 rosas ⁸⁴

Considerando la aportación propia de cada uno, el cuadro es este otro:

Mc: 0 propias.

Mt: 2 propias, una en rojo y otra en rosa.

Lc: 7 propias, 2 de color rojo y 5 de color rosa.

Tom: 3 propias, una en color rojo y 2 en color rosa.

El cuadro se completaría diciendo que Q tendría 2 rojas y 3 rosas.

Con estos datos podremos extraer esta conclusión: Juega poco papel el criterio de atestación en múltiples fuentes independientes. De las 22 parábolas en color rojo y rosa, 12 son propias de una sola fuente, es decir, más de la mitad.

Esta conclusión es normal. Frecuentemente se ha observado que las parábolas en su mayoría sólo están atestiguadas por una fuente. Si al criterio de múltiples fuentes independientes se le da un valor decisivo, la autenticidad de las parábolas quedaría malparada⁸⁵.

Entonces, ¿cuáles son los criterios que aducen los "Fellows" para decidirse por la autenticidad o no de las parábolas?

82. El caso de estas dos parábolas es singular. Ambas se hallan solamente en Mt, no en Lc, por lo que no deben atribuirse a la fuente Q. Frecuentemente se consideran redaccionales de Mt. Curiosamente se hallan en Tomás (57 y 8). ¿Cómo explicar esta presencia? ¿Tomás depende de Mt? Así piensa la mayoría.

83. Hemos dicho que no reciben ni un sólo voto rojo; la razón hay que buscarla en la ya expuesta teoría sobre las parábolas como metáfora. Toda parábola debe tener algo extraño, chocante, que se salga de lo común. En estas dos parábolas todo es previsible.

84. Contamos la parábola del asesino (Tom 98) en rosa en *The Five Gospels*, aunque en la obra anterior la habían considerado gris.

85. Cfr. G. THEISSEN- A. MERZ, *Der historische Jesus*, 303-304.

Continuamente es citado el criterio de que la parábola, por ser metáfora, tiene que presentar algo extravagante, chocante y sorprendente. Remitimos a lo dicho anteriormente sobre la teoría de las parábolas.

De este modo la parábola de la levadura es considerada como auténtica dado que para los judíos era algo impuro. Por lo que choca que Jesús se sirva de ella para ilustrar el reino de Dios. Igualmente es provocador y exagerado que Jesús proponga a un samaritano como héroe, o que el amo de la viña vaya repetidas veces a la plaza a buscar obreros y que al final pague el mismo jornal incluso a los que han trabajado poco. Extraña que el grano de mostaza, dada su pequeñez, se compare con el reino de Dios, al igual que se proponga como semejante a un cántaro vacío (Tom 97). La parábola del siervo cruel adolece también de rarezas y exageraciones.

El aspecto extravagante se nota más en estas parábolas. Jesús compara el reino de Dios con la manera de actuar de un administrador injusto y ladrón, o con un juez inicuo y malvado, o con el hombre de la parábola del tesoro que engaña al amo del campo, o con un asesino (Tom 98) que prueba el arma antes. En todos estos casos se proponen conductas moralmente dudosas y chocantes.

Muchas de estas observaciones son plausibles. No obstante, como hemos dicho anteriormente, la teoría de las parábolas que propugnan les obliga a ver cosas raras donde no las hay. Citamos a su tiempo varios casos.

Otras veces no ven extravagancias porque quizá ya tienen sentenciadas las parábolas como inauténticas por otros motivos. Un caso claro es la parábola de la cizaña. Esta parábola está llena de extravagancias. La cizaña se distingue del trigo fácilmente. Los obreros preguntan al amo cosas inútiles: si ha sembrado buena semilla en el campo. El enemigo, en vez de trabajar sembrando la cizaña, podía esperar a que el trigo estuviera maduro y prenderle fuego. Es raro también que se les mande a los obreros recoger primero la cizaña y luego el trigo. Lo normal sería hacer las cosas al revés⁸⁶.

Otro ejemplo semejante sería el de la parábola de las vírgenes necias. Es extravagante que las vírgenes que van a velar tomen las lámparas y se olviden del aceite, que las amigas no les presten algo, que el novio les cierre la puerta por una insignificancia.

Quizá se diga que estas extravagancias se deben a que la parábola se ha alegorizado. Es perfectamente posible e incluso probable en los ejemplos citados. Pero el amo de la viña que paga el jornal íntegro a los trabajadores de la última hora, ¿no podía ser también un rasgo alegórico?

86. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/1). II. Zürich-Neukirchen-Vluyn, 1990, 324 enumera varias extravagancias.

Nos parece, pues, que el criterio adoptado no es tan seguro como parece.

Por otra parte consideran que las parábolas del edificador de la torre (Lc 14,28-30) y del rey que va a la guerra (Lc 14,31-32) son inauténticas, porque en ellas no hay nada imprevisto e inesperado, todo sucede normalmente. Los protagonistas se dejan conducir por la prudencia humana. Ahora bien, el asesino de la parábola de Tom 98 también se porta normalmente, se limita a probar su arma antes de atacar. Esta parábola tiene el mismo sentido que la dos anteriores. Por mi parte tampoco encuentro nada raro en la parábola de los talentos. Todo sucede según lo esperado: se premia al laborioso y se castiga al vago. Pues bien, esta parábola es considerada por el *Jesus Seminar* como auténtica, al igual que la del asesino.

Otro criterio ampliamente usado es el de la brevedad, la ausencia de palabras superfluas. Y efectivamente esta brevedad se da en la parábola de la levadura, en la del tesoro oculto en el campo, en la de la perla, etc. El argumento invocado es que la tradición oral las conserva mejor. Pero tampoco este criterio se debe usar mecánicamente. Evidentemente esta brevedad no se da en la parábola del hijo pródigo, ni en la de los trabajadores de la viña, ni en la del siervo cruel, ni en la de los invitados al banquete.

Por contra, extraña que se considere como rosa la parábola del fariseo y del publicano, aunque se reconoce que refleja la rivalidad entre cristianos y judíos y sólo se halla en Lc.

En cuanto a la autenticidad de las parábolas, a pesar de la debilidad de los criterios, puede decirse que fundamentalmente su opinión es aceptable. Habría que ver ulteriormente cómo son interpretadas por ellos: si van unidas al reino de Dios y qué clase de reino de Dios ilustran. Pero esta labor no la hacen en sus obras publicadas hasta ahora.

2.5.3. *The Five Gospels*

Este libro tiene la ventaja de presentar la versión en inglés de los cinco evangelios en color por secciones, acompañada de las razones por las que los "Fellows" han tomado ésta o aquella postura. Estos comentarios son más extensos en este libro que en el *The Parables*; son más largos cuando las palabras son discutidas y el consenso es menor.

Nos limitaremos a las palabras de Jesús que no son parábolas. La primera impresión que el lector tiene al pasar las páginas es de desolación. Existen páginas enteras sin que aparezca una breve frase en color rojo o rosa. En Marcos, por ejemplo, si exceptuamos las parábolas en rosa, solamente se hallan unos 15 aforismos en color rosa. Abunda, en cambio, el color negro.

Mi opinión es que encontramos cosas razonables, otras, discutidas y finalmente bastantes, inaceptables.

2.5.3.1. Los “Fellows” no están solos

El término preferido por los miembros del Seminario es el de aforismos para designar a los dichos de Jesús que no son parábolas. Aunque a veces hablan de cuatro categorías del material evangélico: aforismos, parábolas, diálogos e historias (*pronouncement stories*), prácticamente las palabras de Jesús se reducen básicamente a estas dos categorías: parábolas y aforismos. Las historias, que son fundamentalmente los *apotegmas* de Bultmann, contienen un dicho de Jesús que es lo importante. La breve narración en la que está incrustado el dicho no tiene mayor interés. Los diálogos, por su parte, a parte de ser escasos en la tradición sinóptica, se reducen también a palabras y sentencias breves.

No todas las palabras de Jesús son aforismos. Los dichos de Jesús breves existentes en los relatos de milagros, por ejemplo, no lo son. Pero también son juzgados por los “Fellows”. En los relatos de milagros, Jesús suele decir alguna frase: “quiero, queda limpio”, “levántate y vete a casa”, “extiende la mano”, “vete, tu fe te ha salvado” (Mc 10,52) etc. En los exorcismos suele hallarse la frase “cállate y sal de él”, o parecidas. Pues bien, todas estas frases se ponen en color negro. Los argumentos son siempre los mismos: son palabras sacadas de la historia, forman parte de ellas; no han existido solas en la tradición, no son independientes de la narración, etc. Por ello son creaciones del narrador.

Esta opinión es razonable. No tiene ni tuvo entonces ningún interés saber si Jesús a un ciego le tocó los ojos o le dijo “ve”, si le mandó a otro extender la mano o meramente se lo indicó. Es sabido que las narraciones de milagros están formalizadas, llenas de tópicos, de unidades lingüísticas hechas, que no permiten alcanzar el suceso concreto. La única pregunta que debe hacerse en estos casos es si Jesús hizo estos hechos. Pero el *Jesus Seminar* metodológicamente prescindió en esta publicación del estudio de los hechos de Jesús.

Los aforismos o *apotegmas* son más interesantes. Se trata de sentencias memorables, propias de una personalidad con carisma, dicen algo importante y digno de recordarse. En el judaísmo antes de Cristo no se usó este género literario; sus paralelos más próximos son los *apotegmas* o *Chreiai* helenistas. Suelen distinguirse *apotegmas* biográficos de un lado y *apotegmas* de enseñanza y controversia de otro. Los primeros se hallan, por ejemplo, en los relatos de vocación de los discípulos, en los que Jesús dice: “Sígueme, os haré

pescadores de hombres”(Mc 1,17) o simplemente “sígueme” (Mc 2,14). Estos apotegmas son impresos en color negro o gris. Consideran que no han podido transmitirse independientemente de la narración que ahora les acoge. Los creen, como Bultmann, escenas ideales.

Distinta es la suerte de los apotegmas de controversia y enseñanza que en Mc se encuentran en tres series: Mc 2,1-3-6; 10,1-45 y 12 13,44. Mayoritariamente los imprimen en color rosa. Tales son los aforismos como “no necesitan médicos los sanos sino los enfermos” (Mc 2,17), la frase sobre el ayuno (Mc 2,19), el dicho sobre el vino nuevo en odres viejos (2,22), la sentencia de Jesús sobre el sábado (Mc 2,27), las frases sobre el impedimento que representa la riqueza para entrar en el reino (Mc 20,23.25), etc.

Felicitemos en este aparatado a los miembros del *Jesus Seminar* por reconocer como rosa el dicho de Jesús sobre la impureza ritual: “no contamina lo que entra, sino lo que sale del hombre”(Mc 7,15; Mt 15,10-11; Tom 14,5). Se apartan así de la postura dogmática y sorprendente de E. P. Sanders que negaba la autenticidad porque le parecía muy revolucionario⁸⁷.

2.5.3.2. Los “Fellows” se quedan más solos

Señalemos brevemente algunos textos que sólo ellos o una franca minoría señala como problemáticos o inauténticos.

Causa extrañeza que consideren como gris o como negro el dicho de Jesús sobre el divorcio. Reconocen que hay razones gravísimas para suponer su autenticidad: está documentado el “logion” en más de dos fuentes independientes (Mc, Q y Pablo); esta prohibición creó dificultades, como se ve por las excepciones de Mt y Pablo; el aforismo cumple todas las reglas que ellos asignan a los originales de Jesús y finalmente va contra las convenciones sociales y religiosas.

Ante estas razones valen poco las aducidas por ellos contra la autenticidad: que la fórmulas varían, que los textos se han adaptado a situaciones eclesiales, o que Mc refleja el derecho matrimonial romano, punto éste último no cierto⁸⁸. La debilidad de las razones es manifiesta, pues no ésta, sino todas las palabras de Jesús se hallan adaptadas.

Creo que les ocurre aquí lo que les pasa con el carácter presente y futuro del reino de Dios: consideran incompatibles ambas ideas. En el caso que tra-

87. *Jewish Law from Jesus to Mishnah. Five Studies*. London-Philadelphia, 1990, 28.

88. También en el ambiente judío y oriental la mujer podía tomar la iniciativa del divorcio. Recoge los testimonios M. FANDE, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium*. Münster 1989,200-257.

amos, Jesús habla del amor incesante de Dios al hombre y a la mujer y, de otra parte, postula sin condiciones la indisolubilidad del matrimonio. Ambas cosas se dan en Jesús. ¿Son contradictorias? Lo que debe hacer el investigador es costatarlo, si ve razonable que los dos puntos son seguros.

También se manifiestan contrarios a la autenticidad de las antítesis de Mt, y ello, a pesar de que consideradas con atención encontrarían en ellas algunas características favorables a la autenticidad: En ellas Jesús va en contra de las convenciones sociales y religiosas y, además, hay exageraciones e hipérboles. Negando la autenticidad en bloque, se distancian de la opinión común que suele admitir como auténticas la primera, la segunda y, quizá, la cuarta, es decir, las antítesis sobre el asesinato, el adulterio y el juramento⁸⁹. Son las tres que radicalizan la Tora, y no hay paralelos en forma no antitética.

Imprimen con excesiva decisión en color negro los condenas dirigidas contra las ciudades en torno al lago, Corozain y Betsaida (Mt 11,21-24; Lc 10,13-15). Antes que ellos ya Bultmann se los atribuía a un profeta cristiano. La razón que dan es la siguiente: creen imposible que Jesús, que ha mandado a los discípulos amar a los enemigos, condene al infierno a los que le rechazan a El. Si embargo, hay graves razones para admitir como auténticos los vv. 21-13 de Mateo y así se suele hacer ordinariamente⁹⁰. Corozain no es citada en el resto del N. T.; en época antigua no consta que en Tiro y Sidón hubiera comunidades cristianas; estos versillos no dicen mucho más que Lc 11,31s y 13, 28 con los que están relacionados en cuanto al contenido; el ¡ay! no es una maldición sino una amenaza. Con todo, se comprende bien la postura del *Jesus Seminar* contraria a la autenticidad. El dicho de Jesús supone el juicio final y ellos no quieren oír hablar de un futuro escatológico.

2.5.3.3. Opiniones inaceptables

El punto ciertamente más negativo es la eliminación de todo dicho de Jesús que hable del reino de Dios en perspectiva futura y escatológica por creerlo incompatible con el reino de Dios como presente que aparece en otros textos. Como solución general han adoptado poner en negro todos los dichos de Jesús que hablen del reino como futuro⁹¹.

89. U. LUZ, *El Evangelio según san Mateo*. Salamanca 1993, 343-344; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*. Freiburg 1986, II, 152-158.

90. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, II, 192; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I, 430.

91. *The Five Gospels*, 137.

Quizá por benevolencia ponen en gris esta frase de Mc 14, 25: “Os aseguro que ya no beberé más del producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba nuevo en el reino de Dios”. El texto se halla también en Mt y Lc; estos dos son impresos en negro, sin saber por qué, puesto que se trata del mismo versículo. Este dicho tiene todas las garantías de remontar a Jesús. Aquí Jesús no habla como un cristiano, no se identifica con el reino de Dios, se expresa como un piadoso israelita que espera el reino de Dios. El no es el centro de la esperanza sino el reino. Conocedor de que va a morir próximamente, espera más allá de la muerte alcanzar el reino que indudablemente llegará.

También colocan en negro Lc 13, 28-29 y el paralelo de Mt 13,11-12: “Vendrán muchos de oriente y de occidente y se pondrán a la mesa en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán echados fuera”. El logion recoge el tema de la peregrinación de los pueblos hacia Sión (Isa 2,2s.; Miq 41,1s) y del banquete escatológico (Isa 25,6) y lo dirige contra Israel: admisión de paganos y exclusión de Israel. Y esto sucederá en el futuro escatológico, más allá de la muerte, pues asisten los patriarcas. Así no habla la comunidad cristiana que espera la entrada de los paganos en la iglesia ya ahora en el tiempo presente⁹². Además la marcha de los paganos en el A. T. es centrípeta, hacia Jerusalén y Sión, y no centrífuga y misionera como en la comunidad cristiana.

También imprimen en negro o en gris las llamadas “palabras de entrada en el reino o en la vida”, como por ejemplo, Mc 9,43-45 que habla de cortar la mano o el pie o perder el ojo con tal de entrar en la vida. La extrema radicalidad del dicho habla a favor de su autenticidad. Notable es entre estos dichos el de Mt 21,31b: “En verdad os digo que los publicanos y las ramera os precederán en el reino de Dios”. El 53 % de los “Fellows” votaron rojo o rosa, es decir la mayoría, pero se imprime in gris por el gran número de bolas negras. El contraste y la radicalidad es semejante a la que hay para Jesús entre el rico y el pobre; éste entra, el otro, no. Se hace difícil negar la originalidad de este dicho⁹³.

Finalmente citemos dos textos que los “Fellows” consideran auténticos, pero que los entienden inexplicablemente como referidos al reino de Dios presente. El primer caso es el de la segunda petición del Padre Nuestro. La traducen así: *Impose your imperial rule*. Dejamos a los angloparlantes juzgar si esta traducción imperativa es más correcta que la usual *Your Kingdom come* en forma de deseo. Consideran que Mt interpreta esta petición median-

92. Remonta a Jesús según U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*. II, 14 y J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*. I, 305.

93. “...einem Logion, das wegen seines umstürzlerischen Inhaltes fast einhellig als authentisches Jesuswort angesehen wird”: J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium* II, 223.

te la siguiente. Pero de cualquier manera que se traduzca, la interpretación escatológica es indiscutible⁹⁴. Que se implore que el reino de Dios venga supone su no presencia actual y por tanto su dimensión futura. En las oraciones judías se pide la venida del reino de Dios, a pesar de que los Rabinos hablan frecuentemente de la dimensión presente del reino⁹⁵.

Lo mismo se puede decir de las Bienaventuranzas. Los “Fellows” colocan las tres primitivas en color rosa en la versión de Mt y en color rojo en la de Lc. Ahora bien, las bienaventuranzas son ininteligibles sin un cambio total de las circunstancias presentes. La experiencia diaria del no tener, sufrir y no quedar saciados desmiente la felicidad ya presente.

La eliminación de la escatología del Jesús histórico nos parece comparable a lo que quiso hacer la vieja teología liberal eliminando la tradición de los milagros. Tal reducción resultó imposible de hacer, dada la presencia de la tradición en todas las fuentes y la tradición milagreira en los ámbitos judío y helenista de entonces. Por lo demás, el Evangelio de Tomás pone en boca de los discípulos la doctrina escatológica del reino, a la que Jesús responde corrigiéndola (Tom 51). Este dicho presupone la existencia de esa doctrina en el cristianismo que se elimina por las ideas gnósticas.

2.5.3.4. Imagen de Jesús en el *Jesus Seminar*

El *Jesus Seminar* como tal no ha escrito un ensayo sobre el Jesús histórico. Tampoco, que se sepa, ha publicado un libro oficial sobre los hechos de Jesús en cuya tarea, al parecer, está actualmente trabajando. Un anticipo de esta labor podría ser el de W. BARNES TATUM, *John the Baptist and Jesus. A Report of the Jesus Seminar*⁹⁶. En él se estudia todo lo referente a Juan Bautista, también sus hechos, tiempo, lugar, discipulado, etc.

Por ello no es sencillo exponer la imagen que el *Jesus Seminar* tiene. Puede, no obstante, colegirse de lo que piensan sobre las fuentes históricas más fiables de Jesús, de los criterios de historicidad que usan, de las declaraciones y publicaciones de sus miembros, algunos de los cuales han escrito ya ensayos sobre Jesús, etc.

A nuestro juicio el punto básico sobre el que se funda su presentación de Jesús es el *tandem Q+Tomás* supuesto por ellos.

Recordemos que tienen un gran aprecio a Q; la descomposición de esta fuente en estratos y la clasificación de la capa más antigua (Q1) con conteni-

94. U. LUZ, *El Evangelio según San Mateo*, II, 478-479: “Es indudable el elemento escatológico de esta petición” (p. 479).

95. Textos en STRACK- BILLERBECK. I, 418s.

96. Sonoma 1994.

dos exclusivamente sapienciales es una especie de dogma para ellos. Al mismo tiempo atribuyen un alta antigüedad al Evangelio de Tomás, que no tiene nada de escatológico o apocalíptico. De este modo se consolidan dos fuentes, antiguas e independientes que coinciden en presentar un Jesús predicador de una doctrina sapiencial. Los temas escatológicos, entre ellos la designación de Jesús como hijo del hombre, el reino de Dios como futuro, son una excrecencia de la tradición.

El cuadro se completa observando cómo para ellos detrás de Q1 hay una comunidad cristiana que prescinde de todo lo que no tiene el documento con el que se identifica. De esta manera sobre la base de un texto *hipotético* (Q1), hecho sobre un texto ya *hipotético* (Q), se adivina *hipotéticamente* un primer grupo de cristianos que se habría contentado solamente con el mensaje sapiencial, sin futuro y sin soteriología unida a la muerte y resurrección, debido a que Q carece de relato de la Pasión. El verdadero Jesús sería un sabio contestario, a la manera de un Sócrates o un filósofo cínico que ofrecía a sus seguidores consejos de filosofía práctica. No tenía ningún lazo de unión con la tradición profética y no participaba de las esperanzas mesiánicas y escatológicas, aislado del pueblo y de la Escritura. El judaísmo y la ideas judías no revestían importancia alguna. Su objetivo y sus ideas eran otras: una filosofía del talante de los cínicos helenistas. Sus seguidores la recogieron como los discípulos de Sócrates recogieron la doctrina del maestro⁹⁷.

Los cristianos de Q pensarían poco más o menos así: Jesús está presente en la palabra; la fe en esta palabra le hace presente y real. Sólo aquí en la palabra el reino de Dios está presente. El fin ha llegado ya en la enseñanza de Jesús. Es una escatología vertical, no horizontal⁹⁸. De esta manera se

97. Los más conocidos partidarios de la hipótesis cínica son J. D. Crossan, B. L. Mack, L. Vaage y R. Cameron, todos ellos *Fellows* del "Jesus Seminar". A ellos hay que añadir el inglés G. Downing que desde otros supuestos ya desde 1982 viene insistiendo en la misma tesis. De J. D. CROSSAN dos de sus obras están traducidas al castellano: *Jesús, vida de un campesino judío*. Barcelona 1994; *Jesús: Biografía revolucionaria*. Barcelona 1996. Crossan presenta un Jesús cínico judío, pero un tanto diluido. El hecho de que sólo lo diga al final de su obra y de pasada manifiesta que no le da excesiva importancia. Por el contrario, B. L. MACK presenta a Jesús como filósofo cínico, helenizado, urbano, cosmopolita y librepensador. Cfr. B. L. MACK, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*. Minneapolis 1988; ID. *The Lost Gospel. The Book of Q and Christian origins*. San Francisco 1993 (traducida al castellano, *El Evangelio perdido. El Documento Q*. Barcelona 1993); L. VAAGE, *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q*. Valley Forge 1994; R. CAMERON, "What have you Come Out to See?: Characterizations of John and Jesus in The Gospels": *Semeia* 19(1990); de G. DOWNING la obra más completa sobre el tema es *Christ and the Cynics: Jesus and other Radical Preachers in First-Century Tradition*. Sheffield 1988.

98. N. T. WRIGHT, *The New Testament and the People of God* (Christian Origins and the Question of God, 1). Minneapolis 1992, 437.

puede recuperar el “mito de la inocencia”⁹⁹ antes de que las narraciones de Hechos y de los Evangelios fabricasen el mito cristiano.

La sabiduría de Jesús fue provocativa, retadora, superaba el sentido común de la sabiduría popular desde una vivencia de la presencia de Dios. Esta sabiduría presenta una manera de vivir social alternativa basada en la compasión, eliminando las barreras sociales, como se pone de manifiesto en la práctica de las comidas abiertas. Este reinado de Dios presente, no patriarcal, sin intermediarios, abarca maneras de pensar ascéticas, libertarias, anarquistas, cónicas, etc.¹⁰⁰. El reino de Dios es, de este modo, un estilo de vida, que permite a todos acceder a la compañía y a la sabiduría sin la mediación del *status* social. Muchos han visto aquí el *ethos* del profesor burgués del s. XX: un hombre que se expresa verbal y prácticamente de un modo políticamente correcto y socialmente aceptable.

Las reparos y objeciones a esta cascada de hipótesis son muchas y variadas.

Con referencia a la fuente Q

Como hemos visto, afirman que Q1 es un estrato sapiencial; en la siguiente edición el documento se cargó con material profético y apocalíptico. Prescindiendo del carácter hipotético de esta división¹⁰¹, nos queremos fijar en esa contraposición que se hace entre sapiencial y profético.

Kloppenborg mismo reconoce que dichos singulares a veces son ambiguos y pueden aparecer sapienciales o proféticos. Entonces hay que acudir al carácter de la obra. Y Q se presenta en forma de “dichos de los sabios”.

Koester se separa de Kloppenborg. Para él sapiencial y apocalíptico son incompatibles, aunque no sapiencial y escatológico. El discurso inaugural de 6, 20-49¹⁰², siendo un discurso sapiencial, es también profético y escatológico; es anuncio de la futura presencia del reino de Dios, pero no es apocalíptico, pues no anuncia el juicio y la condena. Koester entiende que el primer estrato de Q es sapiencial y escatológico a la vez¹⁰³. Los dos, pues, convienen en calificar de sapiencial el primer estrato.

99. B. L. MACK, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*. Philadelphia 1988; ID., *El Evangelio perdido. El Documento Q*. Barcelona 1993.

100. A esta imagen llega J. D. CROSSAN, *Jesús: Vida de un Campesino Judío*. Barcelona 1994, 285. Si el *Jesus Seminar* algún día escribe un ensayo sobre Jesús no se diferenciará mucho del presentado por Crossan.

101. N. T. WRIGHT, *The New Testament and the People of God*, 439, nota 72, enumera algunas de las *petitio principii* en la obra de Kloppenborg.

102. Es usual citar la fuente Q según la versión de Lc. Los versículos citados comprenden las bienaventuranzas que sería el comienzo del supuesto estrato de Q1.

103. H. KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, 137-138; 156-157.

Pero esta no es la opinión común. Hay quien sin negar el aspecto sapiencial de Q, no ve razón alguna para presentar al sabio y al profeta como incompatibles. Otros, en fin, como Sato, resaltan, por el contrario, el carácter profético de Q¹⁰⁴.

Dejando a un lado esta diferencia de opiniones, digamos simplemente que si se acepta la definición de la sabiduría de G. von Rad como “un conocimiento práctico ...basado en la experiencia”¹⁰⁵, es difícil considerar las bienaventuranzas como sapienciales. Así no habla un sabio. Igualmente debe decirse de las exhortaciones sobre el no andar preocupado por el alimento y el vestido (Lc 12,22-31). Hay que recordar que se recomienda no trabajar ni preocuparse del futuro. Todo lo contrario aconsejaban los sabios. Las exigencias de la vocación (9,57-61) y la instrucciones a los discípulos enviados a misionar (Lc 10,1-8) tampoco son sapienciales, son normas de conducta dirigidos a personas en una situación concreta.

Por tanto no se niega la existencia de elementos sapienciales, pero han sido recogidos por una fuerte tradición escatológica y profética ya en el primer estrato, si es que existió como tal¹⁰⁶. Tal combinación de tradición sapiencial y discurso profético es totalmente natural en la Palestina de entonces¹⁰⁷. Precisamente es Q la que afirma que Jesús es más que Salomón y más que Jonás (Lc 11,31-13, es decir, es más que los sabios y profetas.

Resulta difícil distinguir el nivel sapiencial y el nivel apocalíptico porque la literatura apocalíptica ha sido producida por sabios¹⁰⁸. “Sólo los sabios comprenden” lo que está por venir (la escatología) (Dan 12,10).

Además tenemos el ejemplo de Qumran. N. T. Wright¹⁰⁹ cita la *Regla de la Comunidad*. Este escrito manifiesta claramente que la comunidad cree vivir ya en la “alianza de la gracia”(1, 7.16), es decir, profesa una especie de escatología realizada. Resulta que poco más adelante se espera un futuro para la comunidad: los Mesías de Israel y de Aarón (9,11) y el día de la venganza (9,23). De otra parte en Qumran abundan los textos sapienciales¹¹⁰ y nadie puede negar la mentalidad escatológica de la secta.

104. M. SATO, *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q.*(WUNT 29). Tübingen 1988.

105. *Teología del A. T.* Salamanca 1972, I, 508.

106. CH. M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity. Studies in Q.* Peabody 1996, 139-163.

107. N. T. WRIGHT, *The New Testament and the People of God*, 439.

108. R. HORSLEY “Wisdom justified by all Her Children. Examining Allegedly Disparate Traditions in Q”: E. L. LOVERING(ed.) *SBL. Seminar Papers*. Atlanta, 1994, 733-751, espec. 735-736.

109. N. T. WRIGHT, *The New Testament and the People of God*, 439-440.

110. Sobre ellos puede verse D. J. HARRINGTON, *Wisdom Texts from Qumran*. Routledge 1996. Un capítulo entero del libro está dedicado a 4QSapiencial A, el más exten-

Con referencia al Evangelio de Tomás.

Tampoco puede pensarse que Tomás refleje un cristianismo inocente, intacto y original.

Tomás tiene dichos acerca del reino de Dios, o como dice el evangelio ordinariamente, el reino del padre. Su significado parece claro: es el conocimiento actual y secreto que el gnóstico tiene del mundo celestial. ¿De donde procede este significado del reino de Dios? Es claro que proviene del mundo judío. Esta expresión “Reino de Dios” en el curso del tiempo se ha ido cargando de significados diversos: restauración de Israel, reedificación del templo, el esplendor de Sion, venida de las naciones a Jerusalén, liberación de los romanos, purificación del templo, etc. Todo ello según las necesidades del momento y según la mentalidad de los diversos círculos del judaísmo. Es por tanto seguro que la idea del reino que el evangelio de Tomás tiene, es una evolución tardía hacia un sentido individual y gnóstico, alejándose de este modo del sentido comunitario y nacional anterior. La evolución inversa es impensable.

Hoy por hoy lo más seguro es que círculos del cristianismo primitivo representados por el Evangelio de Tomás se fueron separando de unos puntos de vista judíos apocalípticos y derivando hacia una interpretación no escatológica del mensaje cristiano. Un ejemplo parecido sería el evangelio de Juan, que en el curso de su composición pasó por diversas redacciones sufriendo “una transformación de la tradición escatológica ‘futurista’ (espera de la salvación futura) en una dimensión ‘presentista’ (salvación ya presente)”¹¹¹; en una etapa ulterior recibió influencia de la gran iglesia.

La eliminación de la escatología del mensaje de Jesús.

Este es el elemento, sin duda, más rupturista con la investigación llevada hasta ahora. Había y creo que hay fuera del círculo del *Jesus Seminar* un consenso generalizado que Jesús habló del Hijo del hombre y del reino como futuro, una nueva era provocada por la acción divina que traería las realidades escatológicas: resurrección y nueva vida. Este reino ya estaba presente, por otra parte, en él ocultamente, pues no es un lugar ni un estado, sino una realidad dinámica que es posible apreciarlo allí donde surgen espacios de libertad y de

so texto sapiencial hasta ahora inédito de la cueva 4. Se han encontrado 6 copias del escrito.

111. S. VIDAL, *Los Escritos originales de la Comunidad del Discípulo “Amigo” de Jesús. El Evangelio y las cartas de Juan*. Salamanca 1997, 29.

vida, donde se elimina el mal. Desde fines del s XIX por mérito de Weiss y Schweitzer esta opinión se impuso de una manera prácticamente unánime.

Para Schweitzer el Jesús escatológico y apocalíptico sería en nuestro tiempo un “extraño y desconocido”; no obstante, su escatología es una óptima motivación ética que nos impulsa a la transformación del mundo.

El *Jesus Seminar* rompe el nudo gordiano, elimina la “extrañeza” de Jesús suprimiendo uno de los datos seguros. Ya hemos indicado que los textos que hablan del reino de Dios son varios y es imposible atribuir su origen a la comunidad. Ellos, por contra, consideran que liberar a la investigación del Jesús escatológico en el que está envuelto el tema desde Weiss, es la base de la nueva era que ellos representan¹¹². La supresión de la escatología ya la anunciaban desde 1985, año de la fundación del Seminario, porque resultaba molesta para la mentalidad moderna, como hemos visto anteriormente. Ahora bien “lo que es inconveniente para los intereses modernos no debe ser barrido de las fuentes antiguas”¹¹³.

La eliminación de estos textos es importante no por su cantidad, sino por su calidad. La imagen de Jesús cambia muchísimo. El Jesús se seculariza enormemente. No parece ya interesado por el porvenir del pueblo de Israel, ni por su religión. En verdad quitan a Jesús su carácter judío y se le convierte en predicador laico de una contracultura o en una especie de abogado de los pobres a la antigua usanza.

Esta opinión se enfrenta a hechos imposibles de explicar. Es un hecho que Jesús murió en la cruz. Ahora bien es difícil entender que un predicador campesino, o si se quiere urbano, con un programa tan blando y utópico, pueda haber parecido como peligroso a los romanos. La muerte violenta supone evidentemente que Jesús provocó odios y enemistades, molestó a muchos, concretamente a las autoridades. Un Jesús edulcorado sin una crítica acerva a las autoridades y a los intereses de las clases pudientes no es el Jesús de la historia.

En segundo lugar la eliminación del Jesús escatológico presenta una historia de las ideas realmente sorprendente. Reconocen que Juan Bautista fue un profeta escatológico¹¹⁴. También lo fue la primitiva comunidad cristiana.

112. *The Five Gospels*, 4.

113. B. CHILTON, *Pure Kingdom. Jesus' Vision of God*. Grand Rapids, 1996, 9.

114. W. BARNES TATUM, *John the Baptist. A Report of the Jesus Seminar*, Sonoma, 1994, p. 141. Se da aquí el dato siguiente: la proposición de si Juan Bautista fue un predicador apocalíptico, mereció el color rosa. No obstante algunos miembros del *Jesus Seminar* se han manifestado en contra del carácter apocalíptico de este personaje. Cfr. R. CAMERON, “What Have You Come Out to See?: Characterizations of John and Jesus in the Gospels”: *Semeia* 49(1990)39-69, especialmente 62.

Pero Jesús, discípulo del primero y maestro de la segunda, no lo fue. Esto cuesta creerlo¹¹⁵.

Quizá lo más irritante sea el papel que atribuyen a la investigación histórica, naturalmente la suya¹¹⁶. Implícitamente o explícitamente entienden que el conocimiento histórico es normativo para la fe y, por tanto, para la teología. El más claro es J. D. Crossan: “Si no se puede creer en una cosa que es fruto de la reconstrucción, quizá no quede nada en lo que creer”¹¹⁷. Esta frase le hace decir a J. Neusner que Crossan se manifiesta “with surpassing eloquence (but little humility)”¹¹⁸. Crossan exige la fe en su reconstrucción. Esto es ir más allá de la tarea de historiador.

Pretenden reformar el credo cristiano, pues la historia determina la fe. Esto es lo que indicaría esta frase atrevida: “El Cristo del credo y del dogma, que estaba firmemente anclado en su lugar en la Edad Media, no puede por más tiempo exigir el asentimiento de aquellos que han visto los cielos a través del telescopio de Galileo”¹¹⁹. Esta otra es también significativa: El credo Niceno “sofocó el Jesús histórico”. El credo proviene de la “influencia de Pablo, que no conoció al Jesús histórico y para quien el hombre Jesús no jugó ningún papel”¹²⁰.

Hace años se dijo que Bultmann no debía ser tomado en serio¹²¹. Algo parecido se está diciendo ahora del *Jesus Seminar*¹²². Ha resultado fatal compartimentar y estudiar por separado dichos y hechos de Jesús. Sobre la base de un puñado de palabras sueltas y aisladas de su vida difícilmente pueden hacerse afirmaciones sobre Jesús.

Recurrir, por otra parte, a una pretendida antigüedad de las fuentes hipotéticas y al mismo tiempo desechar al Apóstol Pablo, resulta problemático

115. Es sintomático que H. Koester, inspirador de algunos puntos de vista del *Jesus Seminar*, no vea posible privar a Jesús de una escatología futura. (“Jesus the Victim”: *Journal of Biblical Literature* 111(1992)3-15.

116. L. T. JOHNSON, *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*. San Francisco 1996, 55.

117. *Jesús: Vida de un campesino judío*, 488.

118. “Who Needs ‘The Historical Jesus’? An Essay-Review”: *Bulletin for Biblical Research* 4(1994),113-126, cit. en p. 115.

119. *The Five Gospels*, 2.

120. *The Five Gospels*, 7.

121. A. M. HUNTER, *Introducing New Testament Theology*. London 1957, 11.

122. “Der nicht eschatologische Jesus’ scheint mehr kalifornisches als galiläisches Lokalkolorit zu haben”, (G. THEISSEN-A. MERZ, *Der Historische Jesus*, 29). B. WITHERINGTON III afirma que la opinión que recogió por Europa fue “que el *Jesus Seminar* pertenece a ese tipo de cosas que sólo pasan en América” (*The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazaret*. Downers Grove 1995, 260, nota 13).

para la investigación. Los escritos de Pablo tiene mayor antigüedad y son documentos que se conservan y no hipotéticos.

El *Jesus Seminar* no es el único que descuida a Pablo. Este olvido del Apóstol incide en las presentaciones modernas de Jesús. En la *Third Quest* se rechaza con razón el criterio de discontinuidad con el judaísmo al menos en su formulación más dura. Se prefiere insertar a Jesús en el judaísmo, lo que está muy bien. Pero esta preferencia y la mala conciencia cristiana respecto del judaísmo provocan que se presente a Jesús como un judío fiel a la ley y a las instituciones básicas del judaísmo¹²³. Ahora bien, si esto es así, ¿cómo se puede explicar que Pablo, apenas tres años después de la muerte de Cristo por celo por la ley persiga a los cristianos? (Gal 1,13).

No se puede esperar que todas las visiones de Jesús sean compatibles con la fe cristiana. Lo mismo que en su vida mortal también ahora despierta adhesiones, indiferencia y odios. Tampoco entre los cristianos las presentaciones de Jesús van a coincidir; a lo mejor no es deseable; de hecho tenemos cuatro evangelios. Pero al menos se esperaría que ningún historiador serio se erigiera en apóstol y canon de una nueva fe. La historia no da para tanto ni a favor ni en contra.

Beware of finding a Jesus entirely congenial to you= Precaverse frente a una imagen enteramente semejante a tí¹²⁴, advierten los “Fellows” del Seminario. Es muy sano este consejo, también para ellos. Parece que los investigadores están condenados a esta subjetividad. Si los resultados son tan congeniales con quien escribe de Jesús, ¿por qué seguir en la tarea?. “¿Quién necesita al Jesús histórico?”, se preguntaba J. Neusner¹²⁵.

Las parcialidad o subjetividad de los resultados y estimaciones no son razón para desistir en el estudio. Todas las ciencias están sujetas a la misma subjetividad. Pero de la misma manera que en otros órdenes de saberes el tiempo se encarga de discernir el sensacionalismo de las investigaciones serias, también sucederá con nuestro tema. De hecho eso ha ocurrido en el pasado.

123. G. VERMES, *Jesús el Judío. Los Evangelios leídos por un historiador*. Barcelona 1977; ID., *Jesus and the World of Judaism*. London 1983; ID., *La Religión de Jesús el Judío*. Madrid 1996; E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*. London 1985, 245-269; también el *Catecismo de la Iglesia Católica* presenta a Jesús como cumpliendo en su totalidad la ley y profesando el más profundo respeto al Templo (Nr. 577-586). Una crítica a esta manera de pensar y específicamente contra Sanders puede verse en M. HENGEL-R. DEINES, “E. P. Sanders’ ‘Common Judaism’, Jesus and the Pharisees”: *The Journal of Theological Studies*, 46 (1995)1-70, espec.5-16.

124. *The Five Gospels*, 5.

125. “Who Needs ‘The Historical Jesus’”, 113-126.

La siguiente frase de K. Barth debiera hacer reflexionar a muchos componentes del *Jesus Seminar*: “Un cristianismo, que no es escatología en todos y cada una de sus componentes, no tiene absolutamente nada que ver con Cristo”¹²⁶.

C. MIELGO.

126. *Der Römerbrief*. 1919. 2 ed., 298.

Ga 6,2 en la obra agustiniana¹

En el capítulo sexto de su carta a los Gálatas escribe el Apóstol: (1) *Hermanos, aun cuando alguno incurra en alguna falta, vosotros, los espirituales, corregidle con espíritu de mansedumbre, y cuídate de ti mismo, pues también tú puedes ser tentado.* (2) *Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas y cumplid así la ley de Cristo.* (3) *Porque si alguno se imagina ser algo, no siendo nada, se engaña a sí mismo.* (4) *Examine cada cual su propia conducta y entonces tendrá en sí solo, y no en otros, motivo para glorificarse,* (5) *pues cada uno llevará su propia carga*².

De estos versillos, el que recibe mayor atención de parté de san Agustín es el segundo: *Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas y cumplid así la ley de Cristo.* Será el que centre nuestro interés; los demás sólo en la medida en que aparecen asociados a él.

1. LA PRESENCIA DE GA 6,2 EN LA OBRA AGUSTINIANA

En el conjunto de la obra agustiniana hemos contabilizado 23 citas de dicho texto. Al respecto, se pueden distinguir tres épocas: antes del año 400, desde el 400 al 411, y después del 411. Con anterioridad al año 400 sólo lo cita tres veces: la primera en la Carta 22,9, del 392, referencia puramente circunstancial; la segunda en la *Exposición de la carta a los Gálatas* 58, en torno al 394; y la tercera en la cuestión 71 de las *83 diversas cuestiones*, difícil de colocar cronológicamente con exactitud, pero ciertamente anterior al episcopado (a. 396).

Si hemos puesto como primer punto de referencia el año 400, se debe a que en torno a esa fecha se puede colocar el inicio del período álgido de la controversia donatista. A este período corresponden los siguientes textos:

1. El tema fue estudiado hace ya más de veinticinco años por A.-M. La Bonnardière («Portez les fardeaux les uns des autres. Exégèse augustinienne de Ga 6,2», *Didaskalia* 1 [1971] 201-215). Pero eso no es óbice para volver sobre el mismo tema, con el fin de extraer mayor riqueza de los textos agustinianos. La brevedad del artículo de la docta francesa no se lo permitió a ella.

2. Traducción de la Biblia de Jerusalén

Sermón 88,18,20, en torno al 400; *Sermón* 91,7,9 posterior al 400; *Réplica a las cartas de Petiliano* 3,5,6, de primeros del 403; *Réplica a la carta de Parmeniano* 3,2,5, de poco después del 404; *La concordancia de los evangelistas* 2,30,72, en torno al 405; *El bautismo* 2,6,8³, no anterior al 405; uno de los nuevos sermones editados por F. Dolbeau, de finales del 406⁴; *Tratados sobre la primera carta de Juan* 1,12 y 10,4 del 407; *Comentario al salmo* 129,4,5 del 407; *Comentario al Salmo* 132,9, también del 407; *Sermón* 163 B (= Frangipane 5), dedicado íntegramente a comentar Ga 6,1-10, del 8 de septiembre del 410; *Comentario al salmo* 41,4, entre el 400 y el 410; *Sermón* 164, todo él dedicado también a la exposición de Ga 6,1-5, y *Sermón* 16 A (= Denis 20),7, ambos del 411. Dentro de este período hay que colocar también *Trinidad* 8,7,10, anterior al 412, pero que queda fuera de la temática de la controversia.

Como segundo punto de referencia hemos puesto el 411, año en que se celebró la célebre Conferencia de Cartago que decretó la unidad entre católicos y donatistas. Aunque sus coletazos aún ocuparon a Agustín por algún tiempo, la fecha, unida también a la aparición en escena de Pelagio y Celestio, marca una inflexión en las preocupaciones del obispo de Hipona. A este tercer período corresponden sólo cuatro textos: *Tratados sobre el evangelio de san Juan* 17,9, del 414; la *Carta* 219,1, del 418; *La ciudad de Dios* 15,6, posterior al 418, y *Retractaciones* ⁵ 1,26, del 426, texto sin importancia por tratarse sólo de una referencia a la cuestión 71 antes mencionada⁶.

Los datos dejan claro que el mayor trato del santo con ese texto acontece durante el período en que la controversia con los donatistas adquirió su máxima intensidad. Y, como es comprensible, la controversia se dejará notar, sin duda, en su interpretación.

2. EL TEXTO LATINO

Respecto de Ga 6,2, el versillo que nos ocupa, las páginas agustinianas ofrecen en latín dos lecturas diferentes. La primera *-Invicem onera vestra por-*

3. Este texto no aparece en el elenco de A.M. La Bonnardière, *art. cit.* p. 201.

4. *Sermo sancti Augustini de his qui se ad unitatem cogi conquerentur, contra partem Donati*, 1, en *Revue des Études Augustiniennes* 37 (1991) 303-306; en concreto, p. 303.

5. Usaremos las siguientes abreviaturas: Para la *Exposición de la carta a los Gálatas*, ExpGa; para *83 Diversas cuestiones*, 83DQ; para *La Concordancia entre los evangelistas*, ConEv; para *Réplica a las cartas de Petiliano*, RepPet; para *Réplica a la carta de Parmeniano*, RepPar; para *Tratados sobre la primera carta de Juan*, TrCaJn; para *Comentario al Salmo*, ComSal; para *Tratados sobre el evangelio de san Juan*, TrEvJn; para *La ciudad de Dios*, CiudD.

6. A.-M. La Bonnardière añade el *Sermón* 340,1. Nosotros lo excluimos puesto que se trata de un sermón de S. Cesáreo de Arlés, aunque con material agustiniano.

tate, et sic (ad)implebitis legem Christi- se encuentra en los siguientes textos: *83DQ*; *RepPet*; *RepPar*; *Sermón 91*; *ConEv*; *ComSal 41*; *TrCaJn 1,12(2)*; *TrEvJn*; *Sermón 164*; *Trinidad*; *CiudD*; *Retractaciones 1,26*; *ComSal 129(3)*; *Sermón 163 B,3*; *Sermón 16 A,7*. La segunda -*Alter alterius onera portate et sic (ad)implebitis legem Christi*- se halla en estos otros: *ExpGa*; *RepPar*; *Sermón 88*; *ComSal 129,4*; *Sermón 163 B,1.4*; *Carta 219*. Al respecto hay que anotar dos particulares: que en todos estos casos Ga 6,2 va precedido de Ga 6,17, y que a veces en un mismo texto aparecen ambas lecturas, primero con *alter alterius*, y luego con *invicem*. Se obtiene la impresión de que el códice de que disponía tuviese *alter alterius*, pero él estuviese familiarizado con la fórmula del *invicem* que le sale espontánea en el comentario. Esto aparece claro en el sermón 163 B. Al comienzo, el orador cita íntegro Ga 6,1-10 con la lectura *alter alterius*, pero luego en el comentario siempre abandona dicha fórmula en favor del *invicem*, salvo una vez, en el n. 4, en que da la impresión de que estuviese leyendo el texto: «Después de haber puesto sobre aviso a los espírituales introdujo (*intulit*) la sentencia de alcance general: *Alter alterius...*». Algo parecido acontece en el *ComSal 129,4-5* y en la *RepPar 3,2,5*.

3. ORQUESTACIÓN BÍBLICA

Principio fundamental de la exégesis patrística en general y de la agustiniana en particular es el de «explicar la Biblia por la Biblia», considerándola como una unidad doctrinal y hasta cierto punto literaria. Aun reconociendo la diversidad de autores humanos, en última instancia ve a Dios como su único y último autor. A partir de ahí, un primer paso necesario o, al menos, conveniente, para comprender la interpretación que da el obispo de Hipona del precepto paulino que nos ocupa, es examinar los otros textos bíblicos de que se sirve para exponer su significación y aquellos otros con los que, de forma más o menos directa, aparece asociado en sus escritos.

Sólo en tres casos, *Carta 22*, *ConEv* y *ComSal 41*, Ga 6,2 no aparece vinculado a ningún otro texto bíblico. En la mayoría de los casos en que se encuentra asociado a otras citas bíblicas, Ga 6,2 está al servicio de la explicación de las mismas o de los conceptos a los que dichas citas sirven. Sólo en cuatro pasajes Ga 6,2 constituye el objeto directo del comentario. El primero de ellos es *ExpGa 58*. Aquí Ga 6,2 arrastra consigo la referencia a Lv 19,18

7. A.M. La Bonnardière limita esa praxis al decir «particulièrement dans les textes où le verset Ga 6,2 est immédiatement précédé du verset Ga 6,1» (*art. cit.* p. 201). En realidad sobran los dos adverbios, pues el hecho se da siempre que Ga 6,2 va precedido de Ga 6,1.

(*Amarás a tu prójimo como a ti mismo*) y a Rom 13,8-9 (*Pues el que ama ha cumplido la ley... La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud*) y a Mt 5,17 (*No he venido a abolir la ley, sino a darle cumplimiento*). Los conceptos que orientan la selección de los textos son la ley y el amor.

El segundo es la cuestión 71 de las 83DQ. El primer texto a que recurre para exponer Ga 6,2 es Jn 13,34-35 (... *que os améis los unos a los otros; en esto conocerán todos que sois discípulos míos*). Luego, la mención de los ciervos, cuyo comportamiento presenta como ejemplo práctico de lo que ordena el Apóstol, le lleva a citar Pr 5,19 [LXX] (*El ciervo de la amistad y el vástago de tus gracias dialoguen contigo*). A continuación propone como modelo a Cristo, y cita Flp 2,4-8 (*Tened los mismos sentimientos... y una muerte de cruz*); a Pablo, y cita 1 Co 9,22 (*Me hice todo para todos, para ganarlos a todos*) y Flp 2,3 (*Nada hagáis por rivalidad o vanagloria, sino estimando cada cual con humildad de alma que el otro es superior a él*). Para señalar el modo de tratar a los pecadores, trae a colación Mt 9,12 (*No necesitan del médico los sanos, sino los enfermos*), Mt 7,1-2 (*No juzguéis y no seréis juzgados; con la medida con que juzguéis seréis juzgados*) y, por último, 1 Co 8,11 (*Y por tu ciencia perecerá el hermano débil, por quien murió Cristo*). La idea orientadora es, de nuevo, globalmente la del amor.

El tercero es el sermón 163 B, dedicado en su totalidad a comentar Ga 6,1-10. En él recurre a Mt 6,12 (*Perdónanos nuestras ofensas*), Sb 9,15 (*el cuerpo corruptible es lastre para el alma*), Jb 7,1 (*La vida en la tierra es toda una prueba*); 2 Co 6,1 (*Os mandamos y exhortamos a no recibir en vano la gracia de Dios*) y Sal 9,3 (*El pecador es alabado en los deseos de su alma*). Son conceptos guía los del pecado, del que nadie está exento, y el del perdón.

El cuarto y último es el sermón 164, dedicado también enteramente a comentar Ga 6,1-5, poniendo el énfasis en mostrar que no hay contradicción entre los versillos 2 y 5. No obstante ser relativamente largo, en la parte de comentario de Ga 6, el sermón cuenta con sólo tres citas bíblicas: Mt 11,28-30 (*Venid a mi todos los que estáis cansados y cargados y yo os aliviaré*), 1 Tm 6,17-19 (*Manda a los ricos de este mundo... para que alcancen la vida verdadera*) y 1 Co 11,29 (*Pues quien lo come y bebe indignamente come y bebe su propia condenación*). El predicador pone el énfasis en distinguir las clases de cargas y en el compartir las riquezas.

Como ya se señaló, en los restantes pasajes Ga 6,2 aparece al servicio de la comprensión de otros pasajes bíblicos o conceptos. De estos, el más frecuente es el del amor. En los dos pasajes de los *TrCaJn* sigue un mismo procedimiento, articulado en cuatro momentos: versillo de la Carta de san Juan, salmo, evangelio de Juan y texto de Ga 6,2. En *TrCaJn* 1,12, la exposición de 1 Jn 2,10 (*Quien ama a su hermano permanece en la luz y no sufre escándalo*)

le evoca la cita de Sal 118,165 (*Haya paz abundante para los que aman tu ley, y no se escandalizan*)⁸; luego, la mención de la ley le trae a la mente Jn 13,34 (*Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros*) y, por último, Ga 6,2, aunque precedido de Ef 4,2-3 (*Soportándoos recíprocamente por amor, procurando guardar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz*). En *TrCaJn* 10,4 expone 1 Jn 5,2 (*conocemos que amamos a los hijos de Dios, si amamos a Dios y cumplimos sus mandamientos*). La ponderación del amor a Dios le conduce a Sal 118,85 (los deleites de los injustos no son comparables con la ley de Dios) y, como en el texto anterior, la mención de la ley le hace derivar al precepto de Jn 13,34 y éste a la ley de Ga 6,2.

En *RepPar* 3,1,1-2,4 san Agustín ha expuesto 1 Co 4,21-5,5 (*¿Qué preferís, que vaya a vosotros con palo o con amor... a fin de que el Espíritu se salve en el Día del Señor*)⁹. En 3,2,5 vuelve sobre 1 Co 5,5. La ambigüedad del texto de 1 Co 5,2 (*Y vosotros llenos de jactancia*) la resuelve interpretando que se trata de un reproche; ve la prueba en el v. 6 (*un poco de fermento corrompe toda la masa*). La soberbia da razón de 1 Co 10,12 (*El que crea estar en pie, mire no caiga*). 1 Co 10,12 le lleva a Ga 6,1-2, que invita nuevamente a la precaución e indica cómo se ha de cumplir la ley de Cristo; esta cita, a su vez, le conduce a Jn 13,34 y a 14,27 (*Mi paz os dejo, mi paz os doy*), que especifican que se trata de la ley del amor que define a los cristianos y la paz asociada a Cristo; por último, uno y otro texto le llevan a Ef 4,2-3, que aún en sí los conceptos fundamentales de las dos referencias bíblicas anteriores, el amor y la

8. Pasamos por alto la cita de Sal 120,6: *El sol no te quemará de día ni la luna de noche*. En el sol ve a Cristo que quema de día a quienes hallan escándalo en él, conforme a Jn 6,54-69 (escándalo a propósito del discurso eucarístico), y en la luna a la Iglesia que quema de noche a los cismáticos, lo que le trae a la mente 2 Co 11,29 (*¿Quién se escandaliza sin que yo me quemé?*).

9. Trata de justificar la disciplina eclesiástica poniéndola al servicio de la unidad. En concreto se propone refutar la utilización que en su favor hacía de 1 Co 5,13 (*Apartad el mal de en medio de vosotros*) el obispo donatista Parmeniano. Primero explica el pasaje desde su contexto inmediato con la ayuda de 1 Tm 5,22 (*No te hagas cómplice de los pecados ajenos*) y luego desde el contexto más amplio de 1 Co 4,21-5,5, donde el Apóstol ordena a los corintios tratar con severidad a un incestuoso, a la vez que les reprocha no haber hecho duelo. El reproche lo fundamenta en 1 Co 12,26 (*si sufre un miembro, todos los demás sufren con él*). La mención por el Apóstol del *interitum carnis*, le evoca Hch 5,5.10 (muerte de Ananías y Safira), Col 3,5 (mortificar los miembros terrenos) y Rom 8,13 (dar muerte a las obras del hombre carnal). Señala que la exclusión de la sociedad fraterna no implica la exclusión de la caridad y como prueba aduce 2 Ts 3,14-15 (señalar al pecador y no mezclarse con él; eso no es trato a un enemigo, sino corrección a un hermano). Que, a pesar de esa dureza, el Apóstol obraba impulsado por la caridad lo prueba Ef 4,2-3, 2 Ts 3,16 (pide a Dios les conceda la paz) 2 Co 12,21 (llanto por los que pecaron y no se convirtieron); 2 Co 13,2 (aviso de que actuará sin miramientos) y 2 Co 2,4-11 (amor y perdón).

paz. Y al poner a Cristo como ejemplo, trae a colación Mt 9,12 y 1 Co 5,7-8 (*Nuestra Pascua, Cristo, ha sido inmolada... con ázimos de pureza y verdad*).

Exponiendo en los *TrEvJn* la curación del enfermo en la piscina de Betsaida, el predicador se detiene en el particular de que llevaba treinta y ocho años enfermo. En esos treinta y ocho años encuentra simbolizada precisamente la enfermedad. El punto de partida es el simple cálculo matemático de que la cifra de treinta y ocho resulta de restar dos a cuarenta. En este número ve figurada la perfección a que conduce el cumplimiento de la ley, y ello le evoca Mt 5,17. La idea del cumplimiento de la ley le lleva a Rm 13,10 (*La plenitud de la ley es la caridad*) y a Rm 5,5 (*La caridad derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado*). A su vez, en el número dos ve simbolizado el doble precepto del amor y le evoca Mt 22,37-40 (*Amarás al señor tu Dios... penden toda la ley y los profetas*); Lc 21,2-4 (*vio también a una viuda pobre... cuanto tenía para vivir*); Lc 10,35 (*Sacando dos denarios, se los dio al posadero*) y Jn 4,40 (*Los samaritanos le rogaron que se quedase con ellos y se quedó dos días*). Por otra parte, la necesidad que tenía el enfermo de un hombre que le metiese en la piscina le sugiere 1 Tm 2,5 (*Hay un solo Dios, y también un sólo Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús*), y a las palabras que dirige al enfermo: *toma tu camilla y camina*, que interpreta también como símbolo del doble precepto del amor. Sirviéndose de 1 Jn 4,20 (*Quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve*), Jn 1,18 (*a Dios nadie le ha visto nunca*), 1 Jn 4,16 (*Dios es amor y quien permanece en el amor permanece en Él*) e Is 58,7-8 (*Reparte tu pan con el hambriento... y no desprecies a tus parientes de sangre*), muestra la relación entre ambos preceptos. Por último, concluye que, a su parecer, el *toma tu camilla* (Jn 5,8) simboliza el amor al prójimo, argumentando con Ga 6,2 y Ef 3,2-4, y el *camina*, el amor a Dios en cuanto que todo cristiano está en camino hacia él¹⁰.

Todavía hay otro pasaje en que vincula Ga 6,2 con nuevos textos relativos al amor. En *La Trinidad* asocia Ga 6,2 con Ga 5,14 (*Toda la ley se resume en este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo*) y Mt 7,12 (*Todo lo que queráis que os hagan a vosotros los hombres, hacedlo vosotros a ellos; esta es la ley y los profetas*). Todos tienen en común el recomendar únicamente el amor del prójimo. El santo pretende mostrar que, aunque a veces la Escritura recomiende sólo el amor al prójimo, en ese amor al prójimo está incluido también el amor a Dios: no se puede amar al prójimo sin amar el amor con que se le ama y ese amor es Dios, como afirma san Juan (1 Jn 4,8.16). Paralelamente antes ha citado otros textos que ordenan sólo el amor

10. *TrEvJn* 17,6-9.

de Dios (Rom 8,28; 1 Co 8,3; Rom 5,5) para señalar que también allí está implícito el amor al prójimo. En efecto, no se puede amar a Dios y dejar de cumplir sus mandatos, uno de los cuales es el de amar al prójimo¹¹.

En la obra *El Bautismo* san Agustín muestra a los donatistas cómo en tiempos de san Cipriano no se rompió la unidad de la Iglesia a pesar de la seria discrepancia que mantenía él con otros colegas en el episcopado a propósito del bautismo de los herejes. De ahí concluye que es la Católica, no la Iglesia donatista, la sucesora de la Iglesia de Cipriano, citando Ga 6,2, Ef 4,3 y Flp 3,15: «La unidad católica alberga en su seno materno a todos los que llevan recíprocamente sus cargas y se afanan por conservar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz, hasta que el Señor revele a una de las partes que no se encuentra en la verdad»¹².

Junto al del amor, otro de los temas recurrentes es el de la corrección. En el sermón 88 le ocupa el tema, tan específico de la controversia donatista, de que los malos no contaminan a los buenos, si éstos no consienten a las malas acciones de aquellos. Como prueba aduce Ef 5,11 (*no comulgar con las obras infructuosas de las tinieblas y redargüirlas*), que señala la doble actitud que se debe tomar ante el pecado ajeno: no comulgar con el pecado y corregir al pecador. De ahí procede a indicar cómo debe efectuarse la corrección para lo cual cita 1 Co 10,12 (*El que crea estar en pie, mire no caiga*), que le lleva a Ga 6,1-2 y 2 Tm 2,24-26 (*A un siervo del Señor no le conviene ser pendenciero... que corrige con modestia a los que piensan diversamente... cautivos sujetos a su voluntad*)¹³. La Carta 219 que tiene por autores a cuatro obispos, uno de los cuales es san Agustín, va dirigida a otros dos obispos y se ocupa del monje Leporio. En su primer número señalan cómo todos, mitentes y destinatarios, han cumplido el precepto apostólico de 1 Tes 5,14 (*Corregid a los inquietos, animad a los pusilánimes, sostened a los débiles y sed pacientes con todos. Mirad que nadie devuelva mal por mal*); los destinatarios, al corregir a monje; los mitentes al consolarlo y acogerlo, y cita Ga 6,1-2¹⁴. En el libro quince de *Ciudad* trata de la enfermedad que sufre el hombre como consecuencia del pecado original; enfermedad que no es, pues, fruto de la naturaleza, sino de un vicio. Eso implica que admite superación. Por esa razón, argumenta, a los que progresan y viven en la peregrinación de esta vida se les da una serie de preceptos. El primero que señala es Ga 6,2, al que luego añade otros: 1 Ts 5,14-15 (... *Que nadie devuelva a otro mal por mal, antes bien, procurad siempre el bien mutuo y el de todos*); Ga 6,1, Ef 4,26 (*Que el sol no caiga sobre*

11. *Trinidad* 8,7,10.

12. *El bautismo* 2,6,8.

13. *Sermón* 88,18,19-20.

14. *Carta* 219,1.

vuestra ira), Mt 18,15 (*Si tu hermano peca contra ti, corrígele a solas*), 1 Tm 5,20 (*A los pecadores censurales en público, para que también los demás teman*) y Mt 18,23-35 (... *Pues de igual modo os tratará mi Padre del cielo si no perdonáis cada uno de corazón a su hermano*), amén de Hb 12,14 (*Procurad la paz con todos..., sin la cual nadie verá al Señor*).

Hay todavía otro pasaje en que el santo vincula Ga 6,2 con citas bíblicas alusivas al perdón. Es el *ComSal* 129. En el tercer versillo el salmista se dirige a Dios con estas palabras: *Si tienes en cuenta los delitos, ¿quién podrá resistir?*, y en la segunda parte del cuarto con estas otras: *Gracias a tu ley he podido resistirte. ¿De qué ley se trata?* En un primer momento la identifica con la que él llama «ley de la misericordia» de Mt 6,12 u obligación de perdonar para recibir el perdón; luego con Ga 6,2, que posteriormente vuelve a citar junto el versillo primero del salmo. Además, para poner un ejemplo de cómo el pecado ajeno sólo contagia si se asiente a él, trae a colación Sal 49,18 (asociarse al ladrón), y luego vuelve a unir Mt 6,12, Ga 6,2 y Sal 129,4b (*Gracias a tu ley he podido resistirte*) (*ComSal* 129,4). En el número siguiente, señalando que todo hombre es pecador, asocia Mt 5,22 (*será reo de la gehena del fuego*), Sal 129,1-3, 1 Jn 3,4 (*El pecado es la iniquidad*) y, de nuevo, Ga 6,2 y Mt 6,12¹⁵.

En la *RepPet* invitaba a los fieles a que no siguiesen a hombres, por ilustres que fueran, sino a Dios. Comenzaba con 1 Co 3,7 (*Ni el que planta ni el que riega es algo, sino Dios que hace crecer*) y seguía con 1 Jn 4,16 (*Dios es amor y quien permanece en el amor permanece en Dios*); con Ga 6,4-5; con Rm 14,12-13 (*Cada uno de vosotros dará cuenta de sí. Dejemos, por tanto, de juzgarnos los unos a los otros*), Ga 6,2-3; Ef 4,2-3 y Mt 12,30 (*quien no recoge, desparrama*)¹⁶.

En el sermón 16 A,7 se propone explicar Sal 38,2 (*Puse guardia a mi boca, mientras el pecador se enfrentó a mí*). El tener que soportar la calumnia levantada por el pecador le mueve a citar 2 Co 1,12 (*nuestra gloria es el testimonio de nuestra conciencia*), a aludir a Ga 6,1 y luego a citar Ga 6,2. La idea central que quiere transmitir es que no hay que devolver mal por mal.

En el sermón 91 Ga 6,2 aparece como conclusión de un período que comenzaba con 2 Co 5,6-7 y 1 Co 13,12 (*caminamos en la fe mientras dura esta peregrinación, hasta que lleguemos a la realidad en que le veamos cara a cara*). Pero, aunque no lo cite, el contenido que desarrolla entre ambas citas está inspirado todo él por Mt 25,34-40. La idea central y única es la de compartir¹⁷.

15. *ComSal* 129,5.

16. *RepPet*. 3,5,6.

17. *Sermón* 91,7,9.

Por último, en *Comentario al salmo* 132,9, Ga 6,2 es utilizado por san Agustín para exponer Sal 132,1-2.

Tras el análisis, procede ofrecer en síntesis los datos más significativos. El primero es que el santo asocia repetidas veces Ga 6,2 con Jn 13,34-35¹⁸. La relación entre Ga 6,2 y Jn 13,34-35 le resultaba fácil: por un lado, mediante la equiparación entre *lex* y *mandatum*; por otra, a través de la presencia en ambos del concepto de reciprocidad y del término *invicem* que lo expresa. Otro texto al que aparece asociado es Jn 14,27: *Os dejo la paz, mi paz os dejo*.

Siempre con referencia a la ley de Cristo, no son Jn 13,34-35 y 14,27 los únicos textos que llegan en socorro del comentarista. Los conceptos claves de esos dos textos del evangelio de Juan, el amor y la paz, aparecen juntos en Ef 4,2-3: *Soportándoos mutuamente unos a otros en el amor, poniendo empeño en conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz*. Eso explica, entre otros datos, la frecuencia con que aparece asociado a Ga 6,2: nada menos que siete veces, y todas ellas en textos que se ubican en el período dominado por la controversia donatista¹⁹. El santo considera ambos textos idénticos. A Parmeniano se lo dice con toda claridad: en Ga 6,2 Pablo dice exactamente lo mismo que en Ef 4,2-3²⁰. Varios factores favorecían la asociación. El primero, de nuevo, la presencia en ambos casos del concepto de reciprocidad y del término *invicem* que la expresa; luego el paralelismo semántico entre el *onera portare* y el *sufferentes*; la mención en el segundo del amor que el primero lleva implícito en el concepto de la «ley de Cristo». Al mismo tiempo, este segundo, con la mención de la unidad, el Espíritu y la paz, le servía para poner el primero al servicio de los conceptos fundamentales de la paz y la unidad cuyo logro impulsaba su labor contra los cismáticos. El texto le servía de puente para introducir Ga 6,2 en el contexto de la polémica. La asociación llega de forma a veces elaborada mediante una cadena de conceptos. Una muestra significativa la tenemos en *RepPar* con el siguiente esquema: 1 Co 10,12 (invitación a la precaución) le lleva a Ga 6,1-2 (precaución más ley); la ley de Ga 6,2 le lleva a Jn 13,34 (precepto del amor) y a Jn 14,27 (la paz de Cristo) y, por último a Ef 4,2-3 (amor y paz) como síntesis de los dos últimos textos. Partiendo de que la ley de Cristo es el amor, es lógico que aporte los numerosos textos señalados que hablan explícitamente del amor o él los interpreta como significando el amor.

Ga 6,2 aparece también repetidamente asociado a citas bíblicas que se refieren a los conceptos de corrección y de perdón; establece un principio

18. 83DQ 71,1; *RepPar* 3,2,5 [2 x]; *TrCaJn* 1,12; 10,4.

19. *RepPet* 3,5,6; *Sermón* 88,19,21; *Baut* 2,6,8; *RepPar* 3,2,5 [2 x], en *TrCaJn* 1,12, *TrEvJn* 17,9.

20. *RepPar* 3,2,5.

general que luego se concreta en esas dos formas. Vinculados al tema de la corrección hemos visto aparecer diversos textos del Nuevo Testamento: Mt 18,15; 1 Co 10,12; Ef 5,11; 1 Tm 5,20; 2 Tm 2,24-26; 1 Ts 5,14-15; y con el del perdón estos otros: Mt 6,12; 9,12; 18,23-35; Ef 4,26. En ambos casos el puente natural ha sido Ga 6,1, explicitado o no, con su exhortación a corregir al pecador y a estar precavidos ante la posibilidad de pecar.

Negativamente sorprende el poco peso que ha tenido la palabra *onera* a la hora de orientar la selección de los textos explicativos. Sólo en el sermón 164 conecta con Mt 11,28-30: *Venid a mí todos los que estáis cargados... mi carga (onus-sarcina) es ligera*.

4. LA LEY DE CRISTO

Vistos los textos bíblicos asociados por el obispo de Hipona a Ga 6,2, procede ocuparse ya de la explicación que ofrece de los conceptos más importantes del versillo: las cargas que hay que llevar y la ley que hay que cumplir. Comenzamos por la ley.

¿A qué ley entiende él que se refiere el apóstol? La pregunta ya quedó contestada indirectamente en el apartado anterior. Según el santo, el Apóstol se refiere al precepto dado por Cristo específicamente para sus discípulos y que se constituye en criterio que los identifica como tales: *En esto conocerán todos que sois mis discípulos: si os amáis unos a otros como yo os he amado* (Jn 13,35).

La identificación de la ley de Cristo con el precepto del amor recíproco es constante. Aparece ya en sus dos primeros comentarios al texto²¹. En el segundo período, ya en plena controversia donatista, no hace sino repetirlo una y otra vez: en la *RepPar* 3,2,5; en los *TrCaJn* 1,12 y 10,4, en el *ComSal* 129,4; en el *Sermón* 163 B,2. En el tercer período, en los *TrEvJn* 17,9. En algunos de estos textos se limita a afirmar genéricamente que se refiere a la ley del amor; en otros hace mención explícita de Jn 1,34(-35)²². La identificación la considera tan plena que puede sustituir sin más ley por caridad. Así dice: «La ley de Cristo es la caridad, y sólo se cumple la caridad si llevamos recíprocamente nuestras cargas»²³. Para él no ofrece dudas. Una veces lo afirma taxativamente; otras, mediante una pregunta puramente retórica: ¿Es que la ley de Cristo consiste en otra cosa que en las palabras: *Os doy un mandato*

21. *ExpGa* 58 y *83DQ* 71,1.

22. *83DQ* 71,1; *RepPar* 3,2,5; *TrCaJn* 1,12; 10,4.

23. *TrEvJn* 17,9.

nuevo: que os améis los unos a los otros (Jn 13,34)?²⁴. Su método exegético, fundamentado en considerar la Escritura como una unidad, no obstante los distintos autores humanos, le conducía a ello.

Esa identificación de la ley de Cristo con la ley del amor respondía a diversos intereses, según las épocas. En la primera, en polémica antimaniquea, le servía para manifestar el acuerdo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; más en concreto, para mostrar que también el Antiguo es ley de Cristo. Si la ley de Cristo ordena el amor al prójimo y el Antiguo ordena asimismo *maxime* el amor al prójimo, no puede ponerse en duda²⁵. Con todo, Antiguo y Nuevo Testamento corresponden a diversas economías, con sus respectivos dones. Al respecto, Ga 6,2 se convierte en la prueba más diáfana de que la caridad es el don de la nueva, puesto que la antigua estaba dominada por el temor. Estas son sus palabras: «Como la observancia del Antiguo Testamento implicaba el temor, no se pudo señalar con mayor claridad que la gracia del Nuevo es la caridad que en el texto en el que el Apóstol dice: *Llevad recíprocamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo*»²⁶.

En el segundo período, sin embargo, dejará de lado esos aspectos relacionados con el conflicto con los maniqueos y lo arrastrarán otros, que tienen su origen en las tensas relaciones existentes entre católicos y donatistas. De la identidad establecida entre el *mandatum* de Jn 13,34-35 y la *lex* de Ga 6,2, deriva la importancia para el cristiano del precepto apostólico; de ella deduce también que los donatistas están alejados de la auténtica condición de cristianos. Aunque no lo afirme explícitamente, es lo que pretende que se sobreentienda en muchos textos en que interpreta el versillo en clave antidonatista. Puestas determinadas premisas, la conclusión no se hace esperar. En este caso las premisas eran estas: a) Lo que distingue al cristiano es el amor recíproco (cf. Jn 13,34-35); b) este amor recíproco se identifica con el recíproco llevar las cargas (Ga 6,2); c) como los donatistas no aceptan llevar las cargas de los demás, puesto que se han separado, no pueden ser considerados como cristianos. A juzgar por las obras donde lo propone, se dirige más a los católicos, que a los mismos donatistas. En los textos antidonatistas que nos ha conservado la producción agustiniana, los cismáticos nunca mencionan este texto. No sabemos si el no recurrir a él es pura circunstancia sin intencionalidad, o si lo evitaban porque se sentían indefensos ante él²⁷.

24. *RepPar* 3,2,5; *TrCaJn* 1,12.

25. *ExpGa* 58.

26. *83DQ* 71,1

27. Sólo cabe en *Réplica al gramático Cresconio*, no en *RepPet* y *RepPar*, porque escribieron antes de que san Agustín utilizase dicho texto paulino en clave antidonatista.

En este contexto hay que añadir todavía que en *La Trinidad* asocia Ga 6,2 con Ga 5,14 y Mt 7,12, textos que recomiendan exclusivamente el amor del prójimo. Pero, además de establecer la identidad entre la ley de Cristo y la ley del amor, el santo se complace en ponderarla. Al llevar los unos las cargas de los otros no se cumple, dice, un precepto entre otros de los muchos dados por el Señor, sino su Ley por antonomasia, que en otro texto denomina «la sacratísima ley de la caridad»²⁸. Caridad que, obviamente, lejos de ser algo sin importancia, constituye la cima y el objetivo último de todo el obrar de los cristianos. Como señala en un texto, tras citar Ga 6,2, en ella alcanza el cristiano su perfección: «Ella constituye la meta; por ella corremos, hacia ella corremos, en ella hallaremos el descanso cuando lleguemos»²⁹.

Como complemento, no como alternativa a la anterior, el santo establece todavía otra identificación de la ley de Cristo. En un texto, la identifica primero con el amor y luego con la paz, recurriendo a Jn 14,27 y Ef 4,2-3. En el trasfondo se halla la controversia con los donatistas y la necesidad de lograr la paz eclesial. Replicando al cismático Parmeniano, después de citar Ga 6,1-2, escribe: «¿Cuál es la ley de Cristo, sino *Os doy un mandato nuevo: que os améis los unos a los otros* (Jn 13,34)? ¿Cuál es la ley de Cristo, sino *Mi paz os doy, mi paz os dejo* (Jn 14,27)?». El amor y la paz: dos conceptos que se hallan unidos en Ef 4,2-3, de que el obispo se sirve a continuación para explicitar Ga 6,2: «Lo mismo que dijo con las palabras: *Llevad recíprocamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo*, lo dijo en otro pasaje con estas otras: *Soportándoos recíprocamente por amor, procurando guardar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz*»³⁰.

La misma asociación entre Ga 6,2 y Ef 4,2-3 aparece también en *RepPet* y en los *TrCaJn*. Es significativa la danza de textos que organiza en el último pasaje mencionado. El punto de partida es el comentario a 1 Jn 2,10 (*Quien ama al hermano permanece en la luz y no sufre escándalo*). Llevado por el procedimiento de asociar términos o ideas, recurre a 2 Cor 11,29, Sal 120,6 y luego a Sal 118,65: *Grande es la paz para los que aman tu ley, y no sufren escándalo*. Mientras san Juan vincula el no sufrir escándalo al amor fraterno, el salmista lo vincula al cumplimiento de la ley de Dios. A quien pudiera ver una contradicción entre uno y otro texto, el predicador le replica que dicha ley no es otra que el precepto del amor fraterno y para confirmarlo cita Jn 13,34. Por tanto, no sufren escándalo los que se aman recíprocamente. Pero este amor tiene su manifestación en el soportarse mutuamente los hermanos.

28. *Sermón* 163 B,2.

29. *TrCaJn* 10,4.

30. *RepPar* 3,2,5.

Como prueba aduce Ef 4,2-3 que explicita la paz de que hablaba el texto del salmo. Por último concluye: «Que esta es la ley de Cristo, escúchalo de boca del apóstol Pablo que recomienda esa misma ley: *Llebad mutuamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo (Ga 6,2)*». La conexión la establece identificando el soportarse de Ef 4,2 con el llevar mutuamente las cargas de Ga 6,2.

En pocas palabras: no sufren escándalo los que aman la ley de Dios (Sal 118,165); aman la ley de Dios los que aman a los hermanos (Jn 13,34); amar a los hermanos equivale a soportarlos y estar en paz con ellos (Ef 4,2-3); esto se identifica con la ley de Cristo (Ga 6,2). De esta manera, ha unido ley de Cristo y paz. Y, como señala A.-M. La Bonnardière, «el encadenamiento de los versillos Ga 6,1.2, Jn 13,34 y Ef 4,2-3 permite a san Agustín precisar el contenido del mandamiento de la caridad fraterna, poniendo de relieve lo que constituye a la vez su precio y su dificultad: la salvaguarda de la unidad y de la paz en el soportarse mutuamente»³¹.

5. *QUAE ONERA SINT ISTA*

Respecto a Ga 6,2, el mismo santo formula metodológicamente dos cuestiones: la primera, de qué cargas se trata (*quae sint onera ista*), y la segunda cómo se han de llevar (*quemadmodum portanda sint*) (*Sermón* 164,1,1). Comencemos por la primera; de la segunda nos ocuparemos en un apartado ulterior.

El término *onus*, *onerare*, *onera* (carga, cargar, cargas) aparece repetidamente en el Nuevo Testamento en relación con personas, tanto en sentido pasivo como activo. Dejando aparte Ga 6,5 (*Cada uno llevará su propia carga*) de que nos ocupamos aquí junto con Ga 6,2, cabe mencionar Mt 11,28.30 (*Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados [onerati], y yo os daré descanso... Porque mi yugo es suave y mi carga [onus/sarcina] ligera*); Lc 11,46 (*¡Ay de vosotros, leguleyos, que imponéis a los hombres cargas (oneratis... onera) intolerables, y vosotros no las tocáis ni con uno solo de vuestros dedos!*). En 2 Co 11,9 el Apóstol señala que no fue gravoso (*sine onere*) a nadie; y en 1 Ts 2,9 habla de haber trabajado día y noche para no ser gravoso (*oneri esse*) a nadie; en 2 Tm 3,6 habla de quienes conquistan a mujerzuelas cargadas (*oneratas*) de pecados). En estos textos aparecen diferentes tipos de cargas: la que impone Cristo, es decir, su ley (Mt 11,30); las leyes humanas (Mt 11,28; Lc 11,46); la pobreza (2 Co 11,9; 1 Ts 2,9); los pecados (2 Tm 3,6).

31. *Art. cit.* p. 205.

¿Qué tipo de carga es la que el obispo de Hipona ve aludida en Ga 6,2? Ya advertimos que resultaba sorprendente la poca fuerza de atracción que tenía el término *onera* de Ga 6,2 respecto de otros textos con el mismo término. Con todo, hay uno donde se establece la asociación y orienta el comentario de Ga 6,1-5.

El punto de partida es la contradicción que, a primera vista, parece existir entre los versillos segundo y quinto del capítulo sexto de la carta a los Gálatas. Mientras el primero ordena llevar recíprocamente las propias cargas, el segundo señala que cada cual llevará la suya propia. Tanto en el sermón 163 B como en el sermón 164 lo siente como un problema y lo propone como *quaestio*, la única que le plantea la perícopa de Ga 6,1-10³². La cuestión le ha ocupado en repetidas ocasiones, todas ellas dentro del período álgido de la controversia con los donatistas. La solución que ofrece el santo pasa por distinguir dos tipos de cargas.

En *ConEv* señala que en la Escritura hay términos que no tienen un significado unívoco, sino que, colocados coherentemente en distintos pasajes, han de entenderse de diferente manera. Entre los ejemplos que ofrece se hallan precisamente los versillos que nos ocupan. Escribe: «A veces la expresión es enigmática para ejercitar al investigador, como lo dicho a los gálatas: *Llebad recíprocamente vuestras cargas... Pues cada cual llevará su propia carga* (Ga 6,2.5). Si no se admite que “carga” tiene varios significados, inevitablemente se ha de pensar que el Apóstol se contradice al hablar -y esto en una misma sentencia en que las palabras están tan cercanas-... Pero una es la carga que consiste en ser partícipes de la debilidad del otro y otra la que consiste en dar cuenta a Dios de nuestros actos. La primera se comparte y se lleva con los hermanos; la segunda es propia y cada cual lleva la suya»³³.

Esta distinción la establece de nuevo en el sermón 163 B, refiriéndola al pecado. A la debilidad que supone -de ahí la necesidad de la ayuda- hay que añadirle su significado desde el punto de vista de la piedad o relación con Dios, es decir, la responsabilidad moral, que no puede compartir con nadie³⁴. Lo mismo expone en el sermón 164: hay cargas que cada cual ha de llevar por sí mismo, que nadie puede compartir con otro ni puede echar sobre las espaldas del hermano; y hay otras respecto de las cuales sí se puede decir: «La llevo contigo o la llevo por ti»³⁵.

32. *Sermón* 163 B,2; 164,1,2.

33. *ConEv* 2,30,72.

34. *Sermón* 163 B,2.

35. *Sermón* 164,2,3.

Las cargas a que se refiere el Apóstol son, pues, ante todo, los pecados. «Las cargas que cada cual ha de llevar personalmente son los pecados»³⁶. El significado de *onus* está determinado por Ga 6,1, que alude al hermano que ha sido sorprendido en alguna falta. Así, llevar recíprocamente las cargas significa «no desentenderse recíprocamente de los propios pecados»³⁷. Por eso puede hablar de las cargas (*sarcinas*) perniciosas³⁸ o malas³⁹.

Estas cargas -los pecados- son múltiples y variadas⁴⁰. En dos textos de la época del presbiterado nos ha dejado algunos ejemplos de cargas que el cristiano debe ayudar a llevar a los otros: no poder reprimir la complacencia ante la lisonja que a uno le tributan⁴¹, la ira y la locuacidad, la obstinación; más en general, la *aegritudo* o *infirmitas*, es decir, toda enfermedad o debilidad del alma⁴² o del cuerpo y del alma⁴³. Sin embargo, en la época en que era más intensa la lucha antidonatista, introduce novedades significativas. En el citado sermón 164, en que se ocupa más detenidamente del asunto, el predicador nos ofrece un elenco, puramente ocasional, pero revelador. Allí distingue dos clases de cargas, unas que podemos llamar ordinarias y otras a las que él llama más pesadas (*maiores*). Como ejemplo de las primeras pone la carga de la avaricia (*onus avaritiae*) y la de la pereza (*onus pigritiae*)⁴⁴; las más pesadas son las que advierte sobre las espaldas de los donatistas: la carga de la división, escisión, cisma, herejía, disensión, odio, falsos testimonios y calumnias criminales⁴⁵. Es decir, los pecados contra la unidad de la Iglesia, ya en sus efectos, ya en sus causas. En el mismo contexto antidonatista considera como cargas las serias discrepancias acerca del bautismo de los herejes⁴⁶.

Un texto citado anteriormente incluía entre las cargas las debilidades del cuerpo. El santo no limita, pues, a las deficiencias morales el campo de aplicación de Ga 6,2⁴⁷. Él entiende que ha de extenderse a las restantes deficiencias de los hermanos, tanto las de orden intelectual como las de orden físico. En un sermón incluye entre ellas la carencia de ciencia, de consejo, o la pri-

36. Sermón 164,2,4; 70 A,1.

37. Sermón 163 B,4.

38. Sermón 164,2,4.

39. Sermón 164,4,6-7

40. Sermón 164,3,5.

41. Carta 22,7,9.

42. 83DQ 71,2.

43. 83DQ 71,4.

44. Sermón 164,3,5.

45. Sermón 164,7,10.

46. Baut 2,6,8.

47. A.M. La Bonnardière sólo menciona las «misères morales». Cf. art. cit. p. 202.

vación de algún sentido, o el padecer cualquier enfermedad⁴⁸. En un par de textos añade otras dos: la pobreza y la riqueza⁴⁹.

Hay, pues, cargas inherentes al hombre y cargas exteriores a su propio ser. Inherente al hombre es su propio pecado, su propia ignorancia en cualquier ámbito, sus propias deficiencias sensoriales u orgánicas; exterior al hombre es su propia pobreza o, incluso, su riqueza. Todas ellas son cargas cuyo peso ha de ser compartido. Pero, aunque el santo mencione ocasionalmente estas otras cargas, la principal de todas es evidentemente el pecado.

A propósito del pecado es preciso volver a los dos aspectos ya mencionados: como responsabilidad ante Dios –siempre personal– y como debilidad –compartible por los demás–, a que se refieren respectivamente Ga 6,5 y 6,2. Puede sorprender el hincapié que hace el santo en la mencionada distinción. Obedece, sin duda, al deseo de eliminar una contradicción entre dos textos de la Escritura, del mismo autor, en el mismo escrito y a tres versillos de distancia. Resulta claro del texto citado de *ConEv*. Y lo repite en el sermón 164: «Es preciso distinguir para que no parezca que se contradice el Apóstol»⁵⁰. Pero obedece también a una razón menos teórica y más existencial; se ancla perfectamente en la controversia entre donatistas y católicos. Lo señala el santo con estas palabras: «Pensando en quienes creían que el hombre se puede contaminar con los pecados ajenos, dice el Apóstol: *Cada uno cargará con su propio pecado*. Y pensando en aquellos a quienes, en razón de lo anterior, se les infiltrase el desinterés por los demás y se creyesen seguros porque los pecados ajenos no le tocaban a ellos, dijo: *Lleved recíprocamente los unos las cargas de los otros*»⁵¹. En ellos hay que ver sin duda a los donatistas. Es conocido que admitían la teoría del contagio casi por la simple presencia física. En la conferencia de Cartago ni siquiera querían sentarse en una mesa común con los católicos para no contaminarse con su presunto pecado de *traditio*. Por esa misma razón rehusaban la comunión con ellos. El cisma apareció cuando unos obispos nómadas acusaron a Ceciliano de dejarse ordenar por unos *traditores*, porque consideraban que se hacían partícipes de su pecado de *traditio*. Los sacramentos conferidos por ministros pecadores los juzgaban inválidos entre otras razones porque, en su opinión, el recibirlos implicaba comulgar en el pecado del ministro. La posición de los donatistas la expresa al alertar a sus fieles para que no se dejen engañar por quienes dicen: «Nosotros somos santos, renunciamos a llevar vuestras cargas y, por lo tanto,

48. *Sermón* 91,7,9.

49. *Sermón* 164,7,9; 91,7,9.

50. *Sermón* 164,1,2.

51. *Sermón* 164,2,3.

no mantenemos la comunión con vosotros»⁵². Es decir, renunciaban a cumplir Ga 6,2 por no tener en cuenta Ga 6,5 o por interpretarlo mal, al creer que producían contagio. En el mismo sermón 164 introduce un diálogo ficticio con un donatista. El predicador ha citado Ga 6,2 y el donatista le responde: «Pero yo no comulgo con los pecados ajenos». A ello replica el predicador: «Como si yo te estuviera diciendo: “Ven, participa de los pecados de los otros”. No es eso lo que te digo; sé muy bien lo que indicó el Apóstol, y eso es lo que afirmo yo. No debías haber desertado de la grey de Dios, constituida a la vez por ovejas y cabritos, por motivo de los pecados ajenos, aunque fuesen verdaderos o no fuesen más bien tuyos...». Sigue la posterior réplica del donatista: «Y ¿cómo voy a soportar a quien sé que es malo?», y la contrarréplica del predicador: «¿No te es mejor soportarle a él que excluirte a ti mismo? Mira cómo has de soportarlo; basta con que prestes atención al Apóstol cuando dice que cada uno llevará su propia carga. Esta sentencia te libera de toda responsabilidad (en el pecado ajeno)»⁵³. Según el predicador, los donatistas, al entender de forma unívoca el *onus* de que habla del apóstol, no hallaban forma de acercarse a las cargas de los demás, porque creían que implicaba comulgar en su pecado. El llevar (*portare*) lo interpretaban como «comulgar con».

A esa tesis donatista san Agustín responde con la distinción ya señalada. En lo que tiene de responsabilidad moral, del pecado sólo ha de responder el pecador. Su propia posición doctrinal queda sintetizada en estas palabras de un sermón: «Hay que mantener como definido, fijo e inmutable, y ello con toda certeza, que ningún bueno será bueno en lugar de otro y ningún malo será malo en lugar de otro»⁵⁴, afirmación que sostiene con la cita de Ga 6,5, a la que añade Rom 14,12 y Ga 6,4. O también de esta otra manera: «Quien viva santamente en la Iglesia, no sufre daño alguno por pecados ajenos, porque en ella cada uno llevará su propia carga... pues nadie se mancha por comulgar con los malos cuando participa de los sacramentos, sino cuando consiente en sus obras. Si uno no consiente en esas obras malas, el malo llevará su causa... pero no sienta prejuicio contra aquel que no fue su compañero de crimen por no haber consentido en su mal»⁵⁵. Como apoyo bíblico, aquí añade 1 Co 11,29 a Ga 6,5. La consecuencia es que, cuando uno, por caridad, ayuda a llevar a los hermanos sus cargas, no ha de temer que estas le aplasten, es decir, no ha de temer cargar con la responsabilidad de los pecados ajenos. Sólo ha de preocuparse de que no le opriman las propias, el propio peca-

52. *Sermón* 164,7,10.

53. *Sermón* 164,7,11.

54. *Sermón* 35,2.

55. *Carta* 141,5.

do. Los del prójimo sólo le oprimirán en el caso de que consienta a ellos. Pero en ese caso, lo que le oprime no es el pecado del otro, sino el propio, el que personalmente ha cometido al asentir a él.

Aduce como ejemplo el caso mencionado en el versillo 18 del salmo 49: Una persona divisó a un ladrón y corrió a sumársele. Por el hecho de correr a unírsele o, mejor, por habérsele asociado en el deseo, lo que era pecado sólo del otro, se convirtió también en pecado suyo; y se convirtió en pecado suyo por el simple hecho de que le agradó la acción. Si, en cambio, sintió desagrado ante ella, en ningún modo echa sobre sus espaldas algún otro pecado⁵⁶. El apóstol ha distinguido bien entre carga y carga, entre la que cada cual debe llevar personalmente, y la que debe llevar con los demás. Ante Dios cada cual tiene su propia *causa*, su propia carga. Y una más entre otras puede ser precisamente la que proviene de no haber cumplido con Ga 6,2, la de no haber querido llevar la del hermano. Así lo afirma expresamente de los dirigentes (*praepositi*): «Los mismos dirigentes que han de dar cuenta del rebaño de Cristo a ellos confiado, rendirán cuentas de su pecado, si se desentienden de las ovejas del rebaño de Cristo»⁵⁷.

En lo que tiene de debilidad, sin embargo, se constituye en carga a compartir. Al respecto, la solidaridad no sólo cabe, sino que es exigida por el Apóstol y, en última instancia, por el Señor. Sobre los modos concretos cómo ejercer esa solidaridad hablaremos más adelante.

El santo tiene todavía otra manera de expresarse. En *RepPet* distingue entre la carga del tener que rendir cuentas ante Dios y las cargas de la caridad recíproca⁵⁸. Al utilizar el plural, no parece que haya que identificar las cargas con la caridad recíproca. Habla de cargas de la caridad recíproca porque es esa caridad la única que es capaz de llevarlas. Sin embargo, es preciso traer aquí el sermón 164 en que el santo considera sin más la caridad como una carga (*onus, sarcina*). Pero señala que es una carga con características especiales que la distinguen de las otras consideradas anteriormente. Hay cargas que oprimen y cargas que liberan y elevan. Las apetencias mundanas (*cupiditas*) pertenecen a las primeras, la caridad a las segundas. Si el hombre está bajo el peso de la primera, es para su mal; si está bajo el de la segunda, es para su bien, para su salvación. Oprimen y dañan las apetencias mundanas; libera, eleva y aporta salvación la caridad⁵⁹. No halla mejor comparación que la establecida con las alas de un ave. Ciertamente representan un peso para ella, pero gracias a ese peso puede levantarse y volar. «En efecto, las aves lle-

56. *ComSal* 129,4.

57. *Sermón* 163 B,2.

58. *RepPet* 3,5,6.

59. *Sermón* 164,4,6.

van el peso de sus alas. Lo llevan en tierra y son llevadas por él en el aire. Si queriendo mostrarte misericordioso con el ave, sobre todo en verano, y diciendo: “esta desdichada avecilla arrastra el peso de sus alas” se lo quitas, se arrastrará por tierra aquella a la que quisiste ayudar. Carga pues, con las plumas de la paz; recibe las alas de la caridad. Esta es la carga (*sarcina*) y así cumplirás la ley de Cristo»⁶⁰.

Ambas cargas son inconciliables; no pueden existir simultáneamente en una misma persona. La aparición de una implica la desaparición de la otra: «Cuando el Señor sacudió de tus hombros una carga, te impuso otra; sacudió la de las apetencias mundanas y te impuso la de la caridad. Así, pues, respecto de las malas apetencias cada cual lleva su carga: el malo, la mala; el bueno, la buena»⁶¹. Es decir, el malo, la carga oprimente de su apetencia; el bueno, la carga liberadora de la caridad. La misma carga (las apetencias mundanas) la han de llevar los dos, pero de distinta manera: uno como responsabilidad propia y otro como campo de ejercicio de la caridad. Así, pues, la caridad en su condición de carga, se distingue de las demás por su origen, por su características y por su eficacia. Por su origen, porque es Cristo quien la impone; es la carga de Cristo (*sarcina Christi*), en cuanto precepto impuesto por él⁶²; por sus características, porque no oprime, sino que eleva; por su fuerza, porque permite llevar con los demás la propia carga (*unde portes cum altero onus proprium*)⁶³. Es la caridad la que lleva las cargas. Con otra imagen, es la caridad la que hace de balsa que impide que el hombre se hunda en el abismo con su carga en la travesía del mar de esta vida⁶⁴.

Concluyendo, de los textos agustinianos resultan tres clases diferentes de cargas: la primera, el pecado en cuanto responsabilidad ante Dios; es una carga que oprime. La segunda, el mismo pecado en cuanto debilidad y flaqueza que necesitan ser ayudadas, toda carencia de cualquier bien material o espiritual o, incluso, el exceso de bienes materiales; carga que también oprime. La tercera, la caridad, carga que, en vez de oprimir, libera y, en lugar de dañar, sana. Carga totalmente ajena a la primera y que capacita para llevar recíprocamente la segunda. En Ga 6,5 el Apóstol tenía en mente sólo la primera, en Ga 6,2 la segunda.

60. *Sermón* 164,5,7.

61. *Sermón* 164,6,8.

62. *Sermón* 164,7,9.

63. *Sermón* 164,7,9.

64. *ComSal* 129,4.

6. FUNDAMENTOS

Los cristianos han de llevar los unos las cargas de los otros porque así lo ordena el Apóstol y, a través de él, Cristo. En la primera mención que hace el santo de Ga 6,2 presenta explícitamente el precepto como precepto de Cristo: «Quien nos dio el precepto»⁶⁵. Y en otro texto temprano: «Esta es la ley de Cristo: que llevemos mutuamente nuestras cargas»⁶⁶. Detrás de la autoridad del Apóstol, está la de Cristo. El cristiano, pues, no hallará forma de eximirse del cumplimiento del precepto del Ga 6,2.

Mas, para estimular su cumplimiento, el santo aporta otros argumentos, ninguno de ellos apuntado por el apóstol en su texto. El tratamiento más completo corresponde a los primeros años de su ministerio, cuando aún era presbítero. Nos estamos refiriendo a la obra *83DQ*. Como ya se indicó, una de las cuestiones, la 71, la dedica enteramente a la exposición de Ga 6,2. Su comentario señala brevemente que la ley de Cristo a que se refiere el Apóstol es la ley del amor, como aparece formulada en Jn 13,34-35; que esa caridad implica como exigencia o deber el llevar recíprocamente los unos las cargas de los otros; que ese deber es transitorio, hasta que se llegue a la felicidad eterna, donde ya no habrá cargas ajenas que llevar; que determinado comportamiento que se atribuye a los ciervos puede hacer entender mejor en qué consiste llevar las cargas; las condiciones y objetivo que se pretende⁶⁷. De esto más adelante.

En un segundo momento, de forma indirecta, apunta que las «cargas» son las «debilidades» de unos y otros e indica cuándo es posible el cumplimiento del precepto: podrán llevar los unos las cargas de los otros, sólo si éstas son distintas o, en el caso de que sean las mismas, no son simultáneas. Como ejemplo de este último caso aduce el de dos personas respecto de la ira: si las dos están airadas, mal puede una llevar la debilidad de la otra. Pero si lo está una y no la otra, la que no lo está puede «llevar» la ira de la otra no airándose contra ella, aunque en otro momento se vuelvan los papeles, cuando la antes airada tenga que tolerar, con su mansedumbre y suavidad, la ira de quien antes la soportó a ella. Si la ira es recíproca y simultánea, está claro que no se pueden «tolerar» recíprocamente; sí, en cambio, si la ira de una y otra persona va dirigida contra una tercera. Pero luego corrige la expresión: en realidad, más que tolerarse, se consuelan mutuamente. Distinto es el caso –sigue diciendo–, cuando uno ha vencido la locuacidad, pero no la obstina-

65. *Carta* 22,7,9.

66. *83DQ* 71,7

67. *83DQ* 71,1.

ción y otro ya no obstinado, pero es un charlatán. Entonces uno ha de soportar la obstinación del otro y éste la locuacidad de aquél, hasta que ambos queden sanados.

Después de estas observaciones se detiene en lo que más le interesa: dar argumentos para estimular al cumplimiento de dicho precepto apostólico. Tres son los que aduce aquí. El primero de ellos, el ejemplo de Cristo; los otros dos hacen referencia a la condición humana de una forma genérica. Pero no son los únicos ofrecidos por el santo. Veámoslos uno a uno.

a. El supremo ejemplo de Cristo

En efecto, dice, nada hay que haga que uno se entregue a cumplir este deber fatigoso de llevar las cargas de los otros de buen grado como pensar en cuánto padeció por nosotros el Señor. Para confirmarlo aduce Flp 2,5-8, que muestra cómo el Señor cumplió lo que ordena el Apóstol en el v. 4 del mismo capítulo: *Buscando cada cual no su propio interés, sino el de los demás*. En efecto, él, aunque carecía de pecado, al encarnarse y habitar entre nosotros, tomó los nuestros y no miró por lo suyo, sino por lo nuestro; de idéntica manera, también nosotros, a imitación suya, hemos de llevar recíprocamente y de buen grado nuestras cargas⁶⁸. El llevar recíprocamente las cargas ha de surgir espontáneamente, pues, del amor a Cristo. Amándole a él, resulta fácil soportar (*sustinere*) la debilidad del otro, incluso la de aquel a quien no se ama por determinados bienes, puesto que no se han descubierto en él. Basta con pensar que el Señor murió por aquel a quien amamos. A ese amor se refiere el apóstol Pablo al decir: *¡Y a causa de tu ciencia va a perecer un hermano por el que murió Cristo!* (1 Co 8,11). El santo da la receta: Si se ama menos a determinada persona por un vicio que la tiene enferma, se ha de considerar quién ha muerto por ella. No amar a Cristo no es una debilidad, sino la muerte misma. Con sumo cuidado e implorando la misericordia de Dios hay que guardarse de despreciar a Cristo a causa de un débil, siendo así que debemos amar al débil por Cristo⁶⁹.

El recurso al ejemplo de Cristo, sin embargo, aparece ya antes, en la primera referencia que le conocemos a este texto apostólico. El entonces presbítero suplica a su amigo, el obispo de Cartago Aurelio, que, a la vista de sus debilidades, ruegue insistentemente por él a Dios. Y se lo suplica *«por la humanidad* de quien nos dio el precepto de llevar mutuamente los unos las

68. 83DQ 71,3.

69. 83DQ 71,7.

cargas de los otros»⁷⁰. La mención de la humanidad de Cristo tiene la función de poner su encarnación como ejemplo a Aurelio. Igual que Cristo fue capaz de hacerse hombre para cargar sobre sí con las enfermedades de los hombres, así Aurelio ha de hacerlo también cargando con las debilidades del mismo Agustín. ¿De qué manera? Orando por él. Como se verá, la oración es una de las formas de llevar recíprocamente las cargas.

En la *RepPar* combina 1 Co 5,6-7, Ga 6,1-2 y Lc 18,10-14. En el fariseo de la parábola lucana –refiere– parecía hallarse la poca levadura que corrompe toda la masa, puesto que no sólo no sentía dolor por el publicano, sino que se apoyaba en él para exaltar sus méritos. Pero, como el que se humilla será exaltado y el que se exalta será humillado, el publicano salió más justificado que el fariseo. La sentencia del Señor indica la capacidad de conversión. Esa misma capacidad la señala también este otro texto del Apóstol: *despojaos de la levadura vieja para ser masa nueva, como sois ácidos*. Según él, había quienes eran ya panes ácidos y quienes aún no lo eran; por tanto, los que lo eran no debían perder la esperanza respecto de quienes no lo eran aún, razón por la que amonesta: *para que lleguéis a serlo*. Con esa advertencia del Apóstol –añade el obispo– los ya purificados debían aprender a soportar a quienes todavía no lo estaban, con el fin de conservar la unidad que otorga el Espíritu con el vínculo de la paz (Ef 4,2-3), mediante la mutua tolerancia en el amor y, llevando los unos las cargas de los otros, cumplir efectivamente la ley de Cristo (Ga 6,2). A continuación el santo recurre al ejemplo de Cristo que, para enseñarnos el camino de la humildad, se dignó rebajarse hasta la muerte de cruz y, como el médico soporta a los enfermos, así el soportó a los pecadores, de quienes había dicho: *No necesitan del médico los enfermos, sino los pecadores* (Mt 9,12). Es la misma razón por la que Pablo puso el ejemplo supremo (*principale*): *Porque Cristo, nuestro cordero pascual ya fue inmolado* (1 Co 5,7). Así, con el ejemplo de tanta humildad, aprenderían a eliminar la vieja levadura –en este caso, el no querer llevar las cargas de los demás– en vez de aprovecharse de ellas para ensalzarse más, como había hecho el fariseo de la parábola. De nuevo, el ejemplo de Cristo aparece como estímulo supremo para el cumplimiento del doble precepto apostólico (Ga 6,2 y Ef 4,2-3)⁷¹.

El ejemplo de Cristo aparece otra vez en el sermón 163 B. Dice allí: «Si toleras tú lo que no puede tolerar tu hermano y él lo que no puedes tolerar tú, lleváis recíprocamente vuestras cargas, y comportándoos así cumplís la sacratísima ley de la caridad. Ella es la ley de Cristo. Él vino porque nos amó y aunque no había qué amar, amándonos nos hizo dignos de amor. Así habéis

70. Carta 22,2,9.

71. *RepPar* 3,2,5.

oído qué significa: *Llebad recíprocamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo*»⁷².

b. El desconocimiento de sí

El segundo argumento se apoya en el desconocimiento, al menos parcial, que todo hombre tiene de sí mismo. Ello debe llevarle a considerar que cualquier enfermedad, del cuerpo o del alma, que vea en el prójimo ha podido o puede tenerla él. A partir de ahí es coherente ofrecer al que sufre una enfermedad la misma ayuda que quisiera que a él le prestase en el caso de que el sano fuese el otro y el enfermo él. El ejemplo bíblico de esta postura se lo ofrece san Pablo, que afirma haberse hecho *todo para con todos para ganarlos a todos* (1 Co 9,22), al pensar que él mismo pudo haberse hallado en el mismo vicio del que deseaba liberar al otro⁷³. El doble convencimiento de que nada inclina tanto a la misericordia como el pensar en el peligro en que uno se halla y de que la paz y el amor se preservan considerando el común peligro (cf. *ExpGa* 56) inspira este argumento.

c. El desconocimiento del prójimo

Si es difícil conocerse uno a sí mismo, más difícil es conocer al prójimo. El santo recurre también a esa consideración para motivar el cumplimiento del precepto apostólico. ¿Cómo? Pensando en la bondad del prójimo, quizá desconocida para uno; es decir, considerando que no hay hombre que no pueda tener algún bien del que uno mismo carece, aunque ignore que el otro lo tiene y, en virtud del cual, el prójimo puede ser superior a uno mismo. Tal consideración, dice, es capaz de machacar y domar la soberbia. Eso se hace realidad, si se piensa que el hecho de que descuelen y salten a la vista las propias cualidades no significa que el prójimo carezca de ellas, y que puede darse, incluso, que sus bondades sean superiores a las propias, sólo que son desconocidas. Puede darse también el caso de que el propio bien, inferior, sea manifiesto, y el del otro, superior, quede oculto. El apoyo bíblico lo encuentra de nuevo en el apóstol Pablo quien, no para engañar ni por afán de adulación, propone no hacer nada por rivalidad ni por vanagloria, sino estimar a

72. *Sermón* 163 B,2. San Agustín recurre todavía al ejemplo de Cristo en *RepPar* 3,2,5. Cf. más adelante, apartado d.

73. *83DQ* 71,4.

los demás como superiores a uno mismo (Flp 2,3). Estimación que debe ser real, no fingida. También este tipo de reflexiones abaten la soberbia, estimulan la caridad y hacen que se lleven mutuamente las cargas, no sólo con ánimo sereno, sino hasta con sumo agrado⁷⁴. Para poner término a la reflexión, introduce una afirmación de alcance general: nunca se ha de proferir sentencia alguna contra cualquier hombre al que se desconozca. Ahora bien, a nadie se le conoce sino es por la amistad. De ahí que se aguanten con mayor fortaleza los males de los amigos, por el motivo de que conocemos sus bienes que nos agradan y nos cautivan⁷⁵.

No es el indicado el único texto en que el obispo hace referencia a ese desconocimiento del prójimo en el contexto de Ga 6,2. En un sermón dice: «Porque te haya ofendido no sé quién, ya sea realmente malvado, ya lo sea sólo en tu mente o en tu imaginación, ¿ya vas a abandonar a tantos buenos?»⁷⁶. El texto alude a los donatistas que rompen la unidad (Ef 4,2-3), al no querer llevar las cargas (el pecado) de los demás (Ga 6,2). El predicador quiere mostrar que la rotura de la unidad no tiene otra causa que el no querer llevar cargas que pueden ser reales, pero que a veces son sólo creaciones de la propia imaginación o, incluso, de la propia mala voluntad. Un conocimiento más objetivo del prójimo haría posible otro tipo de comportamiento.

d. Memoria del propio pasado

En 83DQ hacía hincapié en que el hombre no conoce al hombre, ni a sí ni al prójimo y, por tanto, puede equivocarse respecto de él. Pero, aunque no se conozca plenamente, no se desconoce del todo. Hay datos sobre los que nadie con criterio abriga duda alguna. Una de las certezas que, respecto de sí mismo, tiene el cristiano se refiere a su antigua condición de esclavo del pecado. A ese conocimiento se agarra el santo para reclamar un comportamiento conforme al precepto apostólico. En un pasaje de la *RepPar* une en un mismo argumento el ejemplo de Cristo y la propia condición pasada. De ella no se libró personalmente el cristiano, sino que le libraron. El conocimiento de ese dato debe impulsarle –piensa el pastor– a tender la mano a quienes en el presente se hallan caídos. Escribe: «Es malicia y malignidad gloriarse del pecado ajeno, como si cada cual debiera gozar de su justicia precisamente cuando haya advertido que otro no es justo. Lo auténtico y lo verdadero es esto: aun

74. 83DQ 7,5.

75. 83DQ 71,5.

76. *TrCaIn* 1,12.

en el caso de que alguien haya progresado en la virtud, debe acordarse de su pasado para acrecentar su misericordia hacia quienes han caído, pues también él mismo ha sido levantado de su caída por la misericordia de Cristo, quien se humilló por los pecadores a pesar de no tener él pecado alguno»⁷⁷.

El texto que acabamos de citar se dirigía al cristiano que ha hecho progresos en su vida espiritual. Para estimularse a llevar las cargas de los otros, el obispo le sugiere mirar no a su salud presente, sino a su enfermedad anterior; no al punto de llegada, sino al de partida. En los *TrEvJn* vuelve sobre la idea. Comenta la orden de Jesús al paralítico curado de tomar su camilla y ponerse en marcha. En la camilla ve simbolizado al hermano que le llevaba (soportaba sus debilidades) y al que ahora, invertida la situación, debe llevar él, ya sano. El santo comenta: «¿Por qué se ha de ver en la camilla al prójimo? Porque cuando estaba enfermo era llevado en ella, mientras que una vez sano ya lleva él la camilla. ¿Qué dijo el Apóstol? *Llebad recíprocamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo*. La ley de Cristo es la caridad y la caridad no se hace realidad si no llevamos recíprocamente nuestras cargas. *Soportaos los unos a los otros mutuamente con caridad afanándoos por conservar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz* (Ef 4,2-3). Cuando el enfermo eras tú, te llevaba tu prójimo a ti; ahora que estás ya sano, lleva tú a tu prójimo. *Llebad recíprocamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo*. Así cumplirás, oh hombre, lo que te faltaba: camina»⁷⁸. Todo consiste en que aprenda a llevar a quien antes le llevaba a él⁷⁹. A la consideración del propio pasado, negativo, pero afortunadamente superado, recurre también exponiendo el salmo 99, en un contexto idéntico: el de quien quiere abandonar la compañía de los que cree menos perfectos que él para no tener que soportarlos. Aunque aquí no aparezca explícitamente Ga 6,2 no importa porque trata de la misma temática. Dice así: «Quieres segregarte de los demás para que nadie te vea y te moleste. ¿A quién aprovechas? ¿Hubieras llegado tú a ese nivel de perfección si nadie te hubiese ayudado? ¿Acaso porque te parece haber tenido pies más veloces para pasar has de cortar el puente?»⁸⁰.

e. Pensar en el propio futuro

Si la consideración del propio pasado debe ayudar a llevar las cargas de los demás, no menos debe ayudar el pensar en el futuro. El mismo capítulo sexto

77. *RepPar* 3,2,5.

78. *TrEvJn* 17,9.

79. *TrEvJn* 17,11: *si didicisti portare, qui solebas portari*.

80. *ComSal* 99,9.

de la carta a los Gálatas favorece esta reflexión. Después de exhortar al «espiritual» a corregir al hermano sorprendido en alguna falta, Ga 6,1 le invita a la precaución no sea que también él sea tentado. Esta posibilidad de futuro, anclada en la misma condición humana, orienta también la reflexión del obispo.

Como ya se ha indicado, la exhortación de Ga 6,1 va dirigida específicamente a los «espirituales», es decir, a aquellos cristianos que se hallan ya en un nivel superior de vida cristiana y no se dejan llevar por los impulsos «carnales». Precisamente la conciencia de esa condición de «espirituales» puede conducir a dos actitudes diferentes, ambas erráticas. Unos pueden creerse eximidos de llevar las cargas de los demás al considerarse sin carga propia que tengan que ayudarle a llevar los otros. Pensando en ellos, afirma el santo: «Y dado que dirigía la exhortación a los espirituales, para evitar que se sintiesen como seguros, añadió: *mantente en guardia, no sea que también tú seas tentado*. Y a continuación agregó lo ya citado: *Llevad recíprocamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo*»⁸¹. Otros, por el contrario, pueden aceptar llevar las cargas de los demás, pero desde una actitud interior de orgullo, reflejada en estas sus otras palabras: «Llevamos las cargas de quienes han incurrido en pecado, dado que nada hay en nosotros que ellos puedan llevar». Este razonamiento destruye la lógica del *invicem*, del recíprocamente, de Ga 6,2. A unos y a otros baja del burro el obispo amparándose en la mencionada advertencia del Apóstol, cuya verdad fundamenta en la común condición humana: no olvides que eres hombre.

Exponiendo el salmo 129 afirma: «Los que carecen de caridad se resultan mutuamente gravosos; en cambio, quienes la poseen se llevan las cargas recíprocamente. Alguien te ha dañado y te pide perdón; si no le perdonas, no llevas la carga de tu hermano; si le perdonas, llevas al enfermo. Y tú si caes enfermo de algo, como hombre que eres, es preciso que te lleve también el otro, como tú le llevaste a él»⁸². Aquí el obispo advierte de la posibilidad, debida a la condición humana, que tiene todo cristiano de caer él también. Y un poco más adelante añade: «Aprendiste a llevar las cargas de tu hermano, para que también él lleve las tuyas, si es que las tienes, y se haga realidad en vosotros lo que dice el Apóstol: *Llevad recíprocamente vuestras cargas (Ib.)*»⁸³.

81. *ComSal* 129,4; *Sermón* 163 B,4.

82. *ComSal* 129,4.

83. En el comentario al salmo 129, impulsado, sin duda, por el texto que comenta: *Desde lo hondo a ti grito, Señor... Si te fijas en los pecados, ¿quién podrá resistir?* (Sal 129,1.3), señala que, aunque el hombre se vea libre de pecados graves como el adulterio y el homicidio entre otros, nadie está libre de los pecados al menos de pensamiento o de palabra, ante los cuales sólo encontrará a Dios propicio, si cumple su ley de llevar recíprocamente los unos las cargas de los demás (*ComSal* 129,5).

En otro texto posterior advierte: «No te creas santo, si nadie te tienta. Lo eres, si no pierdes la paz ante una injuria, si sientes dolor por quien te ha ultrajado, si no te preocupas de lo que padeces, sino que te apiadas de aquel que te hace padecerlo... Se ensaña contra ti, está enfermo, es un frenético. Apiádate de él, no te alegres; alégrate únicamente en la tranquilidad de tu conciencia. Duélete por él. No olvides que eres un hombre; por tanto, estáte atento, no sea que también tú seas tentado (cf. Ga 6,1). Se ha dicho: *LLevad recíprocamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo (Ga 6,2)*»⁸⁴.

A quien se coloca en la actitud orgullosa antes mencionada, el obispo le invita primero a prestar atención a las palabras del Apóstol, según las cuales ha de mantenerse en guardia, no sea que también él sea tentado. Estas palabras, comenta, las dijo el Apóstol para que nadie se ensoberbeciera ni se envaneciera. Pero luego pregunta a ese cristiano «espiritual» si su condición de «espiritual» anula su condición de hombre; si por el hecho de ser «espiritual» ya no lleva el cuerpo mortal, lastre para el alma (Sb 9,5) o ha alcanzado ya el término de su vida, que es una tentación continua sobre la tierra (Jb 7,1). La respuesta, obviamente negativa, a la triple pregunta muestra, al parecer del predicador, cuán adecuadamente y con cuánta razón se le dijo: *Con la mirada puesta en ti mismo, no sea que también tú seas tentado*. De hecho, comenta, sólo después de haber hecho esa advertencia a los espirituales, introdujo la sentencia de alcance general: *LLevad recíprocamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo*. Por el hecho de que todo hombre es hombre y, por tanto, abierto a la posibilidad del pecado, todos han de llevar recíprocamente sus cargas⁸⁵.

La advertencia que hace específicamente a los que progresan en la vida espiritual que hemos visto en la obra *RepPar* la encontramos de nuevo en *CiudD*. Según el santo, el precepto de Ga 6,2, junto con otros (cf. 1 Ts 5,14-15; Ef 4,26; Mt 18,35; 1 Tm 5,20), se dio para los buenos que progresan (*proficientibus*) y para los que en esta peregrinación viven de la fe, en atención a la debilidad de todo hombre, consecuencia de un vicio⁸⁶. Ese vicio presente en la naturaleza hace que nadie, aunque haya hecho progresos en el bien, aunque esté en camino hacia la Jerusalén celeste, tenga asegurada la paz futura.

84. *Sermón* 16 A,7.

85. *Sermón* 163 B,4; *Carta* 219,1.

86. *CiudD* 15,6.

f. Considerar el propio presente

La consideración del propio pasado y las posibilidades de signo negativo abiertas ante el futuro deben mover a llevar las cargas de los demás. A la misma conclusión ha de conducir la consideración del presente. El hombre no sólo fue pecador; no sólo puede volver a caer en pecado; también es pecador. Nadie está de hecho libre del pecado. Esta temática, más propia de la época de la controversia pelagiana, se halla presente también en la donatista, aunque desde otra perspectiva. El donatista ensalzaba la santidad de su Iglesia y se amparaba en ella para rechazar la comunión con los católicos y negaba la validez a los sacramentos administrados por ministros católicos por considerarlos pecadores⁸⁷. Contra ellos, el santo argumenta que también los donatistas son pecadores, que todo hombre es pecador.

En el sermón 163 B,2 argumentaba con el ejemplo de Cristo; pero inmediatamente antes había argumentado también desde la condición humana. Había distinguido las dos clases de cargas que acompañan a todo pecado: en cuanto implican debilidad que pesa, los unos llevan las cargas de los otros; en cuanto responsabilidad moral, cada uno llevará la suya propia. Luego se preguntaba: «¿Qué acabo de decir? ¿Qué son los hombres, sino hombres, y por eso mismo seres débiles que no podemos estar sin pecado? En esto, pues, llevamos los unos las cargas de los otros»⁸⁸. Todo hombre es débil, todo hombre es pecador; por ello, todo hombre necesita que le ayuden a llevar su carga de pecado y por ello también ha de estar dispuesto a ayudar a llevar la de los demás.

En el mismo sermón dice un poco más adelante: «Recordad: *Si algún hombre ha sido sorprendido en alguna falta*. No dijo “si fulano de tal”, sino *si un hombre*. Es cosa muy difícil que un hombre no sea sorprendido en alguna falta, pues ¿qué es un hombre?»⁸⁹. La afirmación del pecado en todo hombre no es tan rotunda como lo será más tarde en la polémica contra los pelagianos, pero es suficientemente clara, vinculando además el pecado a la simple condición humana. Más adelante volverá todavía a insistir en lo mismo: «Está claro que el apóstol ordenó: *Llebad recíprocamente vuestras cargas*, porque había amonestado al hombre “espiritual” y le había dicho: *con la mirada puesta en ti mismo, no sea que también tú seas tentado*, para que ese “espiritual” no se arrogase tanto mérito, hasta creer que carece de carga que requie-

87. Prescindimos de la clase de pecado a que hiciesen referencia los donatistas, puesto que san Agustín argumenta como si se tratase de toda clase de pecado.

88. *Sermón* 163 B,2.

89. *Sermón* 163 B,3.

90. *Sermón* 163 B,4.

ra la ayuda de los demás para llevarla»⁹⁰. Si en otros textos advertía al «espiritual» que no estaba exento de volver a caer en el pecado, aquí le recuerda que la condición de espiritual no le excluye de la condición de pecador. No ha de creer que carece de pecado que tengan que llevarle los demás.

El argumento aparece con idéntica claridad en el sermón 164. Después de describir la «enfermedad» de los donatistas, el predicador se dirige a sus fieles: «Soportadlos pacientemente si estáis sanos; soportadlos pacientemente en la medida en que estáis sanos. Pues ¿quién está totalmente sano? Cuando el rey justo se sienta en su trono, ¿quién se gloriará de estar limpio de todo pecado? Por tanto, mientras nuestra condición sea esa, nuestro común deber es llevar mutuamente nuestras cargas»⁹¹. Primero pone la condición: si estáis sanos; pero luego limita su alcance, indicando que la salud completa no existe; la posesión de la salud es relativa. En consecuencia, quien tiene cargas que otros han de ayudarle a llevar, debe ayudar a llevar las suyas a los demás. El hecho, no ya de estar sano, que nadie lo está plenamente, sino de estar menos enfermo, o haber progresado algo, no debe impedir el llevar las cargas de los hermanos; más aún, sus mayores fuerzas se lo reclaman más vivamente. Aun admitiendo que siempre hay pecado, a menor pecado, menor enfermedad y a menor enfermedad, más fuerzas para llevar las cargas de los demás.

g. *Tener presente la teología del Cuerpo Místico*

La teología del Cuerpo Místico de Cristo ofrece un buen motivo para estimular el cumplimiento del precepto paulino. Pero causa cierta sorpresa el poco uso que san Agustín, el teólogo del Cuerpo Místico, hace de ella. Es significativo que entre los abundantes textos bíblicos que vimos hacer corte a Ga 6,2 no haya ninguno de los que el santo suele citar en apoyo de la teología del Cuerpo Místico. A lo más podría citarse a 1 Co 12,26 (*Cuando sufre un miembro, sufren todos con él*) que aparece en *RepPar* dentro de un razonamiento que acabará en la cita, a cierta distancia, de Ga 6,2⁹². De hecho, en los textos en que comenta Ga 6,2 sólo se advierte un breve apunte. En el sermón 16 A, señalando en qué consiste la misericordia que se ha de tener con el hermano que se ensaña contra uno, dice: «sientes pena porque también él es tu hermano, es un miembro tuyo»⁹³. Nada más lacónico, sobre todo teniendo en cuenta lo prolijo que suele ser en otras ocasiones cuando toca este tema. En el primer *TrCaIn*, la cita de Ga 6 aparece al hablar de la Iglesia en un con-

91. *Sermón* 164,10,15.

92. *RepPar* 3,1,3.

93. *Sermón* 16A,7

texto en que establece la distinción entre ella, cuerpo, y Cristo, cabeza, pero la realidad del Cuerpo Místico no tiene particular repercusión en la interpretación de Gal 6,2.

h. Condición poder ver a Dios

El santo cuenta todavía con otro recurso para estimular a sus oyentes o lectores. Consiste en infundir un sano temor y referirse a las consecuencias negativas que se seguirían para uno de no cumplir con el precepto apostólico: quedar excluido de la presencia del Señor. La expresa mediante un poderoso juego de palabras latinas: *Melius enim ferres quam te ipsum efferres*, es decir, es preferible llevar las cargas del hermano a quedar excluido de la compañía de los buenos, con referencia al juicio final⁹⁴. A la exclusión de la visión de Dios hace referencia indirectamente también en *CiudD*. Condición para verle es lograr la paz (Hb 12,14) a la que se ordena el precepto del perdón de los pecados, una de las formas de llevar las cargas de los demás⁹⁵.

No es raro que san Agustín establezca la relación de este precepto apostólico con la vida futura. Ya al comienzo anota que su aplicación se limita al tiempo que dura la peregrinación en esta tierra. El deber de la caridad que consiste en llevar las cargas de los demás, que no ha de durar siempre, conduce a la felicidad eterna, en que no habrá carga alguna que haya que llevar recíprocamente. Pero ahora, mientras nos hallamos en esta vida, debemos llevarlas para llegar a la otra⁹⁶. Más tarde, en el sermón 88, ya en el ardor de la polémica antidonatista, insiste en que hay que tolerar la paja mientras dure la trilla en este mundo. En efecto, se trata de algo que sólo hay que tolerar ahora, puesto que no estará en el granero. El tolerar la paja lo interpreta como equivalente de llevar las cargas ajenas: a continuación cita Ga 6,2⁹⁷. En el sermón 91, cierra con Ga 6,2 una invitación a compartir toda clase de bienes. «Dando a quien está necesitado, lograremos merecer a Quien tiene en abundancia»⁹⁸, en el tiempo final. De hecho, presenta tales obras de misericordia como las propias de quien camina en la fe hasta que llegue el momento de ver a Dios cara a cara.

94. *Sermón* 164,7,11.

95. *CiudD* 15,6.

96. *83DQ*.

97. *Sermón* 88,18,19-20.

98. *Sermón* 91,7,9.

Cuando habla del pobre y del rico, cargados cada uno con el peso de su riqueza y de su pobreza, los muestra caminando a ambos por el camino del Señor, durante la peregrinación que es esta vida hacia la patria eterna⁹⁹.

Por último, el ejemplo del comportamiento de los ciervos que aduce en tres textos para explicar Ga 6,2 tiene también una clara referencia escatológica, como se indicará más adelante.

7. EL FRUTO

En el sermón 164 el santo sólo se planteaba dos cuestiones a propósito de Ga 6,2: a qué cargas se refiere el apóstol y cómo han de ser llevadas. Esas eran efectivamente las dos cuestiones que creía necesitaban ser aclaradas a sus oyentes. Pero no agotan los aspectos que pueden considerarse. De hecho él mismo comenzó señalando el «fruto» (*quo fructu*) que reporta a los cristianos el llevar recíprocamente los unos las cargas de los otros. No lo señala como *quaestio* porque no lo percibía como tal, dado que lo señala el mismo texto: el cumplimiento de la ley de Cristo. Si los cristianos cumplen el precepto de llevar recíprocamente sus cargas, se produce en ellos como automáticamente (*sua sponte*) el fruto señalado, consistente en cumplir la ley de Cristo¹⁰⁰. Esa especie de automatismo se comprende desde lo dicho en los apartados anteriores: la ley de Cristo es la ley del amor y el llevar las cargas sólo es posible mediante el amor. En realidad, más que consecuencia se da simultaneidad: en el mismo llevar las cargas, dado que es obra del amor, se está poniendo en acción la ley de Cristo.

Pero en otros textos el santo alude a nuevos frutos que es oportuno traer aquí. Para señalarlos podemos considerar a los dos sujetos, el que va cargado y el que le ayuda a llevar la carga; primero por separado y luego en cuanto miembros ambos de la comunidad eclesial. El fruto, pues, se recoge en tres niveles.

El primer beneficiado del cumplimiento del precepto del Apóstol es, sin duda, el hermano que arrastra con dificultad su carga. Y el beneficio que obtiene es precisamente poder verse liberado o sanado, según la imagen que se prefiera. La intervención en su ayuda apunta a ese objetivo. Así lo expresa, por ejemplo, en *83DQ*. Utilizando la imagen médica, habla de la curación de la enfermedad. Llevar las cargas del hermano consiste en asumir la misma enfermedad de que se quiere librar al otro. Pero asumirla sólo en la justa

99. *Sermón* 164,7,9.

100. *Sermón* 164,1,1.

medida, la necesaria para auxiliarle, no con el objetivo de participar sin más del mismo nivel de miseria. San Agustín pone el ejemplo de quien se inclina para tender la mano a quien yace en el suelo. No llega hasta el extremo de yacer como él en tierra; se limita a inclinarse tanto cuanto es necesario para levantar al caído¹⁰¹. Tal es el objetivo que se propone; el agacharse sólo es un medio para lograr ese fin. Más adelante, propone el ejemplo del apóstol Pablo, pero utilizando ahora la imagen de la liberación: si él se hizo todo por todos, a fin de ganarlos a todos, no tenía otra intención que liberar del vicio a los otros¹⁰². Respecto de estas cargas –los pecados–, no puede haber otro objetivo que el de hacerlas desaparecer o, al menos, quitarlas de los hombros de quienes sudan bajo su peso. Es obvio que la caridad no carga con ellas para salvaguardarlas, como quien carga con un pesado tesoro para ponerlo al abrigo de los ladrones. Los pecados son pesos que oprimen siempre, en el presente y en el futuro. De ahí que, después de hacer un largo elenco de las cargas *maiores* por las que pujaban los donatistas, comenta: «Todas estas cargas hemos intentado y estamos intentando deponerlas de los hombros de nuestros hermanos. Ellos las aman teniéndolas consigo; no quieren decrecer, puesto que con las mismas cargas se hincharon. En efecto, el que depone la carga que llevaba sobre sus hombros se hace como más pequeño; pero se había añadido un peso, no estatura»¹⁰³.

Pero también sale beneficiado quien acepta llevar las cargas de los demás. En primer lugar porque tiene ahí el mejor de los criterios para medir su progreso en la vida del espíritu, dado que no hay nada que pruebe tanto si un hombre es espiritual o no como el modo de comportarse ante el pecado ajeno¹⁰⁴, o la calidad de su amistad, dado que no hay nada que pruebe tanto si un hombre es verdadero amigo como el llevar las cargas del amigo¹⁰⁵. En segundo lugar, por la misma reciprocidad: «ahora te llevo yo a ti, para que luego tú me lleves a mí». El principio que establece el obispo de Hipona es el siguiente: a aquel cuya debilidad queremos sobrellevar debemos prestar el servicio que quisiéramos recibir de él, en el caso de que la situación se hallase invertida¹⁰⁶. En el *ComSal* 129 leemos: «... si perdonas, llevas la carga de tu hermano. Y si tú, como hombre que eres, caes tal vez en alguna debilidad, es preciso que él te lleve a ti como tú le has llevado a él»¹⁰⁷. En dicho comenta-

101. *83DQ* 71,2.

102. *83DQ* 71,4.

103. *Sermón* 164,7,10.

104. *ExpGa* 56.

105. *83DQ* 71,1.

106. *83DQ* 71,4.

107. *ComSal* 129,4.

rio habla de quien, orando por el pecador, aprendió a llevar las cargas del hermano, para que también él lleve las suyas y se cumpla el precepto del Apóstol¹⁰⁸. En esa dirección va también su interpretación de las palabras de Jesús al paralítico curado: *Toma tu camilla y anda* (Jn 5,8). Como ya se indicó páginas atrás, la camilla que lleva al enfermo es el prójimo; por tanto, «si cuando estabas enfermo te llevaba él a ti, ahora que el enfermo es él y el sano tú, llévale tú a él»¹⁰⁹. Se trata, por tanto, de un comportamiento que, en virtud de la misma reciprocidad que ordena el Apóstol, reporta beneficios personales. Al prestar un servicio a otro que lo necesita, abre las puertas para que el otro se lo preste a él, cuando lo necesite. El cristiano que así actúa, además de cumplir el precepto apostólico, se beneficia personalmente.

Es cierto que no siempre se da la reciprocidad, y en un sermón el santo trata de orientar el comportamiento de la persona que siente el peso de la ingratitud¹¹⁰. Esta no debe ser motivo para que nadie se desanime, porque si no se obtiene la reciprocidad de parte del hombre, puede obtenerla de parte de Dios. El caso más evidente es el del perdón. Cuando un cristiano libera al prójimo de su carga otorgándole el perdón, Dios le libera de la propia, dado que sólo le perdona cuando él mismo perdona (Mt 6,12). Perdón que, en sí mismo, independientemente de la actitud que tome aquel a quien se le concede, produce su efecto curativo en el hombre que lo otorga. Llevar las cargas de los demás abre las puertas al mismo. Sólo así es posible recitar con la cabeza bien alta las súplicas que ha dictado el jurisperito celeste: *Perdónanos nuestras ofensas como nosotros perdonamos a los que nos ofenden*¹¹¹.

En el sermón 163 B se lee: «Si no lleváis recíprocamente vuestras cargas, tendréis que dar cuenta negativa en el momento en que cada uno llevará su propia carga. Hacedlo (no descuidar la herida del prójimo), de modo que llevéis recíprocamente vuestras cargas y os perdone Dios la que cada uno ha de llevar personalmente. Pues, si llevas la carga del otro cuando él se ha deslizado en algún pecado, llegarás al lugar donde oíste: *Cada uno llevará su propia carga*, y con buena conciencia podrás decir a Dios: *Perdónanos nuestras deudas*»¹¹². Aunque el hombre no responda, el que perdona siempre obtendrá la reciprocidad, si no del hombre, sí de Dios. Si no alivia del peso el hombre, alivia Dios. ¿Cómo alivia a los que están cargados de pecados? Obviamente con el perdón de los mismos¹¹³.

108. Cf. *ComSal* 129,4.

109. *TrEvJn* 17,9.

110. *Sermón* 164,7,8.

111. *ComSal* 129,4.

112. *Sermón* 163 B,3.

113. *Sermón* 164,2,4.

El fruto se da también a nivel eclesial. En el contexto de la predicación de san Agustín, tanto el que va cargado como quien le ayuda a llevar la carga aparecen como cristianos, es decir, miembros de la Iglesia. El fruto inestimable que para ella se deriva es el de mantener el valor supremo de la unidad. Tal es el sentido de la asociación que hemos visto entre Ga 6,2 y Ef 4,2-3. Al llevar recíprocamente las cargas, esto es, al tolerarse mutuamente, se mantiene la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz. La relación entre ambos textos va en ambas direcciones: unas veces precede Ga 6,2 y sigue Ef 4,2-3, mostrando que al cumplirse lo primero (llevar las cargas) se hace realidad lo segundo (mantener la unidad y la paz), y otras precede Ef 4,2-3 y sigue Ga 6,2, indicando que para mantener la unidad y la paz es preciso llevar recíprocamente las cargas. Ponderar el valor que tienen en la eclesiología agustiniana el valor de la unidad y de la paz, no entra ahora en nuestros intereses. Baste señalar que, en virtud de la estrecha correlación entre ambos, del valor que asigna el santo a la unidad eclesial se puede deducir el que asigna al llevar recíprocamente las cargas. En todo caso, es preciso señalar que en los textos considerados, él se limita a citar el texto de Ef 4,2-3 sin entrar en desarrollos ulteriores. Sin duda, sus oyentes ya conocían la importancia que le asignaba por otras predicaciones y sus lectores por otros textos¹¹⁴.

8. MODOS CONCRETOS DE LLEVAR LOS UNOS LAS CARGAS DE LOS OTROS

La segunda de las dos cuestiones que el santo se planteaba a propósito de Ga 6,2 en el sermón 164 era: «¿Cómo han de llevarse las cargas?». Esto es, ¿cuáles son los modos concretos como se puede hacer realidad el precepto apostólico? Dado el carácter de los textos, unos de predicación que nunca pretenden un tratamiento completo y orgánico del texto comentado, y otros puramente ocasionales, es normal que no se encuentre en ninguno de ellos una exposición sistemática. Sin embargo, conjuntando los textos se obtienen varios y significativos elementos dignos de consideración¹¹⁵.

114. El texto es uno de los privilegiados en la polémica entre católicos y donatistas. Cf., limitándonos a escritos de este período: *Carta* 43,8,23; 44,5,11; 210,1; *RepPar* 3,2,16; *RepPet* 2,15,35; 2,69,155; 2,78,174 (citado por Petiliano); *El bautismo* 1,9,12; 1,18,28; 2,6,8; 6,7,10; 6,22,39; 7,51,99; *Réplica al gramático Cresconio* 4,8,10 *ComSal* 143,2; *Sermón* 88,21; 260 A (=Denis 8),2.3.

115. A.M. La Bonnardière se limita a «quelques cas éminents de son application: dans l'amitié des chrétiens, dans la vie communautaire des moines, dans le devoir austère de la correction fraternelle», en tres apartados con los siguientes epígrafes: Le cerf de l'amitié, La frange du vêtement sacerdotal, La miséricorde des spirituels. Cf. *art. cit.* pp. 207-215.

a. Llevar las cargas como tolerancia

Una primera forma, genérica, de llevar las cargas de los demás consiste en «soportar» con paciencia las debilidades físicas y morales de los demás. De hecho, el santo sustituye con frecuencia el *portare* (llevar) del texto con otros verbos que significan tolerar, soportar, aguantar, etc.¹¹⁶. Funcionan en la práctica como sinónimos. Valga como ejemplo: «... llevemos (*portemus*) recíprocamente nuestra cargas. Amando a Cristo, fácilmente soportamos (*sustinemus*) la debilidad del otro»¹¹⁷. No se trata en ningún modo de una actitud estoica, consecuencia de considerar la situación como irremediable, ni nace del desinterés hacia el hermano. Al contrario, en el origen de esa actitud de tolerancia y aguante está precisamente el interés por él y el convencimiento de que puede superar dicha situación si se le ayuda y se le da tiempo. El mal del hermano, más que suscitar desinterés en los demás, provoca dolor¹¹⁸ y desagrado¹¹⁹. Cuando la tolerancia es auténticamente cristiana, tampoco nace de una conciencia exacerbada de la propia superioridad que conduce al desprecio de los demás. El santo deja bien claro que el llevar las cargas de los otros no se compagina con el gozarse o gloriarse de la propia justicia o méritos frente a los pecados del prójimo¹²⁰.

Es evidente que este lenguaje está determinado en parte por Ef 4,2-3, tan frecuentemente asociado a Ga 6,2, y por las circunstancias concretas de división eclesial de entonces. Sobre todo en ciertos momentos en que la actividad en favor de la unidad y la paz eran intensas, el pastor insiste a sus fieles en la necesidad de ser tolerantes, de no exasperar los ánimos de los cismáticos. Es verdad que numerosos textos parecen reclamar una actitud más bien pasiva; pero conviene añadir que son más los que presentan otras formas muy concretas y activas que vamos a ver a continuación.

b. Llevar las cargas como acomodarse a las deficiencias físicas de los demás

En un sermón, texto único al respecto, san Agustín pide a sus oyentes que se mantengan quietos y así podrán oírle mejor. Después de indicar que si no

116. Por ej., *tolerare* (83DQ 71,2,6; *InIoEp* 1,12; *Sermón* 163 B,2), *sustinere* (83DQ 71,7; *Sermón* 164,1,2); *ferre* (*InIoEp* 1,12; *Sermón* 164,6,8; 7,11; 9,15); *sufferre* (*CParm* 3,2,5); *perferre* (*RepPar* 3,2,5).

117. 83DQ 71,7.

118. *RepPar* 3,2,4,5; *Sermón* 16 A,7.

119. *ComSal* 129,4.

120. *RepPar* 3,2,4,5.

se están quietos no les llegará su voz¹²¹, y cuán pronto oyen, aunque no se hable demasiado alto, los que no alborotan, continúa: «Por tanto, ayudadme vosotros, conforme a lo que está mandado en la Escritura: *llevad mutuamente vuestras cargas*, para que recibáis todos a la vez lo que a todos se os da»¹²². San Agustín alude con frecuencia en los sermones a su poca voz¹²³. En esa situación, los fieles ayudan a su obispo a llevar esa carga facilitando con su comportamiento que pueda hacerse oír ¹²⁴.

c. *Llevar las cargas como comunión de bienes*

Al hablar de las cargas, se indicó que entre ellas había que incluir tanto la pobreza como la riqueza. A partir de ahí, es fácil comprender que una de las modalidades del llevar recíprocamente las cargas que recomienda el Apóstol consista en compartir los bienes materiales. Después de referirse a la carga del amor, dice en un sermón: «Vuelve ahora también la atención al precepto: *Llevad recíprocamente vuestras cargas* (Ga 6,2). Tal es, en efecto, la carga que te ha impuesto Cristo; gracias a ella podrás compartir con el otro la propia. Tú eres pobre, él es rico; a él le pesa su pobreza, un peso del que careces tú. Estáte atento a no decir, cuando él requiera tu ayuda, *Cada uno llevará su propia carga* (Ga 6,5). Es el momento de escuchar este otro precepto: *Llevad recíprocamente vuestras cargas* (Ga 6,2). –“La pobreza no es peso que me oprima a mí, sino a mi hermano”–. Piensa si no te oprimen aun más a ti las riquezas. No te pesa la pobreza, pero sí la riqueza. Si bien lo piensas, es una carga. Aquel tiene una, tú otra. Ayúdale a llevar la suya y de esa forma lleváis recíprocamente vuestras cargas. ¿En qué consiste la carga de la pobreza? En no tener. ¿Y la de las riquezas? En tener más de lo necesario. Uno y otro vais cargados. Carga con él el no tener; cargue él contigo el tener más de lo necesario, para que se igualen vuestras cargas. Si das a quien está necesitado, le disminuyes su peso llamado “no tener”; al darle, empieza a tener; se ha reducido el peso de no tener; a su vez, él ha aligerado el tuyo, de nombre

121. Esta idea la expresa bellamente de esta manera: *«iter uocis nostrae quies vestra est»* (La ruta de mi voz es vuestro estaros quietos).

122. nuevo *Sermón*; cf. nota 4.

123. Cf. *Sermones* 37,1; 139 A,2; 153,1; 154,1; 294,19; etc.

124. Cf. también *Sermón* 101,7, en que el santo responde a quien, amparándose en Lc 10,4, pretende cumplir el evangelio, por caminar descalzo. La respuesta del obispo deja entrever en el trasfondo Ga 6,2: «”Yo -dirá alguno- cumplo el evangelio, pues camino descalzo”. Bien, tú puedes, yo no. Guardemos lo que uno y otro hemos recibido. Inflamémonos en la caridad, amémonos mutuamente, y de esta forma yo amo tu fortaleza y tu soportas mi debilidad».

“tener más de lo necesario”. Los dos avanzáis por el camino del Señor mientras dura la peregrinación en que consiste esta vida temporal; tú cargado con enormes y superfluos atuendos; él, sin ninguno. Se juntó a ti deseando ser tu compañero; no lo desprecies, no lo abandones. ¿No adviertes cuán grande es el peso que arrastras? Cede una porción a quien nada lleva y nada tiene. Así ayudarás a tu acompañante y tú te sentirás aliviado. En mi opinión ha quedado suficientemente explicada la frase del Apóstol»¹²⁵. El predicador ha señalado una forma de entender la carga de la pobreza; pero es la única, como se verá a continuación.

En el largo texto citado el santo se ha referido sólo a las riquezas materiales, como resulta del contexto. Los bienes terrenos son un peso para los dos: para uno, por escasez; para otro, por abundancia. En este caso se puede establecer la reciprocidad: los dos pueden aligerarse recíprocamente respecto del peso originado por los bienes de la tierra.

En otro sermón amplía el concepto del compartir a todos los bienes, tanto físicos como espirituales. El texto es muy explícito y concreto al respecto. Dice así: «Caminando en la fe, obremos el bien. Sea desinteresado el amor a Dios manifestado en las buenas obras; el amor al prójimo sea constructor del bien. Nada tenemos que podamos dar al Señor; pero como tenemos qué dar al prójimo, dando al necesitado, mereceremos a Quien tiene en abundancia. Por tanto, cada cual ponga a disposición del otro lo que tiene; otorgue al necesitado lo que tiene de más. Uno tiene dinero: alimente al pobre, vista al desnudo, levante la iglesia, obre con su dinero todo el bien que pueda. Otro posee el don de consejo: gobierne al prójimo, disipe las tinieblas de la duda con la luz de la piedad. Un tercero tiene ciencia: dé de la despensa del Señor, sirva el alimento a sus consiervos, conforte a los fieles, invite a volver a los que yerran, busque a los perdidos, haga cuanto esté en su mano. Hay algo que también los pobres pueden ofrecer: uno puede poner sus pies al servicio de un cojo, otro prestar sus ojos como guía a un ciego; uno visite al enfermo, otro dé sepultura a un muerto. Estas cosas están en las posibilidades de todos, de forma que es muy difícil hallar a uno que no tenga nada que pueda poner a disposición del otro. En esto consiste la recomendación concluyente y suprema del Apóstol: *Llebad recíprocamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo*»¹²⁶. A tenor de este texto, llevar recíprocamente los unos las cargas de los otros consiste en poner a disposición de los demás toda clase de bienes: los exteriores al hombre (las riquezas) y los que le son personales, tanto de naturaleza física (los sentidos sanos) como espiritual (ciencia y sabiduría).

125. *Sermón* 164,7,9.

126. *Sermón* 91,7,9.

d. Llevar las cargas como oración

La primera referencia de san Agustín a este texto apostólico es posterior de poco a su ordenación sacerdotal. Aparece en la carta 22, del 392, dirigida al obispo de Cartago, Aurelio. El santo le ha hablado de los vicios de los clérigos, entre los que enumera la rivalidad y la envidia, cuya madre es la soberbia y avidez de alabanzas humanas que, con frecuencia, engendra también la hipocresía. Luego hace una confesión personal que concluye con estas palabras: «Lucho a diario con mi adversario y con frecuencia caigo herido, cuando no puedo reprimir la complacencia ante la lisonja que me tributan». A continuación añade: «He consignado todo esto... para que conozcas mis debilidades, y así *te dignes rogar a Dios* por ellas. Te suplico que lo hagas con ahínco, por la humanidad de quien nos dio el precepto de llevar recíprocamente nuestras cargas»¹²⁷. La oración ante las debilidades del hermano aparece, pues, como una forma de cumplir con el precepto del Apóstol. Desde el punto de vista cronológico, la primera que presenta el santo.

La primera, pero no la última. En un texto de predicación, del 407, podemos leer a propósito de quien se encuentra ante una acción pecaminosa de otro: «Si te desagradó, *si oraste por él... aprendiste a llevar las cargas de tu hermano*, para que también él lleve las tuyas, si existen, y se cumpla en vosotros lo que dice el Apóstol: *Llebad recíprocamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo*»¹²⁸. El santo no indica el sentido de esa oración por ser evidente: súplica a Dios para que haga desaparecer lo que la provoca. Ya se habló de ello con anterioridad.

e. Llevar las cargas como perdón

El quinto modo de llevar las cargas se identifica con la exigencia de otorgar el perdón al hermano que ha pecado. Es lo que expresa otra serie de textos que vimos asociados a Ga 6,2: Mt 6,12; 9,12; 18,23-35; Ef 4,26.

El primer texto que asocia expresamente Ga 6,2 y el perdón es del 407. Comentando el salmo 129,4: *Gracias a tu ley he resistido ante ti*, señala que se trata de la ley de la misericordia, es decir, Mt 6,12: *Perdona nuestras ofensas como nosotros perdonamos a los que nos han ofendido*. Y continúa: «He esperado que vengas y me libres de toda necesidad, pues ni en la misma necesidad dejaste de ofrecer la ley de la misericordia. Escucha a qué ley se refiere, si aún

127. Carta 22,2,7-9.

128. ComSal 129,4.

no has entendido que se refiere a la ley de la caridad. Escucha al apóstol: *Llebad recíprocamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo*. ¿Quiénes llevan recíprocamente sus cargas sino los que tienen la caridad? Los que no tienen la caridad se resultan recíprocamente gravosos; en cambio, quienes la tienen, llevan recíprocamente sus cargas. Alguien te ha dañado y te pide perdón; si no le perdonas, no llevas la carga de tu hermano; si le perdonas, llevas al enfermo. Y si tú caes enfermo de algo, como hombre que eres, es preciso que te lleve también el otro, como tú le llevaste a él». A continuación, hablando del comportamiento que el cristiano ha de mantener con quien le ha dañado, dice: «Si te desagradó, ... *si le otorgaste el perdón* cuando te lo suplicó, de modo que puedes recitar con la frente alta las súplicas que te redactó el jurisperito celeste: *Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden* (Mt 6,12), aprendiste a llevar las cargas de tu hermano, para que también él lleve las tuyas, si existen, y se cumpla en vosotros lo que dice el Apóstol: *Llebad recíprocamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo*»¹²⁹.

De forma aún más clara y explícita lo afirma en el mismo pasaje, un poco más adelante. Comentando el mismo salmo asocia tres textos: Sal 129,3; Mt 6,12 y Ga 6,2. Más en concreto, considera la multitud de pecados que todo hombre conoce y que da razón del grito del salmista: *Desde lo hondo a ti grito, Señor* (Sal 129,1). Luego continúa el predicador: «Puedo evitar los homicidios, los adulterios, las rapiñas, los juramentos en falso, los sortilegios; pero ¿puedo evitar los pecados de la lengua? ¿y los del corazón? Efectivamente está escrito: *El pecado es la iniquidad* (1 Jn 3,4). Siendo esa la realidad, *si el Señor toma en cuenta las culpas, ¿quién resistirá?* (Sal 129,3). Si quieres actuar con nosotros como juez severo, no como padre misericordioso, ¿quién resistirá en pie tu mirada? Pero *en ti se halla la propiciación; gracias a tu ley, te he aguantado, Señor*. ¿De qué ley se trata? *Llebad recíprocamente vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo* (Gal 6,2). ¿Quiénes llevan mutuamente sus cargas? Quienes dicen sinceramente: *Perdona nuestras ofensas como nosotros perdonamos a los que nos han ofendido* (Mt 6,12)»¹³⁰.

Como va a ser citado en el apartado siguiente, baste aludir aquí a un texto del *sermón* 16 A. En él aparece el perdón, junto con la oración y la corrección, como forma de llevar los unos las cargas de los otros. El texto es sobrio y se limita a ofrecer el perdón dentro de la corrección fraterna. Un perdón que parece otorgado «gratuitamente», es decir, sin que aparezca expresado que es la condición para que Dios perdone las propias faltas, de acuerdo con

129. *ComSal* 129,3-4.

130. *ComSal* 129,5.

Mt 6,12. Pero, obviamente, subyace. Digno de resaltar también: es el único texto en que aparece la exigencia del perdón en la forma negativa de renunciar a la venganza, aunque sea en la modalidad de pedir a Dios que pague al calumniador según lo que merece¹³¹.

El último texto que explícitamente vincula Ga 6,2 y el perdón de los pecados es el de la *CiudD*. En atención a la enfermedad -dice el santo- que, a consecuencia del pecado, sufren todos los hombres, se nos ha ordenado que llevemos recíprocamente los unos las cargas de los otros. Primero presenta los textos que considera semánticamente paralelos a Ga 6,2, todos ellos relativos a la corrección fraterna y que veremos en el apartado siguiente, con la única excepción de Ef 4,26, que se coloca en el ámbito del perdón, sin mencionarlo: *Que la puesta del sol no os sorprenda en vuestro enojo*. Luego añade: «Por eso, también con respecto al perdón recíproco, existen muchas prescripciones, poniendo en ellas énfasis especial, para mantener la paz, sin la cual nadie podrá ver a Dios (Heb 12,14)», y concluye señalando el terror que infunde la parábola del siervo al que se le perdonó una cantidad ingente y que no fue capaz de perdonar otra insignificante a su consiervo (cf. Mt 18,35). El texto respira los aires de la polémica antipelagiana al hablar de la enfermedad que padecen los ciudadanos, aún peregrinos, de la ciudad de Dios y que suspiran por la patria eterna. Tanto la corrección como el perdón son presentados como medicación de uso exterior, pero que produce su efecto interior por obra del Espíritu Santo¹³².

Los textos han dejado claro que el perdón constituye otra forma concreta de cumplir el precepto apostólico.

f. Llevar las cargas como corrección

De las múltiples formas concretas de cumplir el precepto apostólico que presenta el santo hay una que destaca sobre las demás: la corrección fraterna¹³³. El hecho no debe extrañar si se tiene en cuenta el contexto. Ga 6,2 for-

131. *Sermón* 16 A,7.

132. *CiudD* 15,6.

133. Los textos agustinianos que versan sobre la corrección fraterna son muy numerosos. La consideración de todos ellos contribuiría sin duda a la comprensión más exacta de este modo de llevar las cargas de los demás. Aquí nos limitamos a aquellos que aparecen directamente vinculados a Ga 6,2. Sobre la corrección fraterna, cf. A. CLERICI, *Ama e fà quello che vuoi*, Palermo 1991, p. 89-154; M.-Fr. BERROUARD, *Bibliothèque Augustinienne* 71, nota complementaria 74: «El deber de la corrección», p. 912-914.

Ya antes de san Agustín, habían señalado la relación que existe entre Ga 6,1-2 y la pastoral de la corrección fraterna Mario Victorino (*In Epistolam Pauli ad Galatas* VI,2), san

mula un principio general, como consecuencia de la exhortación concreta de Ga 6,1¹³⁴. Aquí el apóstol exhorta a los espirituales a instruir con suavidad al hermano que hubiera sido sorprendido en alguna falta. San Agustín interpreta en el sentido de corrección el «instruir con suavidad». Ello explica que muchos de los textos que hemos visto aparecer en conexión con Ga 6,2 tengan como denominador común la invitación a ejercitar la corrección: además del texto de Ga 6,1 ya mencionado, Mt 18,15; Ef 5,11; 1 Ts 5,14-15; 1 Tm 5,20 y 2 Tm 2,24-26.

Como es comprensible, san Agustín interpreta Ga 6,2 en clave de corrección fraterna en los textos correspondientes al período en que era más intensa su polémica con los donatistas. En él intensifica sus recomendaciones de la misma. Sirva como ejemplo un texto del sermón 88 que concluirá citando Ga 6,2. Después de señalar, como apostilla contra los donatistas, que en la Iglesia hay buenos y malos, pero que la separación entre unos y otros la efectuará el Señor en su debido momento, añade, dirigiéndose a los católicos: «Y no seáis negligentes en corregir a los vuestros, es decir, a los que de cualquier modo están bajo vuestra custodia, amonestándoles, enseñándoles, exhortándoles, infundiéndoles temor. Obrad de todas las maneras que os sea posible. Y no os hagáis perezosos para corregir a los malos...»¹³⁵.

Repetidamente se muestra preocupado el pastor por la desidia de sus fieles al respecto. Desidia que quiere sacudir, pues la considera un gran pecado: «Si te resulta insoportable el pecado de tu hermano y a él el tuyo, recíprocamente os desentendéis el uno del otro (*neglegitis*) y cometéis un gran pecado»¹³⁶. Gran pecado que se convierte en una carga. Si uno se desentiende (*si neglexeris*) de la herida del hermano, ha de dar cuenta, negativa, de su pecado de desidia (*de peccato neglegentiae suae*) y éste se convertirá en una carga cuyo peso tendrá que llevar personalmente¹³⁷. La desidia de que habla se refiere específicamente a desentenderse del deber de la corrección.

En el sermón 164 da razón de por qué san Pablo escribió Ga 6,2 con estas palabras: «Contra aquellos a quienes, aferrándose a esto –la afirmación del Apóstol de que cada cual llevará su propia carga (Ga 6,5)–, se les pudiese infiltrar la desidia (*neglegentia*), de modo que, adquirida la seguridad de que

Cipriano (*Epistula* 55,18,1), Optato de Milevi (*De schismate donatistarum* 7,3) y san Jerónimo (*Comment. in epist. ad Gal.* III, 6,2). Cf. A. M. LA BONNARDIERE, *art. cit.* p. 210-211.

134. «Et cum admonuisset illos, id est spirituales (=Ga 6,1), intulit continuo generalem illam sententiam (=Ga 6,2)» (*Sermón* 163 B,4)

135. *Sermón* 88,18,19.

136. *Sermón* 163 B,2. Sobre la misma negligencia, cf. también *Sermón* 164,2,3 y *Sermón* 88,17,20.

137. *Sermón* 163 B,3.

no se contaminan con los pecados ajenos, no se preocupasen de corregir a nadie, dijo: *Llebad recíprocamente vuestras cargas*»¹³⁸.

Respecto de la corrección hay que distinguir dos casos: el primero, la corrección entre iguales, en el ámbito de la común fraternidad cristiana, y la segunda la hecha a personas en régimen de dependencia de otra. En este apartado nos ocupamos sólo del primero.

Un texto nos lo ofrece el sermón 16 A. El pasaje es significativo por el triple modo como señala que se pueden llevar recíprocamente las cargas: además de la corrección –aunque aquí no usa ninguno de los términos habituales–, la oración y el perdón, modos ya señalados. Está hablando de uno que ha sufrido una calumnia de boca de otro. Tras unas normas concretas sobre cómo ha de comportarse, añade: «Se ha dicho: *Llebad vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo*. Cuando él hable, tú calla. Después, cuando se haya tranquilizado, dile: “Hermano, por tu bien, ¿por qué me echaste en cara lo que no hice? Pecaste contra mí, pero yo ruego a Dios por ti. Yo te ofrezco el perdón y ruego por ti a Dios, a quien injuriaste al pecar contra mí. No lo vuelvas a hacer. No te ensoberbezcas. No ruego a Dios que te pague conforme a tu calumnia”»¹³⁹. Es un ejemplo de la corrección llevada a cabo entre hermanos y con la máxima delicadeza: el reproche es sustituido por la pregunta y la exhortación a no volver a hacer lo reprochable. La corrección comienza y acaba en la palabra.

En otro texto, también del período álgido de la lucha antidonatista, el pastor se expresa así: «*Llebad recíprocamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo*. ¿Qué significa el llevar recíprocamente las cargas?... No os desentendáis (*nolite neglegere*) recíprocamente de vuestros pecados. Censurad (*arguite*) a aquellos con quienes tenéis confianza; amonestad (*admonete*) a los otros, si no tenéis confianza para censurarlos, y, si es necesario, para que nadie peque, suplicad, rogad. ¿Acaso os he humillado al decir “rogad”? Escuchad al Apóstol: *Al mandároslo, dijo, os rogamos que no recibáis en vano la gracia de Dios* (2 Co 6,1)»¹⁴⁰. El ámbito de la corrección aquí aludido es el primero de los señalados antes. El santo no alude a dependencia de ningún tipo entre quien ha de corregir y quien ha de ser corregido, sino a la simple confianza que puede existir o no existir. Y es además ese nivel de confianza el que determinará el modo de intervención y el nivel de dureza que se puede emplear. Son significativos los verbos utilizados. En tono des-

138. Sermón 164,2,3.

139. Sermón 16 A,7.

140. Sermón 163 B,4. De modo parecido se expresa en su escrito a Parmeniano: «et agendum voto et precibus, si *corrige obiurgationibus* non potest» (*RepPar* 3,1,3).

cedente: censurar¹⁴¹, amonestar, rogar. A continuación pone un ejemplo que insiste en la consideración de tener en cuenta la situación anímica de quien ha de ser corregido: «Si el enfermo se halla aún con fuerzas, el médico le regaña (*corripit*); si, en cambio, no las halla y teme que fallezca por la amargura de la regañina (*correctionis*), le suplica y le ruega que le escuche, que haga lo que le dice y siga con vida»¹⁴².

Todavía queda un texto, el más tardío de todos, que ya vimos al tratar del perdón. En *CiudD* presenta dos formas de llevar los unos las cargas de los otros. A la primera, el perdón, ya hicimos referencia; la segunda es la corrección. Respecto de esta no hace comentario alguno, pero aduce una colección de textos del Nuevo Testamento referentes a la corrección que aporta para explicitar Ga 6,2. Baste recordarlos: 1 Ts 5,14-15; Ga 6,1; Mt 18,15 y 1 Tm 5,20¹⁴³. Si bien Mt 18,15 permite pensar que el santo tiene en mente lo dicho en el presente apartado, 1 Tim 5,20 sugiere lo que se tratará en el siguiente.

g. *Llevar las cargas como imposición de la disciplina eclesial*

Queda todavía otro modo de llevar a la práctica el precepto apostólico que hemos denominado «imposición de la disciplina eclesial». Sin duda cae dentro de la corrección fraterna porque busca el enderezamiento de quien se ha torcido, pero en cierto modo la sobrepasa. En este caso, la «corrección» la ejercen personas constituidas en algún tipo de autoridad, que no sea sólo moral, sobre otras que les están subordinadas. El deber de intervenir cuando el hermano se ha apartado del camino recto no se lo impone sólo la simple condición de cristianos, sino también el cargo específico que desempeñan dentro de la comunidad.

En el texto del sermón 88 citado en el apartado anterior, el obispo de Hipona exhortaba a sus fieles a no ser negligentes en corregir a aquellas personas «que tienen bajo su custodia» al amparo de cualquier título. Indicaba también algunos modos concretos, de los cuales merece atención el último: infundir temor (*terrere*). Este aspecto, asociado al castigo, no aparece en la corrección entre hermanos examinada en el apartado anterior; en la mente del santo sólo cabe en este segundo caso¹⁴⁴. La desidia en la corrección, sigue

141. *Arguere* implica más dureza que *corripere* (cf. *Comsal* 6,3). Sobre el significado de los términos aquí utilizados por san Agustín, cf. S. POQUE, *La langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone. Images heroïques*, Tome I (texte), Paris 1984, pp. 199-203.

142. *ib.*.

143. *CiudD* 15,6.

144. Un texto distingue tres casos que requieren un comportamiento distinto: «No pienses que amas a tu siervo cuando no le pegas (*caedis*), o a tu hijo cuando no lo disciplinas (*das*

diciendo el predicador, la provoca en algunos la enseñanza de la Escritura según la cual los malos no contaminan a los buenos que viven con ellos. Llegado a este punto, cita Ef 5,11, haciendo hincapié en las dos partes del precepto del Apóstol: no comulgar con las obras infructuosas de las tinieblas y redargüirlas. El «no comulgar» lo equipara con «no dar consentimiento, no alabar, no aprobar», y el «redargüir» con «reprender (*reprehendere*), corregir (*corripere*) y coercer (*coercere*)». Luego continúa: «En la corrección (*correctione*) o coerción (*coercitione*) de los pecados ha de evitarse que quien la ejerza caiga en el orgullo. Hay que pensar siempre en aquella otra sentencia del Apóstol: *Quien piensa estar en pie, cuide no caer* (1 Co 10,12). Aunque al exterior suene dura la reprensión severa (*inrepatio*), interiormente ha de mantenerse la suavidad del amor». El proceder que acaba de describir al hilo de Ef 5,11, lo ve confirmado por Ga 6,2, que cita a continuación junto a 2 Tm 2,24-26. Luego concluye: «No seáis, pues, tan benévolos con los malos que les deis aprobación, ni tan negligentes que no les censuréis (*arguatis*), ni tan soberbios que, al censurarlos (*arguatis*), se sientan insultados»¹⁴⁵. Con estas últimas palabras se refiere al modo de ejercer la corrección. Interiormente, no ha de estar impulsada por el orgullo; exteriormente, el que la recibe no ha de sentirla como un insulto. La novedad en este texto está en la introducción de la coerción. Si los otros señalan acciones que caben en quien corrige desde la simple autoridad moral, el *coercere* sólo cabe en quien tiene potestad sobre otro.

En un desarrollo de la *RepPar* que acabará con la cita de Ga 6,2, leemos: «Si uno llega a despreciar la disciplina de la Iglesia hasta el punto que descuide el advertir (*monere*), el corregir (*corripere*) y el censurar (*arguere*) a los malos con quienes él no peca ni colabora o, si él ostenta el cargo y ello es posible sin menoscabo de la paz eclesial, descuida incluso apartarle de la participación en los sacramentos, no peca por pecado ajeno ninguno, sino con pecado personal»¹⁴⁶. En este texto, el obispo distingue netamente entre el simple fiel y el que ostenta un cargo de responsabilidad en la comunidad eclesial. La corrección que, conforme a la disciplina de la Iglesia, exige del primero se efectúa mediante tres acciones que ya conocemos: advertir (*monere*), corregir (*corripere*) y censurar (*arguere*); en cambio, al segundo le exige algo más: apartar de la participación de los sacramentos en virtud del cargo que ostenta.

disciplinam), o que amas a tu vecino cuando no lo corriges (*corripis*): esto no es caridad, sino dejadez». En los dos primeros casos, el padre o el amo tienen autoridad sobre el hijo o siervo, y de ahí el nivel de dureza; no en el tercero, por lo cual el santo habla sólo de corregir (verbalmente) (*TrCaIn* 7,11).

145. *Sermón* 88,18,19-20.

146. *RepPar* 3,1,2.

Todavía otro texto. Se trata del sermón 164 que -recordemos- está todo él dedicado a comentar Ga 6,1-5. El predicador se dirige a un fiel que se portó bien con otro, que luego se mostró ingrato con él. Le exhorta a no arrepentirse del bien realizado, para no vaciar con su pesar lo que había llenado con su misericordia; a no mirar a quien hizo el bien, sino a aquel por quien lo hizo; a no temer hallarse en la iglesia al lado de avaros o ladrones. Y prosigue de esta manera: «Sabes que es así, que es un fiel o, mejor, que se llama fiel. Por eso no puedes expulsarlo de la iglesia, no tienes posibilidad alguna de hacerle cambiar (*corrígere*) mediante el castigo (*castigando*) o la simple corrección (*corripiendo*)»¹⁴⁷. Aquí introduce el *castigare*, al lado del *corripere* como medio para conseguir la corrección, pero no ha señalado aún el sujeto que puede aplicarlo. Se trata de la persona que tiene potestad para juzgar, como lo indica un poco más adelante: «Si has sido constituido juez, si has recibido poder de juzgar, si le acusan ante ti y resulta convicto del pecado mediante pruebas y testigos veraces, coércele (*coerce*), corrígele (*corripe*), excomúlgale (*excomunica*), degrádale (*degrada*) en conformidad con la norma eclesiástica. Haya tolerancia, pero sólo hasta donde lo permita el mantenimiento de la disciplina (*sic vigilet tolerantia, ut non dormiat disciplina*)»¹⁴⁸. A excepción del *corripere*, los demás verbos señalan acciones que no pueden emprender los simples fieles, sino que competen a fieles constituidos en autoridad.

Los textos citados o bien surgen como comentario a Ga 6,2 o bien encuentran en Ga 6,2 la confirmación de la enseñanza que proponen. Con otras palabras: el llevar los unos las cargas de los otros se efectúa también, en determinados casos, mediante la aplicación de normas disciplinarias; dicha aplicación, obviamente, sólo está en manos de quien tiene potestad para ello, y requiere, además, las suficientes garantías legales, como indica el texto citado. Tales medidas no tienen carácter vengativo, sino simplemente correctivo o curativo.

9. UN EJEMPLO

El salmo 41 reproduce el lamento de un desterrado. En él el salmista se compara con el ciervo, del que pondera su correr veloz hacia las fuentes cuando está sediento. El comentarista añade otros datos referentes a él que pudo leer en Plinio el Antiguo¹⁴⁹. El primero, que mata a las serpientes que encuen-

147. *Sermón* 164,6,8.

148. *Sermón* 164,7,11.

149. Cf. *Historia Natural* 8,32.

tra. Esto le provoca mayor sed, por lo que, después de darles muerte, corre aún más veloz a las fuentes. Interpretando las serpientes como símbolo de los vicios, añade esta exhortación: «destruye las serpientes de la maldad y, entonces, desearás más la fuente de la verdad»¹⁵⁰. El segundo, determinado modo de proceder: cuando atraviesan un estrecho, forman filas y cada uno apoya la cabeza en la grupa del que tiene delante, mientras el cabecero se va turnando. El dato nos interesa aquí porque las tres veces que lo menciona aparece asociado a Ga 6,2¹⁵¹. La asociación le resultaba fácil. La cornamenta es ciertamente una carga para el ciervo; carga que, según el ejemplo, se ayudan a llevar mutuamente, al apoyarla cada uno en la grupa del delantero y permitir, a su vez, que el posterior la apoye sobre la suya.

Lo esencial del relato es idéntico en los tres textos, pero con particulares que merecen ser resaltados. El primero, de la época del presbiterado, pone el acento en el aspecto escatológico y, a través de Pr 5,19 que habla del ciervo de la amistad, lo coloca en el ámbito de la amistad cristiana, pues concluye «nada prueba tanto que un hombre es verdadero amigo como el llevar las cargas del amigo»¹⁵². El comportamiento descrito se produce cuando hacen la travesía de un estrecho hasta que llegan a la estabilidad de la tierra o tierra estable (*donec veniant ad terrae stabilitatem*). Esta tierra estable no simboliza otra cosa que la vida bienaventurada. Resulta claro de las páginas anteriores, en que ha contrapuesto la vida eterna, en que no habrá cargas que haya que llevar recíprocamente, a esta vida en que sí hay que llevarlas, «para poder llegar a la vida que carece de toda carga».

Este motivo escatológico aparece también en el *ComSal* 129: «De esa manera todos llevan las cargas de todos y llegan a la meta deseada y no padecen naufragio, porque la caridad les hace de nave»¹⁵³. La referencia a la meta deseada (*ad quod desiderant*) es en el ejemplo un claro símbolo escatológico, pues no cabe duda que para el santo no tiene otra interpretación simbólica que la contemplación o disfrute de Dios. Este texto destaca el hecho de que la caridad es la nave segura que evita el peligro del naufragio.

El relato del *ComSal* 41, por el contrario, se caracteriza por poner el acento en el aspecto comunitario, al indicar tanto el momento: «cuando en su manada caminan por tierra o pasan a nado a otras tierras», como los efectos que se siguen de su proceder: «Y así, ayudándose mutuamente a llevar lo que resulta pesado, cubren la vida y no se separan». El texto lo completa con la

150. *ComSal* 41,3.

151. *83DQ* 71,1; *ComSal* 129,4; *ComSal* 41.

152. *83DQ* 71,1.

153. *ComSal* 129,4.

referencia a Ga 6,2, preguntando: «¿No se dirige el apóstol a ciertos ciervos al decir: *Llebad recíprocamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo?*». La novedad está en el aspecto comunitario, apuntado concretamente en el «no se separan» y en el ir «en manada» tanto en tierra como en agua, es decir, interpretando, no sólo en los momentos de especial dificultad, sino también en la vida ordinaria. Los cristianos que han dado ya muerte a los vicios y corren a la fuente divina no lo hacen en solitario, sino en comunidad; el llevar recíprocamente sus cargas les permite mantenerse siempre unidos.

10. GA 6,2 Y MONACATO

Entre las formas concretas de llevar recíprocamente las cargas que hemos visto proponer al santo están, pues, la comunión de bienes, la oración, el perdón, la corrección y la imposición de la disciplina mediante el ejercicio de la autoridad. Su simple enumeración dirige la mente a la Regla monástica del santo. A poco que se la conozca se percibe en cada una de esas formas cinco de sus ocho capítulos: 2º: la oración; 4º: la corrección fraterna; 5º: compartir los bienes; 6º: el perdón de las ofensas; 7º: criterios de gobierno. Quedan excluidos tres capítulos: el 1º, el 3º y el 8º. Pero hay que tener en cuenta que, siguiendo la estructura de la Regla presentada por L. Verheijen¹⁵⁴, el 1º tiene carácter general y formula el principio fundamental: la unidad de almas y corazones; el 8º tiene también carácter general en cuanto que engloba y profundiza los anteriores; en consecuencia, de los capítulos que regulan aspectos concretos de la vida monástica, sólo no está representado el 3º que regula el trato alimenticio que ha de darse a los enfermos físicos, la atención a los cuales salió también en un texto como forma de llevar los unos las cargas de los otros¹⁵⁵. Por otra parte, el 8º, que fundamenta todos los preceptos anteriores en la caridad y en Cristo, no está muy lejos de lo expuesto, pues se trata de dos aspectos muy presentes en la interpretación agustiniana de Ga 6,2. Por último, la insistencia que pone en el aspecto comunitario en el ejemplo de los ciervos, se ajusta perfectamente al ideal monástico.

Pero no es necesario buscar vías indirectas para encontrar la relación entre Ga 6,2 y monacato, puesto que la establece explícitamente el mismo san Agustín.

El obispo de Hipona ofrece una interpretación inequívocamente monástica del salmo 132. Le da pie su primer versillo: *¡Oh, qué bueno y gozoso habi-*

154. Cf. Cf. *Verso la bellezza spirituale*, en *La Regola di sant'Agostino*, Palermo 1986, pp. 165-166.

155. Cf. *Sermón* 91,7,9.

tar los hermanos en unidad! Su segundo versillo suena así: *Como un unguento en la cabeza, que baja por la barba, la barba de Aarón, hasta la orla de su vestido.* En la interpretación del santo el unguento simboliza al Espíritu Santo. Aarón, sacerdote de la Ley antigua, es figura del sumo Sacerdote de la Ley nueva y, por tanto, de Cristo, cabeza y cuerpo. El hecho de que el unguento proceda de la cabeza indica que tiene su origen en Cristo, que lo envió una vez muerto y resucitado. La barba sobre la que descende es señal de fortaleza; de ahí que la haga símbolo de los primeros cristianos, pues fueron los primeros en habitar en común y sufrir el martirio, dos hechos imposibles sin esa fortaleza.

Desde la barba el unguento pasa a la orla del vestido. El vestido que cubre el cuerpo del sumo sacerdote lo interpreta como figura de la Iglesia, cuerpo de Cristo. Para apoyar la significación que va a asignar a la orla, señala que representa la conclusión del vestido. Partiendo de esa realidad, contempla dos posibilidades. Asignando a «conclusión» valor cronológico, se podía ver en el hecho una indicación de que, al final de los tiempos, en la Iglesia habrá hermanos que habiten en unidad. Pero no le parece la interpretación más adecuada. La otra consiste en entender «conclusión» como «remate» o «perfección» y entonces significa a los perfectos, los que son capaces de habitar en unidad.

Partiendo de que los perfectos son los que cumplen la ley de Cristo, se pregunta cómo la cumplen los que viven en unidad. La respuesta la encuentra en el texto de Ga 6,2: *Llevad recíprocamente vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo.* En este precepto paulino ve el significado de la orla del vestido, es decir, el remate o perfección del mismo.

Todavía le queda por dilucidar si se refiere a la orla lateral o a la superior. Descarta la primera para quedarse con la segunda por la razón obvia de que, si el unguento cae de la barba, difícilmente puede referirse a otra. Se trata, pues, de la que está en la parte superior donde se halla la apertura por la que entra la cabeza. El predicador avanza un poco más y la identifica con los que habitan en unidad, es decir, con los monjes, y con la concordia fraterna. Concordia fraterna por la que entra Cristo, nuestra Cabeza, para vestirse, esto es, para unir a sí a su Iglesia¹⁵⁶. Por medio de la primera comunidad de Jerusalén que vivía en la unidad, Cristo asoció a sí todos los pueblos para hacer de ellos su vestido, su Iglesia. Esa misma unidad, con idéntica función, sigue haciéndose realidad en los monasterios. «En las comunidades en que los hermanos habitan en unidad, se realiza la unidad de la Iglesia; a partir de allí,

156. *ComSal* 132,9.

la unidad se propaga, por así decir, a todos los hombres para unirles a su Cabeza, Cristo. Entonces todos se convierten en miembros de la Iglesia»¹⁵⁷.

En síntesis: La Iglesia alcanza su perfección en los que habitan en unidad, es decir, en los monjes. Su argumentación la podemos reducir al siguiente silogismo: la perfección está en el cumplimiento de la ley de Cristo; cumplir la ley de Cristo consiste en llevar recíprocamente los unos las cargas de los otros (Ga 6,2) o, lo que es lo mismo, en hacer realidad la concordia fraterna; esto lo llevan a cabo los que habitan en unidad (monjes); luego estos representan la perfección de la Iglesia. Sin abertura superior en la túnica, no puede entrar la cabeza; sin concordia fraterna, no puede entrar Cristo en su Iglesia. Queda establecido el valor de la concordia fraterna y, por ello mismo, del monacato, la expresión de esa concordia. A través de los monasterios llega la bendición divina al conjunto de la Iglesia. Así ha dado respuesta a la cuestión que planteaba al comienzo del comentario, de si la bendición que proclama el salmo se refiere a todos los cristianos o sólo a algunos, a partir de los cuales, sin embargo, llegue a los demás¹⁵⁸.

El texto del *ComSal* 132 es el único que aplica Ga 6,2 directamente al monacato. El sermón fue predicado con toda probabilidad en el 407, momento álgido de la controversia antidonatista. Como ya se señaló, a ese período corresponden la mayor parte de los textos en que el santo recurre a Ga 6,2. Tiempos nuevos reclaman lecturas nuevas del precepto paulino en que no pensó cuando, siendo aún presbítero, dedicó una *quaestio* entera a exponerlo. El texto es interpretado ahora, de una parte, en clave más eclesial y antidonatista y, de otra, en clave monástica. De donde cabe deducir el valor apologético, antidonatista en esta circunstancia, que el santo asigna al monacato.

El cisma le ha llevado a reflexionar intensamente sobre la Iglesia. Ga 6,2 le ha ayudado a clarificar cuál debía ser el comportamiento de unos cristianos con otros en aquella situación concreta. Un comportamiento que no existe en la comunidad cristiana de Africa en su conjunto y prueba de ello es la insistencia en recordarlo. Pero pronto lo descubre en el monacato. El ideal paulino que propone a católicos y donatistas, lo proclama hecho realidad en los monasterios. De esa manera, el monasterio se convierte en «espejo» para el conjunto de la Iglesia.

El monasterio le ofrece salida a un problema; le brinda la oportunidad de mostrar que es verdadero lo que dice el salmo 132. Este proclama el gozo de

157. SOEUR MARIE-ANCILLA, *La Règle de saint Augustin*, Paris 1996, p. 84. Cf. L. VERHEIJEN, «L'Enarratio in Psalmum 132 di S. Agostino e la sua concezione del monachismo», en L. VERHEIJEN, *La Regola di S. Agostino. Studi e Ricerche*, Palermo 1980, pp. 47-56.

158. cf. *ComSal* 132,1.

habitar los hermanos en unidad. A nivel de Iglesia en general no era cierto: los hermanos donatistas y los católicos no experimentaban ese gozo de la unidad, por la sencilla razón de que no estaban unidos. Entonces, ¿queda anulada la verdad del texto sálmico? No; hay un ámbito eclesial donde se hace realidad: el monasterio. También en él los hombres arrastran cada uno sus cargas. También ellos son pecadores, pero, no obstante, mantienen la unidad, no se separan; se ayudan recíprocamente a llevar las respectivas cargas, y así cumplen la ley de Cristo. Ellos son los auténticos ciervos del ejemplo propuesto. La bendición de Dios que significa el gozo de vivir en unidad la recibe la Iglesia primeramente en una parte selecta de sí misma, y de ahí pasa el resto de ella. El monasterio está como prueba de que es posible y de que Dios no deja de derramar esa bendición sobre la Iglesia.

Desde el momento en que el santo asocia tan estrechamente Ga 6,2, perfección y monacato, una comprensión más plena del texto paulino redundará en una comprensión más exacta del monacato agustiniano¹⁵⁹.

PÍO DE LUIS

159. A este respecto, nos parece oportuno traer aquí un texto del *Traicté de la Règle de Saint Augustin* del P. A. Le Proust que recoge lo que acabamos de exponer: «... saint Augustin fait tourner toutes les vertus à cette intention charitable de rendre la voie de la perfection évangélique facile au prochain par un enchaînement des coeurs dans les liens d'une charité réciproque et d'une communauté qui ne vise qu'à unir et lier ensemble sous un même joug les particuliers, pour porter les faix les uns des autres, se rendant ce joug suave, et sa charge légère, et la voie de la perfection et l'accomplissement de la loi aisés, et pour s'entrefaciliter leur salut, et nous y attacher par des liens d'Adam, des liens de la charité, nous facilitant la persévérance, nous aidant à s'y soutenir les uns par les autres: les riches par les pauvres, ceux-ci par les riches, les petits par les grands, les faibles par les forts, les esprits moins solides par la compagnie des sérieux, et réciproquement, formant en l'esprit d'un chacun les pensées, et dans leurs coeurs les sentiments, qu'il doivent avoir les uns des autres pour ce support qui remplit la loi de Jésus-Christ, et pour leurs assistances mutuelles.

Ainsi toute la fin de sa Règle est la facilité de la perfection évangélique. Son esprit c'est de prendre tellement le joug de Jésus-Christ sur nous, que nous nous le rendions mutuellement suave et nous fassions sa charge légère. Ainsi ce saint Legislatteur s'est fait comme ce nourricier d'Ephraïm de ces âmes croissantes en perfection, qui les porte sur le bras et les tire avec des cordes d'Adam, des liens tous humains, tout de charité, et dispose le joug qu'il leur impose d'une manière si agréable qu'au lieu de peser sur le cou, il élève leur menton et leur tête. Et cet admirable secret consiste à inspirer à tous cet important conseil de l'Apôtre de supporter la charge l'un de l'autre en accomplissant la loi de Jésus-Christ» (L. VERHEIJEN, «Il Padre Ange Le Proust e la natura propria della vita monastica agostiniana», en *Augustinus* XII [1967], p. 486).

La Convivencia según la Escuela Agustiniiana Española del siglo XVI

I. CUESTIONES PREVIAS

1.- LA COMUNIDAD

La palabra comunidad viene de *communitas* y esta de *communis*. *Munis* es el que cumple un deber, el que lleva una carga. *Communis* es el que comparte una carga, un deber¹. Común es lo opuesto a propio; es lo público frente a lo privado o particular. Términos muy usados en el derecho romano y en san Agustín, aunque quizá no bien captados en las implicaciones espirituales que en él conllevan.

Comunidad, dice el DRAE, es “calidad de común, de lo que, no siendo privativamente, pertenece o se extiende a varios “; “junta o congregación de personas que viven unidas bajo ciertas constituciones y reglas, como los conventos, colegios, etc.”². María Moliner la define así: “asociación de personas que tienen intereses comunes”³.

Las comunidades religiosas, entre cristianos, tienen un objetivo común a todas ellas: seguir a Jesucristo. Pero este seguimiento ha tenido muchas y muy distintas formas a lo largo de la historia, y tendrá muchas más. Cada comunidad lo concreta, lo llena de contenido. Para ello se da unas normas; organiza su vida de comunidad y su apostolado, o lo prohíbe. Con el tiempo, se van solidificando en ella, coagulando, determinados usos y costumbres, ciertas tradiciones. Es la vida que se congela; es el *hábitat* de esa comunidad, que con el tiempo degenera en máscara.

1. Cf. A. ERNOUT y A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Editions Klincksieck, Paris 1974, 4ª, s. v. *munis*.

2. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid 1992, 21ª, s.v. *comunidad*.

3. *Diccionario de uso del español*, Editorial Gredos, Madrid 1966, s.v. *comunidad*.

2.- LA CONVIVENCIA

Convivir es vivir con. Dos o más personas conviven, viven juntas. “Convivir, dice el DRAE, vivir en compañía de otro u otros, cohabitar”. Compañero, etimológicamente, es quien come el pan con otro, el que comparte el pan. Se puede convivir o vivir en compañía de muchas maneras

Hay una convivencia *pasiva*. Dos o más individuos viven juntos. Están ahí, en una misma casa; trabajan en una misma oficina, o rezan juntos en un mismo oratorio, o duermen en un mismo dormitorio corrido, con la precaución, como manda la *Regla* de san Benito, de que los jóvenes no tengan sus camastros contiguos, sino mezclados con los de los viejos⁴, que el demonio no duerme. Las relaciones entre los que así conviven son nulas. Quizá recen unos por otros; pero todo queda en su interior. Fuera, silencio absoluto. Cada cual en su mundo y Dios en el de todos. No se tratan y, por no tratarse, se vuelven, es natural, intratables, hoscos, enfurruñados. Onagros, es decir, asnos salvajes, se llamaban a sí mismos los monjes, porque al onagro tenían por animal emblemático y por lema su cerrilismo. Soy así, dirá tal vez alguno de ellos. No: te has hecho y te han hecho así.

Pero hay también, y es la más común, una convivencia *activa*. El hombre sale de sí mismo, de su soledad, en busca de compañía; actualiza la mera posibilidad de relacionarse, el simple estar abierto a los demás. Entra en contacto con otros y estos le responden: se reciprocán. Hablan ente sí, colaboran, establecen proyectos comunes, o se insultan y andan a puñetazos. La convivencia entre ellos se ha hecho activa⁵.

3.- LAS RELACIONES HUMANAS

Las relaciones, en la convivencia activa, pueden ser muy variadas. Podemos clasificarlas en *sociales*, *psíquicas* y *personales*⁶

Hay relaciones humanas sociales. Relaciones de despacho y ventanilla. Es la relación que establecemos, por ejemplo, con el guardia de tráfico al que le preguntamos dónde queda tal calle. Los que se relacionan son personas, pero lo hacen impersonalmente. Esta relación puede llegar a ser muy asidua, porque son muchos los asuntos que hay que despachar con determinada per-

4. *Regla*, XXII, 7.

5. Entre los autores que pueden leerse sobre el particular, están Husserl, Unamuno, Ortega y Gasset, Zubiri, Laín Entralgo, Julián Marías, Lévinas, Mounier, Buber, Rof Carballo, Jean Lacroix, Nédoncelle, F. Ebner, Manuel Cabada, G. Bastide, López Quintás, Tzvetan Todorov, José Antonio Marina ...

sona. La relación, sin embargo, no pasa de ser social. Se conocen, incluso se saludan; pero no pasan de ahí.

La relación puede ser psíquica. Las personas dejan de ser desconocidas. El trato entre ellas se va haciendo próximo, cercano. El otro ya no es alguien indeterminado. Comienza a ser individualizado, con rasgos precisos, inconfundibles. Se conoce, en parte, cómo piensa, qué afectos tiene, qué hace, en qué cree, con quiénes se relaciona, cuáles son sus proyectos. Su vida no es ajena; se la siente próxima, interesa. La vida de los que así se tratan se va entretejiendo, creándose entre ellos amplias zonas comunes. Se coincide o se disiente, pero en uno y otro caso se comparte.

Hay casos en que la relación se hace personal. El trato llega a la intimidad. Un individuo único, irreductible, determinadísimo, incanjeable con cualquier otro, se relaciona como tal individuo con otro u otros que reúnen las mismas características. Se son mutuamente, se conocen personalmente, íntimamente. Se relacionan desde su reducto personalísimo, que les es mutuamente patente. Es la relación que se da entre padres e hijos, entre amantes, entre amigos en sentido estricto. Todos recordamos el trazado que, con mano maestra, hizo san Agustín de la amistad en las *Confesiones*⁶, aunque, al teorizar sobre ella, introdujo sus reflexiones neoplatónicas y la dejó no poco averiada.

Anda por ahí suelta la especie de que en la comunidad religiosa todos tienen que ser amigos. ¿Todos amigos? Ningun amigo. Si santo Tomás de Villanueva aconsejó a los misioneros agustinos que trataran a los indios como amigos, es prueba de que tenía un concepto muy particular de la amistad, que no es ciertamente el nuestro. Se trata, en su caso, de una amistad espiritual, por la que se ama con amor espiritual a todos. Se los ama en Dios, por Dios y para Dios. En Dios, es decir, unidos a Dios, viviendo en él, en gracia de Dios, que se recibe en el bautismo y, si se pierde, se recupera en la confesión. Por Dios, porque lo manda él. Para Dios, para que sirvan a Dios en esta vida y después le gocen en la gloria. Esto era para él ser amigos de los indios

4.- PASADO Y PRESENTE DE LA CONVIVENCIA

¿Cómo tenía que ser la convivencia según la Escuela Agustiniiana Española del siglo XVI? ¿Pasiva o activa? ¿Cómo se relacionaban los religiosos entre sí? ¿Se conocían? ¿Se amaban? ¿Con qué amor? Esto es lo que quisiera aclarar en estas páginas.

6. Julián MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid 1993, 14-17, 160-164 y *passim*.

7. IV, 8, 13.

Doy un avance. Se ha dicho por varios investigadores que los escritores religiosos del siglo XVI no hablan de la comunidad. Hoy que está este tema en el centro de nuestras preocupaciones, su ausencia es lo primero que se advierte al leerlos⁸. Pero, en realidad, sí que hablan de la comunidad. Quien habla del silencio, por ejemplo, y da normas sobre él está hablando de la comunidad. De lo que no hablan es de las relaciones humanas, de la convivencia activa. O mejor, hablan de ella, pero en sentido negativo. La convivencia es lo que hay que evitar; es lo que nos aparta de Dios. Y esto, estar en Dios, con el pensamiento fijo en él, disparados hacia él los deseos, debe ser la única preocupación del religioso. “Nunca deje derramar su corazón, aunque sea por un credo”⁹. Varios siglos antes, san Agustín se arrepiente, y confiesa su pecado, de quedarse absorto en la contemplación de un perro que corría tras una liebre, con el consiguiente apartamiento de altas contemplaciones divinas¹⁰. Estos hombres tenían una estructura mental diferente de la nuestra, distintos sentimientos y actitudes, por más que nos empeñemos en hablar de fidelidad al carisma del fundador.

Al tratar de la convivencia, nos encontramos, pues, solos; con una tradición adversa a la espalda; necesitados, por esto mismo, de redescubrir la novedad del Evangelio. Si el futuro se construye apoyándose en el pasado, con qué tiento tendremos que andar para evitarlo; para no recaer en sus errores; para librarnos de las mallas que nos tendió, y en las que aún estamos presos; para dar muerte al Casiano que todos llevamos dentro, tanto más peligroso cuanto menos conscientes seamos de él. No le habremos leído, pero le leyeron los padres de nuestros padres en la vida religiosa, y ahí sigue, desafiando el tiempo como una lapa las tormentas marinas. Nos encontramos solos, sin mapas del mundo que vamos a explorar. Tendremos que ir descubriéndolo solos, y descubrir es aquí crear formas nuevas de convivencia y levantar sus mapas, es decir, teorizar sobre ellas¹¹.

Voy a estudiar la convivencia en cuatro autores agustinos del siglo XVI: santo Tomás de Villanueva, beato Alonso de Orozco, fray Luis de León y fray Pedro Malón de Chaide.

8. Cf. José Vicente RODRÍGUEZ, *Juan de la Cruz y su estilo de hacer comunidad*, en *Confer* 31 (1992) 33-62; Ignacio IGLESIAS, *Ignacio de Loyola y un nuevo modo de ser y de hacer comunidad*, en *Confer* 30 (1991) 213; Antonio MAS ARRONDO, *El hombre en Cristo y Cristo en el hombre*, Burgos 1993, 51 n- 90 (es un estudio sobre santa Teresa); Jesús DÍEZ, *La comunidad en la Forma de vivir*, en *Mayéutica* 15 (1989) 177-249 (estudio sobre fray Luis de León); Id., *Fray Alonso de Orozco, el escritor y catequista*, en *Recollectio* 14 (1991) 198

9. San JUAN DE LA CRUZ, *Dichos de luz y amor*, n.º. 145.

10. Cf. *Confesiones*, X, 35, 57.

11. Cf. José VEGA, *La convivencia*, en *Estudio Agustiniiano* 30 (1995) 491-515.

II. SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA

5.-PLÁTICA A UN NOVICIO

Santo Tomás de Villanueva escribió una *Plática y aviso al religioso que toma hábito*¹². ¡Excelente ocasión esta de instruir a un novicio para hablar de la convivencia! Excelente para nosotros, pero no para él, y a su texto me remito. Ni para él ni para sus contemporáneos. Este silencio exige una explicación. Las que para nosotros son evidencias no lo eran para ellos y al revés. En la visión de una cosa, tan importante como el rayo que viene de ella a nosotros es el que va de nosotros a ella, decía Ortega. Vemos desde lo que sabemos, desde nuestra entera subjetividad. Cada individuo tiene su ángulo de visión, y lo tiene cada generación y cada época. Cada uno ve unas cosas y otras no, y las que ve las ve de una manera y no de otra.

La plática parte de Deut. 11, 10s, texto en el que Yahvé instruye a su pueblo sobre las diferencias entre Egipto, tierra de sembradura y regadío, y la tierra a la que se encaminan, tierra de montes, dependiente de las lluvias del cielo.

Obedézcanle a él, guarden los mandamientos que les ha dado, sírvanle *sólo a él*, y él les enviará la lluvia temprana y la tardía, y tendrán cosechas abundantes. La explicación que da el santo es una alegoría de este texto.

a) *Huida del mundo*

El novicio ha salido de Egipto, del mundo, y ha entrado en el monasterio, tierra de promisión. En Egipto hay descanso, alegría, holgura, deleites corporales, consolaciones carnales, aguas de regadío. El monasterio, en cambio, es tierra de montes, áspera, sin deleites ni consuelos bajos y terrenos. En él, los deleites vienen de arriba, de la lluvia que el Señor envía, de la gracia. Con ella, se anda por las cuestas y montañas con presteza, como María (Lc 1, 39). Cuanto más huya del mundo, cuanto más atrás deje a Egipto, más le llenarán los consuelos del Señor.

Pero el novicio viene del mundo, y no es fácil borrar de la memoria “cuanto impreso dejó allí el vivir loco”¹³. Además, el demonio y la carne se aliarán con el mundo contra él. Tiene que estar preparado para la tentación.

12. En *Obras de santo Tomás de Villanueva. Sermones de la Virgen y obras castellanas*, Introducción, versión y notas del P. Santos Santamarta, BAC, Madrid 1952. Los números que aparecen entre paréntesis, dentro del texto, remiten a las páginas de esta edición.

13. Fray Luis de LEÓN, *Poesías*, XV, vv. 27-28, en *Obras completas castellanas*, edic. del P. Félix García, BAC, Madrid 1951, 1951, 2ª.

Olvide el pasado, los pensamientos y deseos terrenos: este es el significado del rapado de cabeza que le hacen al entrar en religión. Pero la raíz de los malos deseos sigue en él. Esté sobre aviso, y apenas crezcan, rapado y desecho.

b) *Contemplación y acción*

“Tierra de montes y de vegas” es la tierra a la que se encaminaba Israel y lo es el monasterio. En él hay contemplativos, que andan por los montes, lejos del común, y activos. De las dos clases hay en los agustinos, donde el novicio ha entrado. Activos son los que aún no han llegado a la contemplación. Se están purificando. “Como son los menos los contemplativos verdaderos, hay activos más, y a todos no se da la contemplación” (564). Si no puede subir al monte de la contemplación, quédese en el valle de la vida activa,”que es también buena, aunque vale poco sin la otra, y por eso ejercitaros habéis lo mejor que pudiéredes en la contemplación, aunque sea poco” (*Ib.*). Será ese poco de contemplación lo que le sostenga en esos otros ejercicios activos, que no debe abandonar, aunque compruebe lo poco que valen para aquella. Nada peor le puede ocurrir que quedarse sin estos y sin contemplación. Eso sería salir de Egipto y no llegar a la tierra de promisión; quedarse sin este mundo y sin el otro.

c) *Aspereza de la vida religiosa*

Por eso, examínese el novicio si vale o no para religioso, “no sea que os pongáis en lugar más alto de para lo que sois” (565). Hacerlo es exponerse a un juicio de Dios más riguroso. Este es camino alto, estrecho, no es para todos. La carne no tiene aquí lugar ; hay que dejarla fuera, en el siglo. Un mismo pecado es más grave en el fraile que en el seglar. “Pensadlo bien y miradlo” (565).

d) *Necesidad de la gracia*

Tierra es esta que aguarda las lluvias del cielo. Sin ellas, trabajará en balde. “El hombre de sí no tiene sino mal” (566), pecado. Necesita la gracia. “Sin ella iréis de peor en peor y tornaros habéis más pecador” (*Ib.*). Pídala y espérela. Pero no siempre llueve. De la lluvia no se dispone a voluntad como

de las aguas de regadío del mundo. Dios prueba con sequedades. “Esto es cosa muy acostumbrada de Dios y lo usa mucho con sus queridos” (567). “El espíritu irá y vendrá, y escondérselos ha Dios a ratos; pero por eso no habéis de aflojar, sino entonces buscarle más y trabajar por hallarle; que todo es por más merecimiento vuestro” (568); para que no crea que es fruto suyo y se ensoberbezca, sino que sepa que es obra de Dios, y se la agradezca, y así vaya ensanchando, cada vez más, su capacidad, esperándolo todo del cielo.

e) *Los tres votos religiosos: soli Deo*

Y ¿qué tiene que hacer para que esta lluvia de la gracia venga sobre su alma? Obedecer a Dios, cumplir sus mandamientos. Pero esto lo tienen que hacer también los seglares. La obediencia del religioso a Dios tiene que ser mucho más radical; tiene que seguir el camino de la perfección, el del pueblo escogido; cumplir los preceptos de Dios y los consejos evangélicos.

En primer lugar, tiene que dejar todos sus bienes por el voto de pobreza. En segundo lugar, amar a Dios con todo el corazón, “no os empleando en otro servicio alguno interior de vuestro corazón ni en pensamientos que sean al contrario de vuestro hábito y de vuestro camino” (570); amarle con toda el alma, “ni consienta vuestra ánima al cuerpo ejercitarse en otro ejercicio ni servicio exterior que el de tu Dios, sino que el espíritu sea señor, y no dejéis a la sensualidad que sobrepuje al espíritu” (*Ib.*). Solo Dios es señor del religioso; nadie puede compartir con él esa propiedad, ni externa ni internamente. Es el voto de castidad perfecta. (*Soli Deo* era el lema de la tradición monástica, y esta era la razón del celibato). Hay aquí materia de contienda para toda la vida, porque la carne desea contra el espíritu y este contra aquella. Hay que sujetar la carne, macerarla, matarla. Solo Dios, y nadie más que él, debe ocupar su alma, su alma entera.

“El sacrificio que el religioso ofrece a Dios debe ser total. En el Antiguo Testamento, al seglar se le permitía sacrificar animales, cortados rabo y orejas; al levita, no. El seglar puede dejar algo para el mundo; el religioso, no. Todo él tiene que sacrificarse. “El día que dividiereis vuestro corazón, daos por muerto para con Dios” (571). Dios quiere “el corazón entero y no dividido” (*Ib.*); que se queme todo en holocausto perfecto; “que todo se queme en ardor y fuego del amor de Dios y no quede nada” (571). Otro misterio aún encierra lo de permitirles a los seglares cortar el rabo y las orejas del animal que se iba a sacrificar, pero no a los levitas. Porque “estas dos cosas habéis de sacrificar y hacer principalmente en la religión, que es la oreja, entendida por la obediencia, y por la cola la perseverancia del nunca cesar de

todo emplearse en el servicio de Dios, no cesando en la mocedad por flojeidad ni en la vejez por flaqueza o enfermedad que acuda” (572).

f) *La acción por necesidad de la caridad: las obras de misericordia*

Pero en este mundo hay inevitablemente hombres necesitados con necesidades corporales y espirituales. El religioso, en ocasiones, tendrá que atenderlas. “Y todo lo que hiciere por solo Dios, y a él dirigir todos sus pensamientos y hechos y obras, así sus pensamientos interiores del corazón como todas sus obras de caridad en sus prójimos. A él solo referirlo todo; como que no ha menester entender ni es obligado como el seglar a entender en cosa del mundo, sino todo por Dios, sin discrepar un punto; que os obligáis a más que el seglar” (571). Tiene que cortar todos los afectos con las criaturas, también con las que viven en el monasterio. *Soli Deo* exterior e interiormente, en deseos, pensamientos, obras, conversaciones..., sin desviarse un punto de él, sin que ni siquiera la sombra de una criatura roce el cristal puro de su alma. Siempre que tenga que tratar con el prójimo, lo hará por Dios, enderezando a él la obra y el pensamiento, y por mandato de la obediencia. Las obras de misericordia con el prójimo se hacen, en realidad, a Dios.

g) *Las tres vías místicas*

Guardando todas estas cosas, Dios le dará “la lluvia temprana con tiempo al principio de la entrada [...], haciéndoos nuevo hombre y desechando ese hombre viejo [...], no pensando ni obrando ni hablando sino de solo Dios, desechando del todo las pláticas viejas ociosas” (*Ib.*). Con esta lluvia temprana se lava el pecador de las aguas hediondas de Egipto. Son “aquellas primeras lágrimas amargas con que se lava de lo cometido y procura la enmienda” (573). Es el tiempo de la purificación, de la vía purgativa, necesaria para seguir adelante. “De aquí es que hay tantos en las religiones que no han aprovechado, porque nunca supieron de bien mandar [*pedir*] y buscar estas aguas tempranas” (*Ib.*).

Purificado, pasará a la vía iluminativa, y alcanzará “la otra lluvia de más dulzor, la lluvia serótina, la postrera y tardía, con que madura el grano y da fruto” (*Ib.*); y sus lágrimas serán ahora “dulces más que el panal de la miel” (574). Con esta lluvia, se le irán pegando las gracias que trae el pan de vida comido diariamente y le irá embriagando “el vino de altísimas dulzuras de la vida contemplativa, [*que le sacará fuera de sí y le meterá en Dios*]. Este es el

óleo de gran alegría que hace que el siervo de Dios no se dé a otras cosas sino a las de Dios [...]. Y haciendo esto no solamente os ayudaréis a vos, pero a otros siervos de Dios, mostrándoles el camino” (574-575).

h) *La convivencia en la comunidad religiosa*

Salida de Egipto o huida del mundo, entrada en el monasterio, vida activa y vida contemplativa, aspereza de la vida religiosa, necesidad de la gracia, guarda de los mandamientos, los tres votos religiosos, *solí Deo*, perseverancia, las obras de misericordia o caridad, vías místicas. Tales son los temas que ha de meditar el novicio para ser buen religioso. ¿Nada más? Nada. ¡Increíble! Porque este novicio no es un ermitaño, aunque pertenezca a los ermitaños de san Agustín. No va a vivir solo. Vive en comunidad, y profesará vida comunitaria. ¿Dónde quedan las relaciones con sus hermanos de Orden? ¿Dónde queda, en este aspecto, el Evangelio? Sólo en un brevísimo apunte: “amarás a tu prójimo como a ti mismo”, obligatorio a todos los cristianos. ¡Inexplicable! Inexplicable para nosotros, pero no para ellos, que partían de una evidencia: *el religioso se perfecciona en la soledad con Dios*. Ahí y nada más que ahí. De ella sólo debe salir por caridad, por necesidad de la caridad, porque la obediencia se lo manda, como veremos detenidamente al estudiar al beato Orozco. No hay más relaciones lícitas con el prójimo que las obras de caridad o misericordia, espirituales y corporales. Tales obras son un honor que hacemos a Dios en el prójimo.

6.- AYER Y HOY

He resumido por extenso la plática, casi con sus palabras y con abundantes citas textuales. Porque es un buen compendio de la doctrina sobre la vida religiosa, tal como se la entendía en el siglo XVI; porque su autor es un hombre eminente, sabio y santo, distinguido por su preocupación por la *salvación de las almas*, que así se decía, y su espíritu limosnero, es decir, por su caridad, por las obras de misericordia corporales y espirituales. Es evidente que el tratamiento que hace de estos temas queda muy distante del actual; que es otro el punto de vista y otro el lenguaje empleado. Entre su pensamiento y el nuestro hay distancias insalvables. Su falta de atención a las relaciones fraternas, a las personas en sus relaciones cotidianas, es absoluta¹⁴. El religioso debe

14. Otro gran tema ausente en la *Plática* es el de la vocación.

estar con Dios, con él solo, *solus cum solo*. Este es su oficio; en esto consiste su perfección. Todo lo que le distraiga de esa ocupación debe evitarlo. Todo religioso, también el que vive con otros en un monasterio, es un ermitaño. Su ermita es la celda. Esta debe ser su morada.

7.- OTROS ESCRITOS

La lectura de sus sermones más directamente relacionados con la vida religiosa confirma lo que acabo de decir. A san Agustín le dedicó cuatro. Ni una palabra en ellos sobre la vida comun. No se olvidó, en cambio, de consignar que fue ermitaño, fundador de ermitaños, orden a la que él pertenece, y de los Canónigos Regulares, tal como se creía en su tiempo¹⁵.

III. BEATO ALONSO DE OROZCO

8.- DOS HOMBRES, DOS ESTILOS

El beato Orozco fue un gran propagandista religioso del siglo XVI; un tratadista completo de la vida cristiana. De sus obras se puede extraer un ejemplar perfecto del modelo mental que regía aquellas vidas. De la vida religiosa trata ampliamente todos los aspectos. Es un buen autor, el mejor junto a fray Luis de Granada, para conocer el conjunto de valores y contravalores de aquel siglo, en el que la religión lo invadía todo y todo lo dominaba. Un hombre del siglo XVI con mentalidad medieval, como en general los espirituales del Siglo de Oro; fruto tardío de movimientos similares europeos, aunque algunos de ellos harán innovaciones que marcarán los nuevos tiempos (san Ignacio de Loyola, por ejemplo). Como otras muestras de nuestra cultura, según expuso Menéndez Pidal¹⁶. Su prosa es sencilla, elegante en su sobriedad. Es la plática de un predicador de reyes y plebeyos (fue predicador de Felipe II, pero también de los barrios de Madrid y sus alrededores); de nobles y villanos; de las gentes que frecuentaban la iglesia agustiniana del convento de san Felipe el Real¹⁷. Estilo familiar, claro, accesible a todos; estilo como de

15. *In festo sancti Augustini, Patris Nostri, Concio I, 7*, en DIVI THOMAE A VILLANOVA *Opera omnia*, Manilae 1884, 271

16. Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *Los españoles en la historia*, ensayo introductorio de Diego Catalán (Selecciones Austral 101), Espasa-Calpe, Madrid 1982, 95-97.

17. El convento estaba sito en el nº 1 de la Calla Mayor. Las gradas de la entrada a la iglesia, las gradas de san Felipe, eran famosas en la época como lonja de bulos y chismorreos.

quien habla, pero el que habla es una persona culta, que conoce los aliños retóricos, aunque los use parcamente. Estilo funcional, sin entresijos ni profundidades. Por el número y la amplitud de los temas tratados, es el que mejor nos puede ayudar a formarnos una idea de lo que para ellos era la convivencia.

Camino muy distinto es el que hizo fray Luis de León, “el cual camino quise yo abrir”¹⁸ Fray Luis escribe con plena lucidez de lo que quiere hacer. Elige sabiamente las palabras, las concierta, les da tono y gravedad. Escribe como “los sabios y elocuentes pasados”¹⁹ para los sabios y elocuentes presentes, logrando la mejor prosa del siglo XVI y una de las mejores de todos los tiempos. Ni por lo que se propusieron hacer, ni por lo que hicieron, ni por sus conocimientos bíblicos y jurídicos, ni por la ciencia y dominio del lenguaje, ni por la sabiduría poética, ni por los lectores a los que se dirigieron, ni por la audacia en el pensar, ni por el carácter son comparables (lo cual no es obstáculo para que en las obras de fray Luis se detecten algunas influencias del beato).

Dejemos a cada uno en su sitio. Fray Luis está en la cima, grande entre los grandes. Está al alcance de todos comprobarlo. No hay más que leer el *Memorial del amor santo* de Orozco, un tratado sobre los nombres de Cristo, y *De los nombres de Cristo* de fray Luis. Algunos de los nombres coinciden en ambas obras. Es en ellos donde mejor se pueden advertir las diferencias. Y es también en ellos donde puede comprobarse que el famoso *Opúsculo* nada tiene que ver con el beato y sí mucho con fray Luis. ¡Como que es suyo! Un solo detalle: compárense los textos bíblicos que citan y, muy especialmente, su traducción. El estilo arcaizante con que está hecha lleva la marca de la casa de fray Luis. El *Opúsculo* es un primer borrador de fray Luis; unas notas, algunas apenas apuntadas, cuyo mejor destino debería haber sido la papelera. Notas que nada tienen que ver con el *papel* que aparece en *De los nombres de Cristo*, hijo de la ficción, como los personajes, el lugar y el tiempo en que ocurren los diálogos, datos todos que pertenecen a la técnica del diálogo renacentista. Los tres personajes no son sino los tres Luises: el bibliista Marcelo, en el que él más se reconocía, pues era su vocación, el teólogo Juliano y el poeta Sabino.

Allí acudían desocupados y gentes de guerra a esperar y comentar las noticias que traía el correo que se apeaba en la casa del Conde de Oñate, en la acera de enfrente. “Adiós, de san Felipe el gran paseo, / donde si baja o sube el Turco galgo / como en gaceta de Venecia leo” (Miguel de CERVANTES SAAVEDRA, *Viaje del Parnaso*, I, vv. 127-129, edición y comentarios de Miguel Herrero García, (Clásicos Hispánicos. Serie IV, vol V)), CSIC, Instituto “Miguel de Cervantes”, Madrid 1983, 220. Véase en las pp. 384-386 el comentario a estos versos.

18. *De los nombres de Cristo*, l. 3, *Dedicatoria*, en *Obras completas castellanas*, edic. cit., 658.

19. *Íb.*, *íb.*

9.- PRINCIPIOS DOCTRINALES

a) *Huida del mundo*

La huida del mundo o *fuga mundi* es una de las constantes en la doctrina de los maestros espirituales del pasado. Quien llega al monasterio lo hace huyendo del mundo. A él se acoge, como el náufrago a su roca de salvación. Pero allí le dicen que no se equivoque. El monasterio es roca de salvación, sí, y el mundo, lo que queda fuera, mar alborotado y traidor. Pero ese mar lo lleva consigo el fugitivo; su misma carne es también mar. Tendrá que huir de sí mismo, sofrenar su propio mar.

“Vos no os confiéis de vos; retraeos en vuestro monasterio; huid de conversaciones peligrosas; huid de todos y huid de vos mismo. Azucena es entre espinas el alma pura y casta y entre espinas se ha de guardar y fortalecer con ayunos, con disciplinas, con guardar los sentidos todos, con estar en continua clausura y con jamás aflojar en la oración [...]. Sepa el que ha de ser casto que ha de circuncidar todo lo superfluo, el comer demasiado, el dormir sin tasa, la soltura de los sentidos, la libertad en las salidas del monasterio, no siendo mandado. Todo se ha de evitar para que la castidad, azucena delicada, no reciba perjuicio”²⁰

Huir del mundo, dejar el mundo, despreciar el mundo (*Contemptus mundi* se titulaba entonces el libro después conocido como *Imitación de Cristo*), apartarse del mundo, romper con el mundo, salir del mundo, salir de Egipto, morir al mundo, despojarse o desnudarse de las criaturas, desasirse, vaciarse de ellas, enajenarse o alienarse, anihilarse, desencarnarse... Son todas expresiones sinónimas de una misma realidad, cada una con sus matices peculiares. No voy a detenerme en su estudio, como no me detendré en ninguno de los otros temas que nos saldrán al paso. Cada uno de ellos será un son de trompeta, no más, alrededor del que nos ocupa: la convivencia. Hasta que este nos entregue sus secretos, y nos permita verlo desde su interior, revelándonos las razones en que se sustenta.

El cristiano, la doctrina es general, tiene que huir del mundo, es decir, de los hombres y de sí mismo. Porque el mundo de que hablamos no son los minerales, ni las plantas, ni las aves, ni las estrellas. El mundo son los hombres, lo que en los hombres hay hecho por ellos, lo meramente humano, el

20. *Desposorio espiritual, epístola a un religioso*, II, 462. Mientras no indique otra cosa, cito por *Obras del venerable siervo de Dios fray ALONSO DE OROZCO*, Madrid 1736. Cito el capítulo, cuando lo hay, en números arábigos; el tomo de las *Obras* en el que está la que se cita en números romanos y la página en números arábigos. Siempre que no diga de quién es una cita es del beato.

pecado. Hay que huir del mundo. ¿Hacia dónde? Hacia el interior del hombre; hacia lo que de Dios hay en él, hacia la imagen de Dios impresa en él, pero limpia del pecado; hacia la gracia que Dios le ha dado. Huir al interior, levantarse sobre sí mismo y refugiarse en Dios.

“Recibe, te suplico, a tu fugitivo [...]. Recíbeme, pues, siervo tuyo, vengo huyendo de las criaturas, que me recibieron, no perteneciéndoles, cuando huía de ti”²¹. “Recíbeme en tu cumbre, / recíbeme, que huyo, perseguido, / la errada muchedumbre”²².

b) *Fuera del claustro no hay salvación*

Todos los cristianos están llamados a la santidad. El *Epistolario cristiano* del beato, con cartas para todos los estados, es una buena prueba de ello. ¿Cómo podría ser de otro modo si los distintos estados y oficios, jerárquicamente ordenados, son todos, según se decía, de origen divino? Pero todos tienen que despreciar el mundo, huir afectivamente de él, refugiarse en su interior, salir de sí mismos hacia Dios, consagrados como están a él por el bautismo. Conseguir esto en el siglo es muy difícil, aunque no imposible, porque “con Dios todo es posible” (Mc 10, 27). Pero hay un camino que allana esta dificultad: huir efectivamente del mundo, salir de él y refugiarse en un monasterio, enclaustrarse de por vida, sepultarse en él, atado de pies y manos por los tres votos religiosos y las observancias monásticas. El religioso se pone realmente en camino de salvación, en estado de perfección.

¡La salvación! Este era el gran torcedor de las almas, el problema que las angustiaba. ¿Cómo encontrar seguridad ante la muerte? Los protestantes la encontraron en la justificación por la fe. Los católicos, en la pertenencia a la Iglesia; en creer lo que ella cree; en confesarse al sacerdote cuando se ha pecado (desde el pecado de Adán, todo hombre peca como todo hombre muere); en expiar los pecados con obras buenas, meritorias; en recogerse, como en puerto seguro, en algún monasterio, o en asegurarse las oraciones de los consagrados a Dios²³.

Todo el que quiera alcanzar la salvación viviendo en el mundo tendrá que acercarse todo lo posible a los religiosos, a su forma de vida; calcar su vida en la de ellos. O, al menos, entrar en relación con ellos mediante limosnas y

21. San AGUSTÍN, *Soliloquios*, I, 5.

22. Fray Luis de LEÓN, *Poesías*, XV, 16-18, en *Obras Completas Castellanas*, edic. cit., 1457.

23. Cf. Lucien FEBVRE, *Una cuestión mal planteada: los orígenes de la Reforma francesa y el problema de las causas de la Reforma*, en *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1970, 13-83, en especial 63-71.

donaciones para que recen por él en esta vida y, una vez muerto, ofrezcan sufragios por su alma²⁴. Desde los primeros siglos medievales, se clasificó la sociedad en tres órdenes o estados. Los clérigos, muy especialmente los monjes, eran *oratores*, los hombres de oración (los otros dos órdenes o estados eran *bellatores*, los hombres de guerra, y *laboratores*, los hombres de trabajo). Los monjes eran “los profesionales de la intercesión [...]. En su reducto del *claustrum*, los monjes trabajaban poco, leían algo y oraban mucho [...]. Cumplían simplemente con su deber al pasarse en el coro horas y más horas del día y buena parte de la noche. Oraban [...]. El monje no oraba simplemente por orar: oraba por los demás. Intercedía. Su vocación específica consistía en interceder. El deber de interceder pertenecía al ideal monástico desde los tiempos más primitivos [...]. Los monasterios son, ante todo, verdaderas ciudadelas de oración, baluartes que defienden al pueblo cristiano [...]. La sociedad, la alta sociedad, hizo que dedicaran su vida a la alabanza de Dios por los que no le alababan y, sobre todo, a interceder por sus bienhechores”²⁵. Se entra en el monasterio para salvarse, pero también para rezar y hacer penitencia por los que quedan fuera: para que, también a ellos, se les abran los ojos, y comprendan la vanidad del mundo, indigno del amor del hombre. Los monjes abandonan sus bienes y siguen al Señor, pero necesitan que el pueblo los aprovisione. “A este ejército cristiano se subordina, en virtud del intercambio de la caridad, la multitud que le abastece, *stipendiaria multitudo*; a la que, al fin de los tiempos, se le dirá: *tuve hambre, y me disteis de comer (Mt 25, 35)*”²⁶.

Es verdad que cada uno se santifica en su estado, pero el modelo de santidad, el único, es el monástico: huir de los hombres y refugiarse en Dios; salir de sí mismo, desnudarse de todas las criaturas, vivir en soledad con Dios. Al Todo se llega únicamente a través de la nada. Conforme a este modelo, cada uno tendrá que dar cuenta de su vida según su estado. Nunca se dijo expresamente que fuera del claustro no hay salvación; pero esto es lo que se con-

24. La bibliografía sobre testamentos, limosnas, mandas y fundaciones pías, hecho todo con el fin de que los beneficiarios rezasen por el alma del donante, es abrumadora. Citaré solo, por reciente, a Máximo GARCÍA FERNANDEZ, *Los castellanos y la muerte*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1996, y a Julio CARO BAROJA, por su conocimiento exhaustivo de los textos de la época, *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Akal Editor, Madrid 1978, 363-413 y 445-462. Pero no todo eran consideraciones piadosas. Había también sátiras, cuentos y chascarrillos sobre el particular. Había un epigrama que decía: “el señor don Juan de Robles, / con caridad sin igual, / hizo este santo hospital. / y también hizo a los pobres”.

25. García M. COLOMBÁS, *La tradición benedictina III. Los siglos VIII-XI*. Ediciones Monte Casino, Zamora 1991, 171-174, III.

26. San AGUSTÍN, *Contra Fausto*, V, 9.

cluye de las enseñanzas que se daban desde los tiempos primeros del monacato²⁷. Santa Teresa de Jesús se esforzaba a sí misma a ser monja “con esta razón: que los trabajos y pena de ser monja no podía ser mayor que la del purgatorio, y que yo había bien merecido el infierno, que no era mucho estar lo que viviese como en purgatorio, y que después me iría derecha a el cielo, que este era mi deseo”²⁸. Está claro: del mundo se va al infierno; del convento, que es como un purgatorio, derechitos al cielo.”Sabe muy bien el ánima que ama a Dios, que como el pez vive en el agua escondido, así el corazón humilde tiene paz y gran seguridad en el encerramiento y donde nadie o cuasi nadie le mira”²⁹.La invitación de Cristo a vender todos los bienes y seguirle (Mt 19,21) “a .todos los padres de Órdenes bastó a persuadir que renunciasen lo que tenían y que se encerrasen en los monasterios”³⁰.

c) *Consagrarse a Dios*

Se huye del mundo, que es el pecado, al monasterio. ¿Para qué? No para meter el mundo en el monasterio, sino para dedicarse o consagrarse enteramente a Dios, sólo a él. Dios llena el alma del monje. También debe llenar la del cristiano; por eso es tan difícil ser santo en el siglo. Ni un rincón, por pequeño que sea, debe reservarse para sí el religioso. Hacerlo sería asegurarse un criadero de gusarapos, que terminaría por invadirle completamente; negar de hecho lo que profesó de palabra. Comprender esto es comprender la entrega absoluta de estos hombres a la mortificación de la carne y guarda de los sentidos; su rendimiento incondicional al parecer del superior, voz de Dios, anticipándose incluso a sus deseos para ahorrarle el trabajo de mandar; su asiduidad en la oración; su quedarse en alta contemplación, olvidados de todo y de todos, también de sí mismos; su encerrarse en un mutismo de por vida, tan sólo roto, los que lo rompían, por necesidad de la caridad, para hablar de Dios. Comprenderlo es comprender unas vidas que de otro modo nos resultan extrañas, disparatadas.

27. Cf. Michel GRANDJEAN, *Hors du cloître pas du salut? Notes sur l'ecclésiologie d'Anselme de Cantorbéry et de son milieu*, en *Études Theologiques et Religieuses* 70 (1995) 349- 357.

28. *Vida*, 3, 6. El otro gran motivo vocacional era el hambre.”Se ha de mirar qué intento tiene la que entra, no sea solo por remediarse (como acaecerá a muchas)” Id., *Camino*, códice de Valladolid, 14, 1.

29. *Epistolario cristiano*, 2, I, 25.

30. *Epistolario cristiano*, 5, I, 97.

d) *Negación del hombre*

Hay que huir del mundo al monasterio para vivir en soledad con Dios, consagrados a él, solo a él. Pero ¿por qué para vivir con Dios hay que huir de los hombres y encerrarse en soledad? Este es el problema.

Las palabras no viven aisladas; están entrelazadas unas con otras, y sus relaciones son sus significados. Decir una palabra es decir todo el sistema del que forma parte. Si no se tiene esto en cuenta, se desvaría. Leemos “Dios”, y ponemos en la palabra nuestro significado. En vez de ir nosotros a los textos y averiguar el significado que en ellos tiene, traemos los textos a nuestra mentalidad, y los repetimos sin ton ni son, haciéndoles decir lo que no dicen.

Dios para ellos es alguien que está lejos de los hombres porque los hombres se alejan de él. Por el pecado, por el pecado original y los pecados personales, se van a una “región lejana”, repetían con la parábola del hijo pródigo (Lc 15,13). ¿Adónde? A sí mismos, a los hombres. Añádase la visión neoplatónica del hombre. El alma cayó en la materia, último grado del ser, donde gime prisionera. Para ver a Dios tiene que purificarse, romper los grillos, desencarnarse. “¿Qué tiene de maravilloso que me dejara llevar de las vanidades y me alejara de ti, Dios mío [...]. Pues ahora sacarás de este espantoso abismo al alma que te busca y ansía tus deleites [...]. Lejos está de tu rostro quien anda en un afecto tenebroso. No es con los pies ni recorriendo como se aleja uno de ti o se vuelve a ti”³¹

Lo humano, lo que el hombre hace por su cuenta, sin la gracia de Dios, carece de todo valor. Para vivir con Dios tiene el hombre que salir de los demás y de sí mismo. A Dios se le encuentra lejos de los hombres, en la negación de lo humano, en el aislamiento, en la soledad contemplativa. Aquí radican las enseñanzas de san Juan de la Cruz sobre la nada como camino para llegar al Todo. Sólo el alma que, tras volverse a sí misma y negarse, vaciándose de toda criatura, también de sí misma, se lanza en vuelo raudo hacia las alturas, hasta el cielo empíreo, logrará darle alcance. “Volé tan alto, tan alto, / que le di a la caza alcance” (san Juan de la Cruz).

Es verdad que Dios se hizo hombre; pero fue precisamente para que nosotros dejemos de serlo; para sacarnos del lodazal en el que estamos hundidos³²; para que podamos volver a él, del que nunca debimos separarnos. El

31. San AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 18, 28.

32. “Siendo Hijo de Dios, vino a hacerse hijo de hombre para darnos a los que éramos hijos de hombre ser hijos de Dios” (San AGUSTÍN, *Cartas*, 140,4,10). Cristo “tomó la carne para que no te adhieras a lo carnal, y aceptó todo lo que tu madre te echa en cara (*el llevarte en su vientre, los dolores del parto, las fatigas de la educación*) para que tu no te impliques en ello”. (Id., *ib.*, 243, 8). El texto más citado a este respecto es el de San CIRILO DE ALEJANDRIA: “Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios” (*Rom. hom.*, 9,3).

se encarnó para que nosotros nos *desencarnemos*; se hizo criatura para que nosotros huyamos de ellas. El hombre se hace dios huyendo de los hombres. “El hombre divino y muy dado a Dios deja toda compañía y conversación con los hombres”³³

e) *Los valores humanos*

¿Dignidad del hombre? No; miseria del hombre. El hombre se hace digno solo cuando se convierte a Dios y se deshumaniza. La gracia de Dios, al hacerle hijo suyo, es la que le hace digno, restaurando aquella primera imagen impresa en él, desdibujada por el pecado.

Hay que vivir, decían, vueltos a Dios; desde Dios y cara a Dios. La ética aristotélica habla de virtudes; pero san Agustín es tajante y con él toda la tradición espiritual de Occidente: esas virtudes son, en realidad, vicios, y no sirven de nada. “Similitudes de virtudes” las llama con san Agustín el beato Orozco. El hombre tiene que “negarse a sí mismo”, dice el Evangelio (Mt 16, 24 par); negar su condición humana, interpretaban los espirituales; despojarse de todo afecto humano, de su querer y parecer; del pecado, en suma, para descubrir su condición divina; hacer que desaparezca en él todo lo humano, abrasado por el amor de Dios.

“De nada les sirven a los paganos y judíos, que no creen en Cristo, ni a los herejes y cismáticos, que no tienen fe ni caridad ni sobria santidad, las obras de misericordia”³⁴. Todos, pues, al infierno, que fuera de la Iglesia no hay salvación. Algunas de las obras de misericordia las hacen hasta los más malvados de los hombres³⁵. “¡Cuán estériles son sin caridad [*las virtudes morales*] y cuán feas delante de Dios. Pues nuestro padre san Agustín dice que en los filósofos no fueron virtudes, sino similitud de virtudes, porque les falta el amor. Considerad las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, cómo son de ningún valor, si les falta el lustre y vida de amor. San Pablo dice que *ni la profecía ni las grandes limosnas ni los grandes tormentos valen nada sin el precio de amor* (1 cor 13, 1-3), el cual a todo da hermosura, a todo precio, y, siendo en sí pequeña la obra, la hace grande el santo amor”³⁶. “Que esos bárbaros y gentes sin Dios, hombres infieles, no sepan amarse no me maravillo, pues no conocen a Jesucristo y son para tizonas del infierno”³⁷. Porque se aman con amor natural y no divino.

33. *Instrucción de religiosos*, Sevilla 1551, 7, 64. Citaré siempre por esta edición.

34. San AGUSTIN, *La Trinidad*, XII, 7, 11.

35. Cf. Id.: *El espíritu y la letra*, 28.

36. *Exercitatorio espiritual*, lección 2ª, II, 413.

37. *Arte de amar a Dios y al prójimo*, 13, I, 246.

Hay que someter el cuerpo al alma y las pasiones a la razón, dijeron los filósofos; pero si el alma y la razón, arguye san Agustín, no se someten al Dios verdadero, que únicamente por las Sagradas Escrituras puede ser conocido, ese dominio no es recto. No están sometidas a Dios, luego lo están al demonio. No hay otra alternativa. “Luego las mismas virtudes que estos hombres creen tener, con las que dominan el cuerpo y las pasiones para conseguir algo o retenerlo, sin referirlas a Dios, son más bien vicios que virtudes. Aunque algunos las tengan por verdaderas y nobles, como están referidas a ellas mismas, y no se desean por algo superior, incluso en este caso son fatuas y soberbias. Por tanto, no se las puede considerar virtudes, sino vicios. El cuerpo no vive por sí mismo, sino por algo superior. Así lo que hace al hombre feliz no procede del hombre, sino de alguien que está por encima del hombre”³⁸.

¿Se podrá llamar humanistas a estos hombres por mucho latín y griego que algunos de ellos supieran? Habrá que andar con cuidado, no sea que de ese significado pasemos al de afirmación de lo humano, lo que estaría en contra de toda su doctrina. Y si afirmamos lo humano, como debemos afirmarlo, no citemos sin ton ni son a los autores del pasado, obligándolos a decir lo que no dijeron. Recordemos, agradecidos, sus nombres; estudiemos sus obras, pero a cada cual lo suyo.

f) *A solas con Dios solo*

Pensar en Dios, desear a Dios, hablar con Dios, contemplar a Dios. Esta es la única ocupación del buen religioso. Cualquier otra, si por necesidad de la caridad tiene que atenderla, le resulta desabrida y fatigosa. Por eso, en cuanto puede, la abandona para volver a su refugio contemplativo, del que, en realidad, no salió. Porque mientras hacía esa obra, su corazón seguía en Dios. Pues, como dijo san Agustín, y es un texto que recuerda repetidamente el beato Orozco, “te ama menos quien ama contigo algo que no ama por ti”³⁹. En medio de la acción, por consiguiente, hay que mantener el corazón en Dios, sólo en él. El hombre no es dueño de sí mismo. No es dueño de sus pensamientos, ni de sus deseos, ni de sus acciones, ni de sus palabras. Todo esto le pertenece a Dios. Si no piensa en Dios, si no habla de Dios, si desea a alguien que no es Dios se está apropiando de lo que no es suyo. Textos, muchos textos, innumerables textos sobre la soledad. No es este el tema de mi estudio. Recogeré, por ello, tan solo algunos, los suficientes para comprender lo que dice sobre la convivencia.

38. SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XIX, 25.

39. *Confesiones*, X, 29, 40.

“Ya te amo a ti solo; a ti solo sigo; a ti solo busco; estoy dispuesto a servirte a ti solo, porque justamente eres tú solo el Señor. Quiero ser propiedad tuya”⁴⁰. “El amor de Dios toda el alma quiere por aposento; toda la casa y corazón demanda, porque todo lo merece y todo lo quiere llenar del licor de su suavidad”⁴¹. “Bienaventurado el religioso que todos sus pensamientos y todos sus deseos pone en el altar de Dios y los inflama con el fuego del amor divino”⁴². “¡Qué vacío quiere Cristo nuestro corazón de todo amor terreno y cuán desocupado quiere que esté el religioso de todo negocio temporal”⁴³. “Al hombre exterior y al hombre interior quiere el que todo lo crió para su servicio u honra. De aquí es que las vírgenes que para servir a Dios usaron los cinco sentidos del alma y también los cinco corporales y se emplearon en servicio de su criador, que tengan nombre de prudentes y sabias, [*mientras las locas*] anduvieron distraídas en las cosas temporales y perecederas”⁴⁴. “No eres tuyo, hermano mío cristiano, ajeno eres y dueño tienes; y, porque no eres tuyo, no puedes pensar lo que tú quisieres, sino lo que quiere aquel gran Señor de todo el mundo, Cristo Jesús. [*Los señores se conforman con que el esclavo haga lo que le mandan; no entran en interioridades.*] Solo aquel absoluto Señor tiene jurisdicción sobre los deseos del alma. Estemos, pues, entendidos de que no somos nuestros aun para el pensamiento y por tanto le quiere Dios para sí. Tampoco somos nuestros para hablar [...]. No solamente tiene cuenta con las obras, mas aun con los pensamientos y palabras. En manera que no somos nuestros para pensar, hablar ni obrar lo que nuestra voluntad mala quiere [*nuestra voluntad es siempre mala, si no se ajusta estrictamente a la de Dios, tal como está formulada por la Iglesia católica romana*], sino lo que manda en su ley el que nos crió y compró para su servicio, Cristo, nuestro Señor”⁴⁵. “Mis ojos suyos son y él los manda; mi lengua y oídos él los posee y mis pensamientos y deseos más son suyos que míos. ¡Oh vida celestial! ¡Oh dichosa alma que tan alto ha subido”⁴⁶. En este mismo sentido, escribe san Juan de la Cruz: “un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, solo Dios es digno de él”⁴⁷.

El tema aparece una y otra vez en sus escritos. En realidad no lo deja un instante, porque es el que alimenta su vida y la nutre. A solas con Dios solo,

40. Id., *Soliloquios*, I, 5.

41. *Historia de la reina Sabá*, 8, III, 300.

42. *Epistolarios cristiano*, 5, I, 92

43. *Ib.*, 98.

44. *Ib.*, 6, I, 121.

45. *Ib.*, 2, I, 28.

46. *Arte de amar a Dios y al prójimo, documento II*, I, 261

47. *Dichos de luz y amor*, n.º. 34.

como si no hubiera nadie más en el mundo⁴⁸; absortos el uno en el otro como dos enamorados. *Soli Deo, Solus cum solo*, se decía. El alma y Dios, nadie más. “Solo Dios basta”, dice una poesía de san Teresa, que aún sigue repitiéndose. Pero la vida de la santa deja claro con claridad meridiana que solo Dios no basta. Necesitamos a los demás y los demás nos necesitan. Y ¡con qué apego, a veces, los necesitó la santa!

“Mi amado es a quien solo ama mi alma y ella se empleará en su servicio. Yo le traeré en mis manos y en mis pensamientos escrito por continua memoria amorosa [...]. No pensaré cosa ni la hablaré ni pondré por obra, que no sea ordenada para su santo servicio y gloria”⁴⁹. “Mi alma se ha empleado / y todo mi caudal en su servicio. / Ya no guardo ganado / ni ya tengo otro oficio, / que ya solo en amar es mi ejercicio”⁵⁰. “Sírvede de todo, nada amando sino a tu Esposo, que, si mujer fuerte eres, en esto te has de mostrar animosa, en que nada de todo lo criado amas por afición alguna que se inquiete tu corazón. Porque cuando la afición de la criatura trae desasosiego, ya es señal que pregonera guerra, pues se revuelve el agua clara de tus pensamientos reposados”⁵¹. Una centella abrasa un monte. “Así acaece a quien en poco estima enseñorear su propio corazón, no matando con presteza cualquiera centella de afición inquieta y desordenada. [Hay que morir por completo al mundo, despreciar las riquezas y los honores]; mas menospreciar el cristiano amar otra cosa que a Dios y no querer ser de nadie amado, esta es cosa muy alta y no muchos han subido a tan gran homenaje. La razón es porque incluye un perfecto menosprecio de sí mismo, sin el cual el ánima no puede perfectamente amar a Dios. Ni se debe confiar alguno diciendo que su afición está bien empleada por las virtudes y bondades de otra persona, porque no es todo uno, ser buena alguna cosa y serlo para mí. [...No confiar] las riendas de la afición en otras manos sino en las de nuestro Dios, que solo es bastante para gobernar y dar quietud a nuestro inquieto y mal inclinado corazón, el cual pide este gran profeta Eliseo que sea vaso desocupado de toda afición para llenarlo de aceite claro, dulce y suave de su purísimo amor [...].”⁵². “El hablar distrae, y el callar y obrar recoge y da fuerza al espíritu [...]. Para guardar el espíritu no hay mejor remedio que cerrar los sentidos con uso e inclinación de soledad y olvido de

48. Este pensamiento, usual en los espirituales, aparece textualmente en san Juan de la Cruz (*Dichos de luz y amor*, n.º. 143), y en santa Teresa de Jesús (*Vida*, 13, 9). Ibn ‘Arabi de Murcia se lo aconseja a un novicio. A Leibniz le entusiasmaba. Cf. Miguel ASÍN PALACIOS, *El Islam cristianizado*, Editorial Hiperión, Madrid 1981, 173-174.

49. *Epistolario Cristiano*, 12, I, 202.

50. San JUAN DE LA CRUZ, *Cántico A 19*.

51. *Memorial del amor santo*, 14, II, 263.

52. *Tratado del sacramento de la penitencia*, 10, I, 318-320

toda criatura y de todos los acaecimientos, aunque se hunda el mundo. [*El alma que está*] advertida en Dios, luego con fuerza la tiran de dentro a callar y huir de cualquiera conversación; porque más quiere Dios que el alma se goce con él que con otra alguna criatura, por más aventajada que sea y por más al caso que le haga”⁵³

Abrahán, “confiado en la palabra del Señor rompió con todo y obedeció a la voz divina que le llamó. Bien pudiera el Señor hacerle las mercedes que le hizo sin sacarle de la casa de su padre y sin desterrarle de su patria y propia tierra. Mas porque el estilo de Dios es querer a solas el alma, pues las ocasiones y compañías malas, según la flaqueza humana, suelen ser parte, no solo para perder los gustos y regalos de Dios, sino aun para perder al mismo Dios; de aquí es que el Señor a los que mucho ama quiere desocasionarlos y apartarlos de todo peligro”⁵⁴

El alma que quiere amar a Dios tiene que romper con todo, salir de toda ocasión y peligro; romper con sus padres (sus lazos son los más peligrosos por ser de carne y sangre), con toda su familia y pueblo; negar su cuerpo, salir de él. Agustín, fugitivo en busca de Dios, deseaba “conocer únicamente a Dios y al alma. Nada más”⁵⁵. Entendámonos: al alma, no como objeto de conocimiento científico, que eso sería vanidad, sino al alma en relación con Dios. A Dios y al alma. Ahora bien, decían ellos y en esto acertaban, esta verdad se descubre únicamente en la soledad, pensando en ella. Luego, concluían y en esto se equivocaban, Dios está en la soledad, y solo en la contemplación se le encuentra, y solo en ella se le ama. *Solus cum Solo*. Luego el hombre debe consagrarse, todo entero, a la contemplación. Solo en ella se santifica, porque solo en ella se hace uno con Dios. Para esto ha nacido y esta será su ocupación en el cielo por toda la eternidad.

“No fue cosa nueva llamar Dios a Abrahán, sacándole de la casa de su padre y desterrándole de su tierra. Cosa antigua es esta que Dios usó con aquellos que quiere su clemencia mejorar y particularmente enriquecer con sus misericordias. De lo dicho entenderá cada religioso la merced tan grande y favor tan insigne que le ha hecho nuestro Salvador Jesucristo en sacarle del siglo y apartarle de parientes y amigos, que muchas veces impiden el camino del cielo, tierra de promisión que mana leche y miel, para donde fuimos criados”⁵⁶. “Oh religioso, mira que estás en el monte de la religión, apartado de

53. San JUAN DE LA CRUZ, *Cartas*, 8, en *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1978, 10ª, 359-360.

54. *Tratado de la suavidad de Dios*, 34, II, 553.

55. *Soliloquios*, II,7

56. *Tratado de la suavidad de Dios*, 34, II, 553.

los bullicios del mundo, solitario y bien acompañado con el Rey del cielo, Jesucristo; no te canses de trabajar y de ir adelante”⁵⁷.

Y este debe ser también el programa de los que viven en el mundo. A su hermana casada le escribe: “cada noche, después que todos son recogidos, os retraigáis a vuestro oratorio para hacer cuenta con vuestra conciencia. Poco aprovecha tener gran casa, pues los otros la moran y pasean, si no tenéis, hermana, una celda con un oratorio que sea la casa de vuestra alma. Toda la casa os debe ser como el diluvio a la paloma, que en nada reposó hasta que vino al arca. Vuestra arca y reposo ha de ser un oratorio, adonde delante de un crucifijo os deis a Dios, rezando vuestras devociones, las que sin pesadumbre podáis llevar”⁵⁸.

Llamada a la santidad, santificación en el estado de casada; pero con el rigor y recogimiento de una monja, libre de todo afecto humano. Lo primero que tiene que hacer nada más levantarse es dar gracias a Dios y , a continuación, oír misa. Después llevar la casa con el pensamiento fijo en Dios; meditar la pasión del Señor, rezar los Salmos Penitenciales y el Oficio de Nuestra Señora con las Horas de la Cruz, si le queda tiempo. Por la noche, Completas y examen de conciencia. Sola con Dios solo, también ella. No hay más modelo de santidad que el monástico, el de la soledad en Dios. Dentro de él, a cada uno se le juzgará según su estado.

g) *Nuestra visión de la soledad y la convivencia*

Pero a nosotros no nos convencen estos razonamientos. El hombre es relación, reciprocidad, y sólo en la reciprocidad aparece y se realiza, si bien su verdad última es soledad. Sólo en esta puede percatarse de aquella su condición. Para darme cuenta de que dos y dos son cuatro, repite Ortega, necesito pensar yo, yo solo, en mi soledad, esta proposición. Soy radicalmente soledad, pero, con la misma radicalidad, soy compañía. Necesito soledad y necesito convivencia. El hombre se hace hombre entre hombres. Necesita nutrirse de sustancia humana, y solo en la convivencia puede absorberla. Y necesita soledad para hacer suyo este alimento, para hacerse a sí mismo, realidad única, auténtica, él mismo.

La soledad no es nunca absoluta. En mi soledad están siempre los otros. “La soledad es siempre *soledad* de alguien, es decir, que es un *quedarse solo* y un echar de menos”, como dice Ortega⁵⁹. “¡Qué solos se quedan los muer-

57. *Ib.*, 556.

58. *Regla de vida cristiana, documento 6*, II, 394-395.

59. *El hombre y la gente* (Col. Austral 1501), Espasa-Calpe. Madrid 1972, 46.

tos!”, escribió Bécquer. No; los muertos no se quedan solos. Somos nosotros los que nos quedamos solos *de ellos*. Por lo mismo, la soledad debe ser transitoria, no un estado de por vida. De nuestro refugio de soledad, en el que construimos nuestra persona en reflexión personalísima, tenemos que salir a los otros en busca de alimento humano, vivir como hombres, recíprocarnos unos a otros, que esto es ser hombre.

Convivencia y soledad, soledad y convivencia. Cuando la noria de la vida va de una a otra en continuo girar, brota el agua clara y jugosa que nos nutre, y florea, y nos colma de frutos que enriquecen la condición humana, y la iluminan. “La persona se <<nutre>> de personas; despliega su realidad al verteerse efusivamente sobre otras; y cuando está en *soledad* -algo esencial e indispensable-, esto significa una retracción respecto a las otras personas, una soledad *de ellas*, en la cual siguen presentes”⁶⁰.

Para los cristianos “Dios es amor” (1 Jn 4,8), amor encarnado; amor que se da a los hombres; amor que “ se hizo hombre y acampó entre los hombres” (Jn 1, 14); amor que sólo en las relaciones humanas puede ser amado, y de las que no se le puede separar ni siquiera cuando nos quedamos en soledad, pero que para ser vivido exige soledad, contemplación; frecuente, asidua contemplación.

Ni humana ni cristianamente es sostenible hoy el *solus cum solo*. ¿Es cristiano un Dios abismado en su soledad, ocupado exclusivamente del alma que, sola, se ocupa de él, como dice Bernardino de Laredo⁶¹ y demás autores espirituales? Los dos solos, nadie más. ¿Es cristiano este recogimiento? ¿Es cristiano interpretar la relación con Dios en términos de *enamoración*, de modo que ninguna otra persona pueda ocupar el pensamiento, y todo lo humano tenga que ser sacrificado como algo nefando? ¿No habrá que dejar de una vez este lenguaje tomado del *Cantar de los cantares*, en él muy justificado, puesto que son dos enamorados, y en qué grado y con qué belleza de expresión,

60. Julián MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid 1933, 195.

61. Cf. José VEGA, *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Edit. Estudio Agustiniano, Valladolid 1987, 270-276. El texto de LAREDO dice: “el adorar a Dios en espíritu está en no solamente contemplarle puro espíritu como es, mas para le contemplar el vero contemplativo, dejarse de toda carne y de entendimiento de carne: ni con carne, ni de carne ni por carne; mas que el ánima puro espíritu, desnuda de todo cuanto en la tierra Dios crió, entienda en un solo Dios, desnudo de cuanto crió en el cielo y en la tierra; sino una sola a un solo, y que ella esté despojada aun de sí misma, y él, desnudo de todo cuanto crió. Así han de adorar los verdaderos adoradores” (*Subida del monte Sión*, en *Místicos franciscanos españoles*, BAC, Madrid 1948, II, 114-115). Laredo cita en confirmación de su doctrina el conocido texto de Jesús a la samaritana, Jn 4, 23-24, que dice exactamente lo contrario. A Dios se le adora amando a los demás. Pero cada época tiene sus lentes para leer los textos, también los bíblicos.

los que hablan? ¿No habrá que hablar más bien en términos de *amor*, lo cual es muy distinto? Lo comprenderemos mejor al estudiar a fray Luis de León y a Malón de Chaide, en los que nos volverá a salir el tema.

h) *Los tres votos religiosos*

Consagrarse a Dios, a él solo: tal es el fin de los votos religiosos. Por la pobreza se renuncia a los bienes externos; por la castidad, al cuerpo; por la obediencia, a la voluntad⁶². De esta hablaremos más adelante. De la pobreza, dado el tema que nos ocupa, y tal como lo plantea el beato, no hay por qué hablar.

“Excelente cosa es la castidad y pureza humana de las personas angélicas, con la cual, en el monasterio encerrada y como sepultada en vida, servís al Señor, tratando las cosas eternas y celestiales en vuestro corazón!”⁶³. Como enseñó san Pablo, recuerda el beato, el casado está dividido (1 Cor 7, 33-34), “porque ya no tiene la libertad que antes tenía para vacar a la oración y levantar su corazón a Dios, como la tenía siendo soltero. Y de la mujer dice que *no siendo casada piensa las cosas de Dios y cómo sirva al Señor*; mas teniendo marido ha de tratar en su corazón cómo le dé contento”.⁶⁴ El voto de castidad es “el primero que habilita al alma para más brevemente orar y contemplar vuestra bondad, poder y hermosura, renunciando por vuestro amor al deleite que suele hacer en alguna manera a los hombres semejantes a los brutos animales. *No sé cosa alguna*, dijo mi padre san Agustín, *que tanto derribe el espíritu como el tocamiento de la mujer*. Gran bien es la entereza [*virginal*] del alma para considerar suavemente las cosas eternas, olvidando todo deleite, y poner en esto gran solicitud, sin estar dividido el hombre en cuidado de la mujer, hijos y familia”⁶⁵.

Tal es la razón del celibato. Desde antiguo, en las distintas religiones, lo sexual es una zona misteriosa, supeditada a influencias extrañas de dioses o demonios. Dedicarse al culto o a la caza o a la guerra, es decir, a actividades bajo la influencia de un dios concreto, exige renunciar a lo sexual, dominado por otro dios. “Exponerse a la inteferencia de zonas de soberanía divina es peligroso”⁶⁶.

62. Cf. *Desposorio espiritual*, 1, II, 437-438.

63. *Ib.*, 3, II, 443.

64. *Tratado de la suavidad de Dios*, 33, II, 552.

65. *Libro de las confesiones*, II, 9, III, 83; el texto de san Agustín en *Soliloquios*, I, 10, 17.

66. Elisabeth FRENZEL, *Diccionario de motivos de la literatura universal*, Edit. Gredos, Madrid 1980, s. v. *voto de castidad*.

i) *Los celos de Dios y su venganza*

Consagrados a Dios, a él solo. Intentar alguna veleidad con las criaturas, admitir en el corazón algún afecto humano, es peligroso. La venganza de Dios será terrible. Es un amante celoso, el más celoso de todos, como corresponde a su santidad. Los maridos de la época solían ser expeditos; lo serán, sobre todo, años más tarde los calderonianos. Pues veamos cómo es el esposo divino pintado por el beato Orozco.

“Celoso es vuestro Esposo y cada palabra os cuenta y aun el alzar de ojos con curiosidad mira con aviso”⁶⁷. Ni conversacioncillas ni pestañeos. Hay que tener en cuenta que este texto no se refiere solo a la castidad, sino a cualquier afecto humano. Fuera toda relación humana con las criaturas. “Como sea tan delicada la vista del alma para con Dios, también una afición desordenada, aunque pequeña, atormenta y oscurece la vida espiritual”⁶⁸, y esto aunque sea sin mala intención. “Mirad, hermana, que se llama Dios, esposo vuestro, celoso en la Escritura, porque vela y cela en gran arte a sus esposas y las está mirando, según decía la esposa en los *Cánticos*, así como de ventana alta y como quien mira por reja, que ve a los que pasan por la calle y no es visto. Siempre mirad que os ve vuestro esposo en público y en secreto, a solas y acompañada. Por tanto, guardad con cuidado vuestro corazón, porque de él nace la vida espiritual o la muerte”⁶⁹. Tema recurrente este del esposo que “está en atalaya, espionando en todo tiempo y lugar cómo le servimos y con qué solicitud le traemos sobre nuestro corazón, no amando otra cosa sino a él”⁷⁰. “No se contenta el Señor, que es esposo muy celoso, que se le dé parte del tiempo orando, oyendo misa y sermón y dando limosnas, confesando y comulgando, obras excelentes y de gran valor; y que con esto se le den horas y tiempo a las vanidades, deleites feos y juegos desatinados”⁷¹. Dios exige todo el tiempo, todos los deseos, pensamientos, palabras y obras, toda la vida. Castiga sin piedad con todo género de desgracias a quienes no se la dan. El mal es el azote de que se sirve para escarmiento de pecadores y aviso de los justos, como ya dijo san Agustín. Tema este que nos llevaría demasiado lejos; quede tan solo apuntado.

67. *Epistolario cristiano*, 6, I, 123.

68. *Tratado del sacramento de la penitencia*, 10, I, 318. “Eso me da, escribe san Juan de la Cruz, que un ave esté asida a un hilo delgado que a un grueso, porque, aunque sea delgado, tan asida se estará a él como al grueso en tanto que no le quebrare para volar” (*I Subida del monte Carmelo*, 11, 4, edic. cit., 479).

69. *Desposorio espiritual*, 4, II, 447.

70. *Ib.*, 7, II, 454.

71. *Arte de amar a Dios y al prójimo*, 8, I, 236.

¡Qué idea más pobre de Dios esta de tenerle por un enamorado celosísimo! Y lo grave es que no es peculiar del beato Orozco, sino de toda la tradición, con raíces en el Antiguo Testamento. El celoso es egoísta, insaciable, vengador. Para él no existe la persona, sino un objeto del que él es propietario. Lo acaricia o lo destruye. El solo hecho de imaginar que un rival se lo arrebate le angustia. Vive roído de sospechas, permanentemente inseguro de sí mismo⁷². Desechemos tal imagen de Dios por muy autorizada que esté. Es, en realidad, su negación. El Nuevo Testamento no la consiente. Dios no tiene a sus criaturas por rivales de su amor. No es celoso de que sus criaturas se amen. ¿Cómo va a serlo si es precisamente entonces cuando más fielmente son imagen suya?⁷³

j) *La acción por necesidad de la caridad: Las obras de misericordia*

Solus cum Solo, Pero uno no está solo en la vida. “Cada uno es dos personas, particular y universal, pues es parte de la república de este universo”⁷⁴. Ahí, se quiera o no, están los otros, y hay que contar con ellos. Son nuestros aliados o nuestros enemigos. Hay pobres y enfermos, ignorantes y pecadores, buenos y malos. Hay necesidades corporales y espirituales. Hay que atenderlas. Es lo cristiano. La redención tiene que llegar a todos; todos tienen que conocer la voluntad de Dios y seguirla, amarle a él, a él solo. Hay que dar de comer al hambriento, visitar a los enfermos, curarlos... Hay, pues, que practicar las obras de misericordia, relacionarse con el prójimo; pero hay que hacerlo solo por necesidad, por necesidad de la caridad, según la fórmula de san Agustín; porque lo exige el amor de Dios y amando en ellas a Dios. Por eso, para que tales obras no queden desvirtuadas el pensamiento tiene que seguir fijo en Dios; y se han de hacer, no por voluntad propia, sino por mandato del superior. Las obras de misericordia serán un breve paréntesis, pero hechas con la intensidad del amor de Dios. Se va a ellas desde la oración, y a la oración se vuelve desde ellas, sin dejar la oración mientras se hacen.

72. Cf. Carlos CASTILLA DEL PINO, *Celos, locura, muerte*, Ediciones Temas de Hoy 1995, 15-171; Algirdas J. GREIMAS y Jacques FONTANILLE, *Semiótica de las pasiones*, Siglo XXI Editores, Madrid 1994, 59-271.

73. PLATÓN escribió: “el hacedor [*del cosmos*] era bueno, y en cuanto bueno no nace en él ninguna clase de envidia respecto de nadie. Ajeno a la envidia, ha querido que todas las cosas naciesen semejantes a él lo más posible” (*Timeo* 29 d-e). Y ARISTÓTELES: “si tuviera algún sentido lo que dicen los poetas, y la divinidad fuese por naturaleza envidiosa [...]. Pero ni es posible que la divinidad sea envidiosa (sino que, según el refrán, mienten mucho los poetas)...” (*Metafísica* 983 a).

74. *Epistolario cristiano*, 12, I, 203.

“No se sufre, alma mía, que te ocupes en cosas superfluas, si quieres perseverar en tan alto ejercicio y traer siempre en la memoria a tu amado Esposo, Cristo Jesús. Mas conviene que pases así, como quien va de camino por las criaturas, como quien toma lengua para hablar a su criador. [*La esposa le halló después de haber rodeado la ciudad, las plazas y los barrios*], que significan los rodeos, anchuras y ocupaciones de esta vida, los cuales se deben dejar, pasando un poco adelante, y hallarás luego a quien buscas, o por mejor decir, a aquel de quien eres buscada, tu dulce amado Jesús [...]. Esta vida activa, alma mía, con que ordenas tu casa y tu familia, sirves los enfermos y pobres, y aun cumples en lo necesario contigo misma, escala es para la vida contemplativa”⁷⁵.

Acción por necesidad de la caridad, pero con moderación. “Esta es tu casa [*el corazón de Cristo, abierto por la lanza*], en la cual te manda el Rey celestial que estés retraída el sábado, no entendiendo aun en guisar lo que has de comer, según estaba dicho de los hijos de Israel. Todo es sábado y fiesta muy solemne el tiempo que empleares en tan santa consideración, la cual debe ser tan desocupada de toda inquietud, que aun de lo que parece ser necesario se disminuya y modere”⁷⁶.

Estos hombres amaban la soledad, estar a solas con Dios solo. Salir de ella, incluso para obras de caridad, les resultaba enojoso. Se les oye gemir bajo la fatiga, divididos. Paciencia era la virtud que entonces practicaban. “Mano siniestra es la vida activa, bien llena de siniestros y trabajos, de los cuales Marta, turbada, se queja. Mas como sea mano del Esposo, Cristo, hase de llevar con paciencia, teniendo muy firme esperanza que nos abrazará con su mano derecha, que es la contemplación perfecta”⁷⁷. Todo trato con las criaturas era para ellos un tormento. “También el amor santo del prójimo, cada día haciendo su oficio, hay ocasión de ejercitarle, que no es pequeña cruz para merecer el cielo”⁷⁸. “Esta vida penosa es llena de cuidados y parte el corazón en diversas partes”⁷⁹.

Al menos dos veces cita el beato la famosa norma de san Agustín sobre la vida contemplativa y activa: la contemplación se elige “por amor de la verdad”; la acción misaericordiosa se tolera “por necesidad de la caridad”. Acción que no se elige por propia iniciativa, sino que se acepta cuando la impone el superior⁸⁰.

75. *Memorial del amor santo*, 6, II, 186-187.

76. *Íb.*, 32, II, 327.

77. *Monte de contemplación*, 13, II, 164.

78. *Arte de amar a Dios y al prójimo*, prólogo, I, 220.

79. *Epístola a don Bernardino Pimentel*, III, 460.

80. Cf. *Epistolario cristiano*, 2, I, 39; *Tratado de la corona de Nuestra Señora*, 12, párrafo 3, III, 177; san AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XIX, 19; *Id.*, *Cartas*, 48, 1-4; José VEGA, *La*

k) *La contemplación de Dios, hábitat del alma*

Por eso, llevados de su querencia, volvían a su recogimiento contemplativo lo antes posible. En realidad, no habían salido de él. “A la tarde, dice san Juan de la Cruz, te examinarán en el amor. Aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición”⁸¹. “No se ha de contentar el siervo de Dios de andar delante del Señor mortificado y compuesto solamente en el monasterio, coro y altar. Mayor recato y guarda es menester donde hay más peligro, donde las ocasiones se ofrecen a cada paso, y donde somos espectáculo de los ángeles y de los hombres. [*Llevamos hábito distinto de los seglares.*] La vestidura de penitencia ha de ser divisa de la que anda dentro del alma [...]. El algalia y el ámbar, adondequiera que están, en el arca, en casa o en la calle dan buen olor y en nada se mudan por mudar el lugar. Tal ha de ser el buen religioso adondequiera que se hallare, dando olor de virtud y de religión, despertando con palabras de espíritu y ejemplo santo a que los distraídos cristianos se recojan y los virtuosos pasen adelante perseverando en su vida cristiana [...]. Siempre es uno mismo en el monasterio y fuera de él. No se morirá como el pez, cuando le sacan del agua, porque consigo se lleva el estanque de santas aguas, deseos espirituales y consideraciones, no de la tierra, sino del cielo”⁸². La oración es como el cinamomo y el bálsamo. “Estos árboles, cinamomo y mirra, dice el sabio que están en la plaza (Ecclo 24), porque los perfectos oradores no tienen cierto lugar para orar por serles todo lugar oratorio. David dice que estando entre muchos loaba a su Criador. Quiere decir que todos los negocios del reino no eran bastantes para que su corazón saliese de la oración. En casa, en la calle, en la plaza, siempre ora el que está diestro en orar. Lenguaje es este que pocos le entienden, porque pocos lo alcanzan y menos lo procuran. Estos tales, de cada hormiga pequeña levantan oración y contemplación muy subida hasta llegar al Criador, que tan omnipotente, tan sabio y magnífico se manifiesta en sus criaturas”⁸³. “No tienes excusa, alma, para no ejercitarte en este arte por decir ocupada estoy. No te vayas, alma mía, de ti misma, vagueando por los pensamientos, sin provecho, ni estés del todo atenta, cuando casi por fuerza, para cumplir con los otros, eres ocupada en conversación. Hurtar te puedes delante de todo el mundo y estar dentro de tu corazón, acompañando allí al bendito Esposo Jesús, aun en todo ejercicio corporal no superfluo”⁸⁴.

vocación agustiniana. *El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, edic. cit., 301-334.

81. *Dichos de luz y amor*, nº. 59.

82. *Tratado de la suavidad de Dios*, 34, II, 555.

83. *Vergel de oración*, 4, II, 13.

84. *Memorial del amor santo*, 6, II, 187.

1) *Dos formas de vivir la relación con Dios: verticalidad y horizontalidad*

Estos hombres estaban volcados hacia Dios, hacia el cielo empíreo, morada de Dios y de sus santos. Este movimiento de entrega a Dios, este ímpetu hacia Dios, vaciándose de las criaturas, era la caridad. De allí, desde Dios, por necesidad, solo por necesidad del amor de Dios, bajaban hasta los hombres para vaciarlos, también a ellos, de todo amor terreno y llevarlos a Dios, al reposo recogido en Dios. La orientación de su vida era vertical.

La nuestra, en cambio, es horizontal. La sociedad secularizada habla de justicia y solidaridad, no de caridad, que regala, dicen, las migajas que se le caen de la mesa, y encima exige agradecimiento. Los cristianos hablan cada vez menos de caridad. Del lenguaje coloquial de la mayoría de ellos ya ha desaparecido. Se mantiene en círculos reducidos, muy profesionales y cerrados, y aun en estos su uso se va haciendo cada vez más raro. Varios diccionarios bíblicos ya no la registran, y otros que le dan entrada se limitan a remitir a otras palabras. De las traducciones bíblicas está desapareciendo. Hoy se prefiere la palabra amor.

“El amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha dado” (Rom 5, 5). Este amor nos exige respuesta. “De su plenitud todos nosotros recibimos, ante todo un amor que responde a su amor” (Jn 1, 16). Pero esta respuesta no consiste en devolver a Dios el amor que él nos ha dado, ¿para qué lo querría?, sino en darlo a los demás, continuando la dirección de Dios, entrando en su onda expansiva, entregándose a los otros. La dedicación o consagración del cristiano no es a Dios, sino a los hombres; porque participa de la entrega, dedicación o consagración de Dios a ellos, tal como se ha manifestado en Jesucristo; porque está identificado con el amor de Dios. Los cristianos no se consagran a Dios. Es Dios quien les consagra “para que os pongáis en camino y deis fruto, y un fruto que dure” (Jn 15, 16).

“Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; igual que yo os he amado, amaos también entre vosotros. En esto conocerán que sois discípulos míos: en que os amáis unos a otros” (Jn 13,34-35). “Hemos comprendido lo que es el amor porque aquel se desprendió de su vida por nosotros; ahora también nosotros debemos desprendernos de la vida por nuestros hermanos” (1 Jn 3, 16). “Amigos míos, si Dios nos ha amado tanto, es deber nuestro amarnos unos a otros” (1 Jn 4,11)⁸⁵.

85. Cf. José VEGA, *ob. cit.*, 533-545; Id., *Sobre el “amor mutuo” de los cristianos, en Estudio Agustiniiano* 31 (1996) 79-93.

m) *El orden de la caridad*

Hay que mantener, pues, la caridad en todo tiempo y lugar, dentro y fuera del monasterio, en soledad con Dios y en el trato con los hombres. “Si queremos saber qué cosa es caridad consideremos que es un amor con el cual amamos a Dios por él mismo y al prójimo por Dios”⁸⁶. Es la definición que dio san Agustín. “Llamo caridad al movimiento del alma que lleva a gozar de Dios por él mismo, y de uno mismo y del prójimo por Dios, y concupiscencia al que lleva a gozar de uno mismo, del prójimo y de cualquier cuerpo no por Dios”⁸⁷. Todo lo demás, lo dice también san Agustín, es concupiscencia. Todo afecto humano, toda relación que se fundamente en motivos humanos, es concupiscencia⁸⁸.

La caridad tiene un orden y hay que observarlo en toda relación humana. “Hay que amar a Dios porque es sumo bien y nos ha de hacer bienaventurados; amamos a nuestra ánima porque es capaz de bienaventuranza y amamos al prójimo por la misma razón; y finalmente hemos de amar nuestro cuerpo porque ha de comunicar de la gloria del alma, cuando resucite glorioso. Esta es la orden de la caridad”⁸⁹. La doctrina se repite, y da lugar a una casuística compleja, en la que no voy a entrar, aunque algunos de sus flecos nos saldrán al desgaire.

Hay que amar a Dios por él mismo, por ser quien es⁹⁰. Se le puede amar también por los beneficios naturales y de gracia que nos ha hecho y por el gloria que nos hará; pero el amor más alto, el amor de amistad, es amarle por él mismo, “porque es bondad soberana, santidad eterna y sabiduría no limitada”⁹¹.

Todos los estados de la santa Iglesia romana (religiosos, sacerdotes, casados, solteros...) tienen obligación de amar a Dios⁹². “Pero no se puede servir y amar a Dios sin Dios, sin su gracia y favor”⁹³. Y hay que amarle ininterrumpidamente. “Este mandamiento grande del amor de Dios no es posible

86. *Tratado de la suavidad de Dios*, 12, II, 492.

87. *La doctrina cristiana*, III, 10, 16; cf., Id., *La Trinidad*, VIII, 7, 10.

88. Cf. José ORTEGA Y GASSET, *Vives-Goethe* (Col. El Arquero), Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1973, 47-48 y 77; Id., *En torno a Galileo (Esquema de las crisis)* (Col. Austral 1365), Espasa-Calpe, Madrid 1965, 178-187.

89. *Arte de amar a Dios y al prójimo*, 12, I, 244; *ib.*, 13, 244.

90. Cf. Domingo NATAL, *La mística agustiniana del amor en el beato Alonso de Orozco*, en *Estudio Agustiniiano* 26 (1991) 231-276; Ana J. BULOVAS, *El amor divino en la obra del beato Alonso de Orozco*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1975.

91. *Historia de la reina Sabá*, 9, III, 302.

92. Cf. *Epistolario cristiano, a su Alteza el Príncipe Nuestro Señor*, I, sin paginación.

93. *Arte de amar a Dios y al prójimo*, prólogo, I, 219.

cumplirle actualmente, siempre amando al Criador, porque esta perfecta manera de amar se guarda para la gloria”⁹⁴. Aquí se le puede amar perfectamente acercándose lo más posible a la manera con que le aman los bienaventurados. Así le aman los religiosos, que, dejando toda otra ocupación, “se dan a la oración y contemplación con largas vigiliass”⁹⁵. Le ama todo cristiano (cristiano para el beato es sinónimo de católico, los otros son herejes) que, no estando en pecado mortal, cumple la ley de Dios, pero ya hemos visto que el reglamento de vida cristiana que da a los seglares está calcado sobre el de la vida religiosa.

Hay que amar al prójimo por Dios, por ser capaz de la bienaventuranza o para que lo sea; “por vía de compañía, que nos puede ser compañero en la gloria”⁹⁶. Tal amor, el amor de caridad, único que merece la gloria, se recibe de Dios. Solo los que están en gracia aman a su prójimo. Luego fuera de la Iglesia católica no se ama al prójimo. Los valores humanos son una filfa. “No hay amor al prójimo sin amor de Dios”⁹⁷. Es a Dios a quien se ama realmente en el prójimo. “Llamar nuestro Salvador al mandamiento del prójimo semejante al de Dios fue declararnos en cuánto tiene el Señor su imagen, pues quiere amando al Criador también amemos y honremos su imagen, que es el hombre. Y por que del retrato al retratado hay gran similitud dice ser muy semejante el un mandamiento al otro”⁹⁸. Al prójimo se le ama por Dios, porque Dios lo ha mandado; se le ama en Dios, viviendo su misma vida, y para Dios, “para que goce de Dios”⁹⁹. Al prójimo se le ama desde Dios, con Dios, en Dios, por Dios y para Dios. Son expresiones que aparecen constantemente en el beato Orozco y en los demás espirituales. Lo demás es amor natural, que nada vale; amor de gentiles, no de cristianos. Estos huyen del amor natural, como huyen del mundo y sus vanidades. Huyen de él, sobre todo, los religiosos.

Amar con amor cristiano “será tener la caridad tan mortificados los ojos en ver, los oídos en oír, la lengua en el hablar y las manos para obrar, que ya no son ojos nuestros, sino de Dios, que ve por ellos la necesidad del prójimo para remediarla; los oídos son del Criador no oyendo lisonjas de voluntad, no murmuraciones ni vanidades, sino el gemido del enfermo, la palabra divina, las alabanzas de Dios y Oficio Divino y todo aquello que es gloria de Dios. ¡Oh dichosos ojos por los cuales mira Cristo; bendita la lengua con la cual

94. *Historia de la reina Sabá*, 9, III, 305.

95. *Ib.*, *ib.*

96. *Arte de amar a Dios y al prójimo*, 13, I, 246.

97. *Epistolario cristiano*, 1, I, 11.

98. *Arte de amar a Dios y al prójimo*, 11, I, 243.

99. *Epistolario cristiano*. 1, I, 10.

habla el Señor; y bienaventurados los sentidos que son instrumento del Espíritu santo y no del demonio ni del pecado! [...]. *Vivo ya yo no, vive en mí mi Redentor Jesucristo* (Gál 2, 20). Ya murió mi hombre viejo; toda mi ánima ama a Dios; suyos mis ojos, mis oídos y mi lengua”¹⁰⁰.

En el que ama así a su prójimo, es en realidad Dios quien en él ama a Dios en el prójimo. Este tal ama con amor espiritual y no carnal¹⁰¹; ama lo común, lo que permanece, y no lo particular y transitorio¹⁰². Los que así se aman tienen un alma sola y un solo corazón en Dios¹⁰³ y “honran mutuamente a Dios, unos en otros”¹⁰⁴. Porque, en efecto, las obras de misericordia con el prójimo son honores que se hacen a Dios, honores “al mismo Dios [*que*] se ha hecho hombre”¹⁰⁵.

10.- APLICACIONES DE ESTA DOCTRINA A LA CONVIVENCIA.

Tal era la doctrina general que regulaba la vida. Las aplicaciones no se hacían esperar, algunas de ellas terribles. La coherencia de estos hombres es admirable. Llevaban hasta sus últimas consecuencias las creencias sobre las que se sustentaban, si bien algunas de ellas deberían haberles llevado a cuestionar los principios que tenían por evidentes. Pero para ellos ceder a lo humano, al razonamiento meramente humano, hubiera sido pecado. Ser buen religioso era encajarse, ahormarse en estos principios. Para poner un poco de orden en la materia, dada la abundancia de textos de que dispongo, haré dos apartados. En el primero estudiaré las relaciones del religioso fuera del monasterio; en el segundo, sus relaciones dentro de él.

A) Relaciones fuera del monasterio

a) Relaciones familiares

¿Se puede amar a la familia? Se la puede amar con amor espiritual, “como a uno mismo”, como se debe amar a todo hombre. El amor humano

100. *Arte de amar a Dios y al prójimo*, 8, I, 236.

101. Cf. San AGUSTÍN, *Regla*, VI, 43.

102. Cf. Id.: *Ib.*, V, 31.

103. Cf. Id.: *Ib.*, I, 3; Id., *Comentarios a los salmos.*, 132, 1-13. *Instrucción de religiosos*, Sevilla 1551, 5, 61-62.

104. San AGUSTÍN, *Regla*, I, 9.

105. *Regla de Nuestro Padre San Agustín*, Madrid, Antonio Sánchez 1781, 1, 17. En adelante, la citaré como *Regla*, y citaré capítulo y número por esta edición.

hay que extirparlo, sobre todo el de los familiares. “La primera [*cautela*] es que *acerca de todas las personas* tengas igualdad de amor e igualdad de olvido, ahora sean deudos, ahora no, quitando el corazón destos tanto como de esotros, y aun en alguna manera más de parientes, por el temor de que la carne y la sangre no se avive con el amor natural que entre los deudos siempre vive, el cual conviene mortificar para la perfección espiritual. Tenlos todos como por extraños, y desta manera cumples mejor con ellos que poniendo la afición que debes a Dios en ellos”¹⁰⁶. La doctrina valía tanto para los religiosos como para los seglares, pues el modelo de santidad era único¹⁰⁷.

106. San JUAN DE LA CRUZ, *Cautelas*, nº 5. Sto. TOMÁS DE AQUINO defendió, de acuerdo con el axioma de que “la gracia perfecciona la naturaleza, no la destruye”, que Dios no es el único objeto del amor en el orden de la caridad, sino que lo son también los hombres, y que la caridad no es la única razón para amar al hombre; también lo son los lazos de carne y sangre y otros, todos ellos meramente humanos, como los que hay entre esposos, padres e hijos, hermanos, amigos... Pero no se atendieron sus razonamientos, y se siguió condenando todo afecto humano. Cf. S. TH., I-II, qu. 26-28; II-II, qu. 23-26; James EVOY, *Amitié, attirance et amour chez S. Thomas d’Aquin*, en *Revue Philosophique de Louvain* 91 (1993) 383-408; Juan Martín VELASCO, *Experiencia mística y experiencia del hombre y del mundo*, en *Iglesia Viva* 161 (1992) 451-458.

107. Tal doctrina permaneció inmutable hasta bien entrado este siglo, y aún se practica en determinadas Congregaciones Religiosas, no solo en las sectas. En 1933 se publicó la traducción española de las *Vitas fratrum* del agustino Jordán de Sajonia (h. 1290 - h. 1370) con el título de *Vidas de los hermanos*, traducción del P. Dámaso Martínez Vélez, con anotaciones del P. Pedro Martínez Vélez. El c. X del libro I, Vol. I, pp. 74-78, trata de que no se debe dejar la soledad por atender las necesidades corporales del prójimo. Confirma su doctrina con algunos ejemplos de los Padres del Yermo y de un hermano agustino. El religioso tiene que vivir ajeno a los asuntos de este mundo, desasido de su familia, absorto en Dios. En la nota 1 de la página 78, dice el P. Pedro Martínez Vélez: “la relación del religioso con el mundo exterior, incluso con su familia, debe ser la menor posible, como no sea por legítimos fines espirituales. Asimismo debe olvidar el camino de su pueblo, como no sea por esos fines. Lo exigen la flaca naturaleza humana, la índole de la vida monástica y la doctrina revelada”. Y cita en corroboración de lo dicho Sal 45 (44), 11-12 y Lc 14, 26.

Bien conocía esta doctrina Gabriel Miró. Estas son las reflexiones del hermano portero de un colegio jesuítico de alumnos seglares: “A esa costosa cumbre [*de la santidad*] únicamente puede subirse por los caminos de la humildad, de la renunciación de todos los afectos [...]. Y cada vez que repicaba el esquilón de la portería, el hermano botaba de pesadumbre. ¡No podían vivir sin quererse, sin besarse, sin tocarse! ¡Oh qué engaños y peligros tenían los alumnos en sus familias; y singularmente en la madre, en la madre y en las hermanas! [...]. Las de Oleza, que gozando de locutorio todos los jueves y domingos, apartaban a los colegiales del recogimiento del Viernes Santo” (*El obispo leproso*, c. IV, en *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid 1967, 4ª, 908). Una madre va a visitar a su hijo la tarde del Viernes Santo. Madre e hijo se besan. “Y el hermano portero los separó diciendo: ¡en esta tarde, Nuestra Señora no pudo besar a su Hijo sino después de muerto” (*Íb., ib.*, 910). “El hermano abría despacito, queriendo retardar el instante de abrirles las puertas de la perdición.- Acuérdense del <Bendita sea tu pureza>.- No se apure hermano.- Y el santo los veía alejarse con un celoso furor. Los grandes peligros de las vacaciones andaban dentro de las familias: vestidos, olores, risas. Para todas era menester un internado perpetuo” (*Íb.*, c. V, *ib.*, 947). Si esta era la doctrina respecto a los seglares, no es extraño que no se permitiera a los religiosos volver a casa

Las crónicas religiosas de antaño no dejan lugar a dudas. El religioso tenía que romper con su familia. Y es precisamente a los más huraños a quienes los cronistas proponen como modelos. Dios llama a los religiosos, como llamó a Abrahán, a salir de su lugar de origen; a dejar a sus padres y parientes para amarle a él, solo a él, según textos ya citados.

Quien es amigo de Dios, quien está en gracia, se ama a sí mismo. ¿En qué sentido? “El amor caritativo con que se aman los amigos de Dios es un aborrecimiento santo que tienen con su cuerpo y ámanle para Dios y por tanto le castigan. y le sujetan al espíritu, como san Pablo afirma de sí mismo (1 Cor 9,27)”¹⁰⁸. Amar el cuerpo es castigarlo, negarle todo placer, amarlo para Dios. Amarse a sí mismo es despreciarse como hombre, humillarse, renunciar a lo humano, amarse solamente en Dios y para Dios¹⁰⁹. Así hay que amar al prójimo, “como a ti mismo” (Mt 22,39), para Dios; y si los que tienen autoridad tienen que castigarle, le castigan, no excluidos los azotes. “Ahora está claro cómo se ha de amar al prójimo, que es para el fin que yo me amo o debo amarme a mí. Este ha de ser el compás con que se han de compasear todas las amistades y la regla con que se ha de medir todo afecto, aunque sea de padre a hijo y de hijo a padre, porque, como dice san Gregorio, si no sube de amor natural el de los parientes no merece premio eterno. ¿Oh cuánto se había de examinar este punto de amor entre cristianos![...]. ¡Que gente tan cristiana, tan sabia y enseñada con avisos del cielo, amen tan groseramente y tan por respetos de sangre! Lástima es que por no saber, o por mejor decir, no querer usar de este arte divino en amar a sus hijos, padres y hermanos, refiriendo aquel amor a Dios y amándolos por él, se queden sin muchos grados de gloria”¹¹⁰.

Los esposos tienen que amarse con amor espiritual, no carnal; con amor de caridad, no con amor natural. Amar lo que en ellos hay de común con los demás hombres: el ser humano, la naturaleza humana; no lo propio y particular de cada uno de ellos. Amarse como hijos de Dios, en Dios y para Dios. Amarse con afecto humano, complacerse humanamente, desearse es concupiscencia; es amarse como infieles, tizones para el infierno, que no saben amarse. Lo dijo san Agustín: el ser esposa o esposo se acaba con la muerte, es

de sus padres, ni aun en caso de la muerte de estos. El religioso, se decía, tiene que retorcerse el corazón. Para eso se ofreció a Dios en holocausto.

108. *Arte de amar a Dios y al prójimo*, 13, I, 246.

109. “El rayo de la cólera verbal de Tertuliano se encendía en la lengua del indomable justo [el P. Bellod, cura parroco en Oleza] pensando en las *indignidades del matrimonio* y viendo que sus criaturas no se amaban a sí mismas hasta el propósito de la continencia” (Gabriel MIRÓ, *Nuestro Padre san Daniel*, c. II, en *Obras escogidas*, edic. cit., 576).

110. *Arte de amar a Dios y al prójimo*, *Ib.*, *Ib.*

algo terreno y perecedero, no así el ser hijos de Dios. Hay que amar lo eterno y aborrecer lo temporal.

“El buen cristiano ama en su mujer la criatura de Dios y odia la unión y cópula corruptible y mortal. Es decir, ama en ella el ser hombre y aborrece el ser mujer. Así como ama a su enemigo, no por ser enemigo, sino por ser hombre, hasta el punto de desear que le acontezca lo que desea para sí, es decir, que se corrija y llegue, renovado, al reino de Dios. Esto mismo ha de entenderse del padre, la madre, y los demás vínculos de sangre, para que en ellos aborrezcamos lo que al género humano le cabe en suerte al nacer y morir, y amemos, en cambio, lo que puede ser llevado a aquel reino en nuestra compañía”¹¹¹.

“Habéis de amar a vuestra mujer como Cristo amó a su Iglesia, con amor casto y espiritual. Así lo dijo el Apóstol hablando con todos los casados. Muy otro ha de ser el matrimonio de los cristianos, gente que conoce y ama a Dios, que el de los bárbaros e infieles, que son ignorantes y para tizonas del infierno. Y así el amor que se han de tener ha de ser en Cristo y por Cristo, para que por esta vía merezcan el cielo y descanso perpetuo. Cosa baja sería tenerse amor por otros respectos groseros y viles que los casados infieles tienen. Por tanto, ha de ser el fundamento para que no desdiga este edificio el amor de Dios”¹¹². Matrimonio perfecto fue el de la Virgen y san José¹¹³.

Nada más natural que los hijos amen a los padres. ¡Cuidado con lo natural! Porque ahí se esconde el pecado. *Latet anguis in herba*, decía un proverbio latino. Recordándolo, escribió fray Luis de León: “retira el pie, que asconde / sierpe mortal el prado, aunque florido”¹¹⁴. Cuidado con lo natural, de manera muy especial con esta relación de carne y sangre, que está especialmente envenenada; como que por ella se transmite el pecado original. En los padres hay que amar lo espiritual y eterno, no lo carnal y efímero, como acabamos de leer en san Agustín.

Todos recordamos la escena. Agustín, recién convertido, vuelve a África con los suyos. Se detienen en el puerto de Ostia. Mónica, su madre, muere. Como llorón que es, Agustín quisiera llorar a raudales, dar suelta a su dolor; pero se reprime hasta el punto de que los demás le juzgan “sin sentimiento de dolor”. Un filósofo no debe llorar. Meditación de la muerte es la filosofía. Ante la muerte, debe mantenerse impávido. *Abstine et sustine*, renuncia y

111. San AGUSTÍN, *El sermón de la montaña*, I, 15, 41; cf. José VEGA, *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, edic. cit., 67-77; Id., *Sobre el “amor mutuo” de los cristianos*, loc. cit., 108-111.

112. *Epistolario cristiano*, 7, I, 140.

113. Cf., *Ib.*, 131; *Catecismo cristiano*, 21, I, 446.

114. *Poesías*, XIII, 11, vv. 11-12, edic. cit., 1454.

aguanta. Al fin, a solas, logró dar salida a su aflicción y se serenó. Pero ¿qué dirán sus lectores? ¿Qué dirán, sobre todo, los monjes? Un monje no llora por la pérdida de las ataduras humanas. Se ha liberado de ellas, sobre todo de las de carne y sangre. Pertenece a Dios, a nadie más. Y Agustín se arrepiente, y pide perdón por haber llorado a su madre muerta, aunque solo haya sido “escasamente una hora”¹¹⁵.

Su relato fue, sin duda, ejemplar para sus lectores, pero a nosotros nos resulta extraño, porque los razonamientos que subyacen nos parecen deleznable, filosofía de saldo. Se los expone en una carta al novicio Leto. Este había ido a su casa por asuntos familiares y, retenido por su madre, no veía modo de volver al monasterio. Es tu madre ahora; no lo será tras la muerte, le dice Agustín. Es tu madre, tuya; no mía ni de ningún otro. En cambio, como hija de Dios y hermana en Cristo, es tuya, mía y de otros muchos; y lo será siempre, aquí y en el reino futuro. Esto es común y público; aquello, privado y propio. Ama lo común, que es eterno, y aborrece lo propio, que es transitorio. Esto propio debe servirte “para hablarle con más familiaridad y aconsejarle abiertamente que mate ese amor particular con que te ama, no sea que prefiera el haberte engendrado en su vientre al haber sido engendrada contigo en el vientre de la Iglesia”¹¹⁶.

En el Antiguo Testamento, dice el beato, se mandó a los nazareos, que eran los religiosos de entonces, que no llorasen la muerte de sus padres (Nm 6, 6-7). Se llora la pérdida de lo que se ama, razona él. Si se prohíbe llorar la muerte de los padres, está claro que se prohíbe amarlos. Es decir, “que los religiosos hemos de estar tan muertos al mundo, tan desviados de todo, que amando de todo corazón a Dios, nada de esta vida nos dé tristeza, cuando nos faltare, aunque sea el amor tan natural como lo es del hijo al padre [...]. El dolor nace del amor que se tiene a lo que perdemos [...]. Luego el que no quiere tener tristeza y dolor perdiendo lo que es temporal tenga un aviso, y es que no lo ame [...]. No le amen ni se traben de él aficionándose a cosa alguna, porque lo que no se posee con amor sin dolor alguno se pierde. Y aunque a todos y para todos los cristianos nazareos, consagrados a Dios en el santo bautismo, se da esta ley, así espiritualmente entendida; mas principalmente habla con nosotros, que nos adelantamos y señalamos entre el pueblo cristiano, para que, dejado el mundo, nos empleemos en servir a Jesucristo, Rey y Señor nuestro [...]. Mandaba Dios que los nazareos no bebiesen vino, queriendo el Señor que nos guardemos del amor apasionado de las criaturas, que

115. *Confesiones*, IX, 12, 29-33. Cf. José VEGA, *La vocación agustiniana...*, edic. cit., 148-150.

116. *Cartas*, 243, 4: cf. José VEGA, *op. cit.*, 216-218; Id., *Acción y contemplación*, en *Estudio Agustiniano* 31 (1996) 314-316.

embriaga y mata el alma [...]. Y, finalmente, no quiere que lloremos pérdida alguna de lo temporal, aunque sea perder el padre o la madre, sino quiere Dios que, como gente muerta al mundo, estemos tan conformes a la voluntad de Dios en todo, que nos sea dulce lo que él quiere hacer de nosotros y de nuestras cosas. Esta es perfección muy alta y no es mucho que un religioso trabaje de subir a ella”¹¹⁷. “Habéis de amar a los enemigos y amigos. A los unos por Dios y a los otros en Dios. Porque ni a vuestro propio padre habéis de amar sino en Dios”¹¹⁸.

El cristiano, mucho más el religioso, no puede amar a sus padres por ser sus padres. Eso sería amor carnal. Tiene que amarlos para el cielo, como a hijos de Dios, como a sí mismo, tal como mandó el Señor. Pero hay un mandamiento que manda honrar a los padres. Hay que atenderlos porque Dios lo manda; no por razones de sangre, sino por amor de Dios, amando a Dios en ellos. El beato censura a los religiosos que apostatan por ayudar a sus parientes¹¹⁹. Concede, sin embargo, que “el hijo religioso profeso es obligado a pedir licencia a su prelado y ir a remediar la necesidad extrema de sus padres, según los doctores determinan”¹²⁰. ¡En extrema necesidad y con licencia del Superior! Y esto no por afecto filial, sino porque lo manda Dios.

Tan desafecto debe estar el religioso a sus padres, dándoles ya por muertos, que “no habéis de hablar ni pensar en linaje, que ya todo murió”¹²¹. A la doctrina tradicional sobre el amor a los padres se añadía en el siglo XVI el temor de que en esas conversaciones se colase en el monasterio el problema de la honra, y, en España, el de las castas de cristianos viejos y nuevos, de judíos y moriscos, tan agudizado entonces. Son muchos los textos en que santa Teresa, de ascendientes judíos, previene a las monjas sobre puntos de honra, y cómo han de huir de ellos en sus conversaciones, como muy inteligentemente señaló Américo Castro¹²². Las monjas del monasterio de la Encarnación de Madrid agustinas recoletas tenían prohibido hablar de sus padres y de cosas mundanas¹²³.

117. *Epistolario cristiano*, 5, I, 92-93.

118. *Regla de vida cristiana, documento*, 5, II, 386.

119. *Epistolario cristiano*, 5, I, 103-104.

120. *Catecismo cristiano*, I, 436.

121. *Desposorio espiritual, introducción*, II, 437

122. Cf. *Teresa la santa y otros ensayos*, Alfaguara, Madrid-Barcelona 1972, 20-23 y 81-82. Hoy está ya documentada su ascendencia judía.

123. Cf. María Leticia SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, *El monasterio de la Encarnación de Madrid. Un modelo de vida religiosa en el siglo XVII*, Edic. Escorialenses, Real Monasterio de El Escorial 1986, 164.

Lutero acusaba a los frailes, ¿sin razón?, de no amar a sus padres y de no cumplir el cuarto mandamiento de la ley de Dios¹²⁴. San Vicente de Paúl, tan desprendido de sí mismo, tan entregado en cuerpo y alma a los necesitados, no amaba a sus padres. A alguno quizá le extrañe en un alma tan de Dios; pero precisamente por esto no los amaba. Fue el amor de Dios, tal como lo entendía la tradición, lo que le desinfectó de las afecciones de carne y sangre con sus padres. “Tanto rogué a Dios, que finalmente sintió piedad de mí; él me arrebató los sentimientos amorosos hacia mis padres; y aunque ellos hayan tenido que vivir de limosna y aún sigan viviendo de ella, me ha concedido la gracia de abandonarlos a su providencia y saberles más felices que si estuvieran acomodados”¹²⁵. ¡Increíble, pero cierto! No hizo más que ser consecuente con la doctrina. San Vicente de Paúl amaba a sus padres en Dios, por Dios y para Dios; es decir, con caridad o amor cristiano. Por esto no los amaba con afecto filial, que es afecto de carne y sangre, pecado. Hay que olvidarse de todos, sobre todo de los padres, nos ha dicho san Juan de la Cruz.

El amor a los hijos se regía por los mismos principios. El piadoso Pascal, jansenista, reprochaba a su hermana que acariciase a sus hijos¹²⁶. A santa Juana Francisca de Chantal su hijo de catorce años se le tendió en la puerta para impedirle que partiera a fundar la Visitación. Ella, llorando, vaciló; pero acabó por marchar allí “donde Dios la llamaba”¹²⁷. Era lo que en casos semejantes había aconsejado san Jerónimo: “pisa al padre y sigue adelante”, se lee en su carta a Heliodoro, como recuerda santa Teresa¹²⁸. En su famosa *Historia del sentimiento religioso en Francia*, H. Bremond ha contado este caso y el de María de la Encarnación y su hijo de doce años. “La lectura de este capítulo es casi insoportable”¹²⁹. Madre e hijo sentían que se les arrancaba el alma, “pero mi amor por Dios era superior a todo esto”, dice la madre, que ingresó en las ursulinas de Tours, y más tarde partió para Canadá. Su hijo intentó varias veces penetrar en el convento con otros chicos del pueblo para rescatarla. Más tarde se hizo benedictino y fue un monje ejemplar. Ni la madre ni

124. Cf. Jean DELUMEAU, *La Reforma* (Nueva Clío 30), Edit. Labor, Barcelona 1973, 2ª, 36.

125. Cit. por Jean DELUMEAU, *El catolicismo de Lutero a Voltaire* (Nueva Clío 30 bis), Edit. Labor, Barcelona 1973, 55.

126. Cf. José JIMENEZ LOZANO, *La ronquera de fray Luis y otras inquisiciones* (Col. Áncora y Delfín 426), Ediciones Destino, Barcelona 1973, 34 y 231-235.

127. Jean DELUMEAU, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, edic. cit., 55. El episodio lo recuerda una religiosa en Gabriel MIRÓ: “este hijo se tendió en el umbral de la casa para que la madre retrocediera. La santa le miró y pasó por encima del hijo, para bien de nosotras, sus hijas verdaderas” (*El obispo leproso*, c. IV, en *Obras escogidas*, edic. cit, 880).

128. Santa TERESA DE JESÚS, *Vida* 3, 7 y 4, 1.

129. Jean DELUMEAU, *ib.*, *ib.*

el hijo llegaron a convencerse de que semejante arrasamiento del hombre fuera voluntad de Dios.

A los hagiógrafos de la época estos y otros muchos casos semejantes les parecían ejemplares. Algunos de sus protagonistas han sido canonizados. Hoy serían llevados a un juzgado de guardia. Ante casos así, uno no puede dejar de recordar el dicho de Jesucristo contra los fariseos: “ya no le dejáis hacer nada por el padre o la madre, invalidando el mandamiento de Dios con esa tradición que os habéis transmitido. Y de estas hacéis muchas” (Mc 7, 12-13)¹³⁰.

El beato Orozco recuerda el caso del filósofo Anáxagoras, que, al anunciarle que un hijo suyo al que quería mucho había muerto, respondió: “no me decís cosa alguna nueva, porque yo bien sabía que engendré hijo mortal [...]. Afrenta para los cristianos que hacen extremos y no acaban de llorar sus difuntos, como si no fueran mortales”¹³¹. David hizo gran penitencia y suplicó a Dios por su hijo enfermo. Cuando supo que había muerto “cesó de llorar y pidió de comer”, diciendo a sus criados: “ya no hay para qué llorar, pues yo tengo de ir adonde él va y él no ha de volver a esta vida mortal”¹³².

Cuidado especial deben tener los padres con sus hijas, “que son vasos más quebradizos y tienen mayor peligro [...], apartándolas de toda ocasión mala y encerrándolas para que con nadie traten ni oigan cosas que no sean de Dios”¹³³. Aparece aquí el tema de la guarda de la mujer, animal de mucho cuidado, nacido para la sujeción. Sabido es que santo Tomás de Aquino, con Aristóteles, dos autoridades indiscutibles, la llamó *mas occasionatus*, un macho frustrado. Un ser que venía para varón; pero, por anomalías de la naturaleza, se quedó en el camino, con una razón defectuosa, apenas razón, y un alma demediada. “La mujer de su natural [*es*] flaca y deleznable más que ningún otro animal”¹³⁴. “Salomón dice que su padre no la mire con ojos amorosos, esto porque no se engrían y se ensoberbezcan, sino que teman y se humillen, no haciendo caso de ellas”¹³⁵.

Con la misma caridad hay que amar a los hermanos, aunque menos que a los padres¹³⁶; pero también “con amor fuerte por el cercano parentesco que con ellos tenemos”¹³⁷ y “refiriendo aquel amor a Dios y amándolos por él”¹³⁸

130. Cf. José VEGA, *La vocación agustiniana...*, edic. cit., 547-548.

131. *Epistolario cristiano*, 12, I, 210.

132. *Ib.*, *ib.*; cf. *Victoria de la muerte*, 31, I, 551-552.

133. *Epistolario cristiano*, 7, I, 141.

134. Fray Luis de LEÓN, *La perfecta casada*, en *Obras completas castellanas*, edic. cit., I, 245.

135. *Ib.*, *ib.* 135.

136. Cf. *Monte de contemplación*, 6, II, 136.

137. *Desposorio espiritual*, 5, II, 449.

138. *Arte de amar a Dios y al prójimo*, 13, I, 246.

La casuística es aquí tan pintoresca que no me resisto a dar este texto: “entre los prójimos, unos se han de amar más que otros. Más se han de amar los padres que los hijos y más al padre que a la madre por razón de ser más principal principio. Más se han de amar los criados de una casa que los extraños”¹³⁹. En la generación, el padre es la virtud generativa, que configura, bajo la influencia de la causa primera, el gurrufío de sangre que encuentra en la madre, según entonces se creía. El principio activo es superior al pasivo. Merece ser más amado. ¡Cosas del discurrir en virtud de los principios recibidos! ¡Tan espirituales y tratan al hombre como pura zoología!

b) *Visitas y salidas del monasterio*

A veces, el religioso tiene que dejar su celda, bien porque le visitan, bien porque tiene que salir del monasterio. Son dos ocasiones de demostrar lo que ha aprendido en el recogimiento, y de cuán a su pesar lo abandona. Momentos de convivencia con los seglares, pero también con los religiosos, porque siempre estará acompañado por alguno de ellos para que mutuamente se vigilen. Momentos que el religioso no escoge por su voluntad, sino que los acepta por obediencia.

“Jamás salgáis a las redes, pidiendo licencia, sino mandada por la obediencia, porque no se enrede vuestra alma de algún pecado, aunque pequeño, yendo por vuestra voluntad. Así como el religioso jamás debería salir sino siendo mandado, porque al fin otra cosa es la plaza y muy otra la celda; una cosa las calles y otra el monasterio, pues en las plazas llora Jeremías que los religiosos nazarenos no eran conocidos. Bien así la religiosa en ninguna manera había de ir al locutorio sino compelida de su prelada, porque de grandes peligros guarda la obediencia, en los cuales suele poner la propia voluntad”¹⁴⁰. “Las que más siguen las redes y el locutorio más enredan sus almas para no orar con libertad en el coro. Jamás vayáis a locutorio por vuestra voluntad, sino mandada por la obediencia. Hablad allí de Dios y con brevedad os volved a vuestro recogimiento, que en verdad que saldréis más consolada de una oración breve y plática que tengáis con vuestro Esposo, Cristo, que si todo vuestro linaje os viniese a visitar al monasterio”¹⁴¹.

Consideración especial merecen los días en que se ha comulgado. “En tan santo día, no es razón que haya libranza para el locutorio, sino que la esposa

139. *Ib., Ib.*, 247.

140. *Desposorio Espiritual*, 3, II, 445-446.

141. *Ib.*, 4, II, 447-448.

devota de Cristo se retraiga a solas con su divino Esposo, diciendo con la esposa lo que dice en los *Cánticos*: *mi amado Esposo para mí y yo para él* (Cant 2, 16)¹⁴². También los seculares deben andar con cautela en esos días y abstenerse de “hacer visitaciones, teniendo aviso que por la boca que entró la vida no salga palabra digna de muerte”¹⁴³.

“Estar en continua clausura, circuncidar todo lo superfluo [...], la soltura de los sentidos, la libertad de las salidas del monasterio, no siendo mandado”¹⁴⁴. “El monasterio es un sepulcro de por vida. Nadie le ha de sacar de él si es muerto y sepultado con Cristo, sino la obediencia del prelado”¹⁴⁵. “Excusar las salidas del monasterio (si no mandare la obediencia otra cosa)”¹⁴⁶. “No saldrá del monasterio sino cuando lo manda el prelado; y, acabada la obediencia, con alegría se volverá a su celda el que contra su voluntad salió fuera, y, dando gracias a Dios, dirá con el santo Job: *en mi nidillo me moriré*”¹⁴⁷. “Mirad que vuestro monasterio es nido, el cual vuestra alma eligió, como tórtola casta, para en soledad y retrainiento mejor reposar y con santos ejercicios y fervientes deseos más altamente volar para Dios. De aquí, como de nido encerrada, habéis de llamar con gemido [...]. No queráis por ocasión alguna, aunque sea extrema enfermedad, volver ni por un día al siglo [...]. ¿Qué no temerá la persona religiosa la salida de su monasterio, al cual nunca vuelve el alma tan quieta y pacífica como primero salió? San Bernardo dice que como es imposible los peces vivir mucho tiempo fuera del agua, así es dificultoso el religioso conservarse sin pecado mucho tiempo fuera del monasterio [...]. A morir venimos a la religión; no nos debe espantar la clausura. Por eso se llama nido el monasterio, porque en él todo ha de ser pobre y penoso, usando de pobre celda, pobre vestido y pobres manjares”¹⁴⁸.

El arrullo de la tórtola se oye en el *Cantar de los Cantares* (2, 13) como anuncio de la primavera, tiempo de amor. En la tradición literaria, a la tórtola se le unieron otros rasgos; castidad, retrainiento y dolor. Cuando enviuda, en ninguna parte halla consuelo; no posa en ramo verde y, antes de beber, enturbia el agua clara, se lee en el romance de *Fonte frida*. El epíteto que la acompañaba era el que le aplica Orozco: *casta*. Casta, solitaria, desgarrándose en gemidos de fervientes deseos: así quiere el beato a la religiosa. Casta con corazón indiviso, con amor perfecto, “como lo es el que dos tórtolas,

142. *Epístola para doña Isabel de Orellana y Orozco*, III, 458.

143. *Regla de vida cristiana*, documento 5, II, 394.

144. *Desposorio espiritual, epístola a un religioso*, II, 462.

145. *Tratado del sacramento de la penitencia*, 16, I, 352-353.

146. *Epistolario cristiano*, 5, I, 105.

147. *Tratado de la suavidad de Dios*, 34, II, 555.

148. *Memorial del amor santo*, 14, II, 247-248.

macho y hembra, se tienen entre sí, que, como se escribe, es tan grande y fiel que, muerta la una, la otra se condena a perpetua viudez”, comenta fray Luis de León¹⁴⁹

Se reciben visitas o se sale del monasterio tan solo por mandato del superior, y siempre con la compañía de aquel a quien el superior mandare, que hace entonces sus veces. Sobre las visitas no he encontrado textos en los que se mande esta presencia de otro religioso, pero la práctica, al menos para las religiosas, era la misma que en las salidas del monasterio.

“Gran cosa es la compañía y mucho edifica a los cristianos ver al religioso acompañado de otro religioso. No es pequeña estima llevar consigo un ayo, testigo de sus palabras y obras; y aun no es pequeña la prudencia del prelado en saber dar un compañero a cada religioso cuando sale del monasterio. Pues por entonces aquel es su prelado, que le ha de mirar y guardar y volver al monasterio donde le sacó, llevándole a su cargo. Aquí es menester gran espíritu y gran miramiento y del cuidado en esto habrá estrecha cuenta para con Dios”¹⁵⁰.

El religioso no puede andar solo por el mundo. Tiene que hacerlo acompañado. Necesita siempre un superior, un ayo que le tenga a su cargo: es un niño. El superior del monasterio, y este ocasional que acompaña al religioso, tendrá que dar “estrecha cuenta” a Dios de su oficio, de los niños a él confiados. El concilio Vaticano II pontificó muy solemnemente, como lo requería la ocasión: “la obediencia religiosa, no solamente no menoscaba la dignidad de la persona humana, sino que, con la amplia libertad de los hijos de Dios, la lleva a su madurez”¹⁵¹. ¿Dónde queda la persona, su dignidad y madurez, en los términos en que hoy hablamos de estos temas, con la obediencia tradicional? ¿Cómo se puede perfeccionar aquello a lo que se renuncia, la libertad, porque es, así se decía, la fuente de todo mal? ¿Cómo tendrá que ser la obediencia para que no destruya, sino que impulse, el desarrollo personal? ¿Podrán

149. *Exposición del Cantar de los cantares*, 1, 10, en *Obras completas castellanas*, edic. cit. Cf. *Íb.*, 2, 12-13; *De los nombres de Cristo*, 1, *Pastor*, 448; *In Cant. cant. triplex explanatio*, texto bilingüe de José María Becerra Hiraldo, Ediciones Escorialenses, Real Monasterio de El Escorial 1992, 1, 2, 60 y 2, 2, 151-152. (La traducción lleva por título *Cantar de los cantares*). Sobre la tórtola en la tradición literaria, cf. Eugenio ASENSIO, *Fonte frida o encuentro del romance con la canción de mayo*, en *Poesía y realidad en el cancionero peninsular de la Edad Media* (Biblioteca Románica Hispánica II, Estudios y Ensayos 34), Edit. Gredos, Madrid 1957, 246-249; Marcel BATAILLON, *La tortolice de Fonte frida y del Cántico espiritual*, en *Varia lección de clásicos españoles* (Biblioteca Románica Hispánica II, Estudios y Ensayos 34), Edit. Gredos, Madrid 1964, 144-166; Miguel QUEROL GAVALDÁ, *I. Madrigales españoles del siglo XVI. II. Cancionero de la casanatense*, transcripción y estudio por-, CSIC., Instituto Español de Musicología. Barcelona 1981, 11, 21 y 99-103.

150. *Regla*, 3, 4.

151. *Perfectae Caritatis*, 14.

alguna vez atarse estos dos cabos? Aquí, como en otras ocasiones, el Concilio, resultado de dos corrientes encontradas, ató moscas por el rabo con una facilidad que asombra.

Según los maestros del pasado, niño es el religioso de por vida, un irresponsable, y de por vida necesita un ayo. Niño y ayo, en sus salidas del monasterio, deben vigilarse mutuamente, espiarse cautelosamente y dar cuenta al superior de lo observado. Su consigna es la de la pareja de la Guardia Civil: “paso corto, vista larga, mala intención y desconfiar siempre del compañero”. Pero todo esto, ya se sabe, se nos dice envuelto en celofán piadoso.

“También ha de temer el que va con otro religioso, si no mirare y estuviere en su presencia, no le diga Dios como a Caín: *¿dónde está tu hermano Abel?* (Gn 4,9). *¿Cómo le has dejado perder apartándote de él?* Ciertamente podrá decir con verdad: *¿Señor, por ventura soy yo guarda de mi hermano?* Y si lo dijere será para su condenación, como fue al traidor de Caín. No sin gran misterio mandó Dios (Éx 25, 20) que aquellos querubines que estaban sobre el arca fuesen de oro y dos y que se mirasen el uno al otro. Dos querubines son los dos religiosos que salen del monasterio; y de oro, si se aman con el amor espiritual que Dios manda. Míranse como querubines cuando cada uno guarda y mira las faltas del otro y se las corrige con caridad. Mirarse uno a otro es ir juntos y estar juntos, no perdiéndose de vista el uno al otro, como aquí manda N. P.”¹⁵². “Cada un religioso ha de mirar por su hermano y no descuidarse en guardar el alma que el prelado le dio a su cargo”¹⁵³. Acompañado salía el beato siempre que iba a predicar, a visitar enfermos o a palacio¹⁵⁴.

Tanto en las visitas que se reciben en el monasterio como en las salidas que se hacen, el modelo es la Virgen María en su visita a santa Isabel, misterio al que el beato dedicó uno de los dos monasterios de religiosas por él fundados en Madrid, los dos de espíritu recoleto. No debió de ser mera coincidencia que la recolección agustiniana, que más tarde dio origen a los agustinos recoletos, se decretase en el Capítulo Provincial de 1588, en el que fue elegido provincial el P. Pedro de Rojas, cabeza del bando de la reforma y confesor del beato Orozco, y se comenzase en el convento fundado por este en Talavera de la Reina. Su hábito era, por pobreza, como el adoptado después por los recoletos, dice un recoleto en el proceso de beatificación¹⁵⁵.

152. *Regla*, 3, 5.

153. *Íb.*, *íb.*, 10.

154 Cf. Carlos ALONSO, *Agustinos en el proceso de beatificación del beato Alonso de Orozco*, en *Estudio Agustiniano* 26 (1991) 362, 366 y 368.

155. Cf. *id.*, *íb.*, 380.

Aprendamos de la visita de la Virgen cómo tenemos que hablar en las visitas y salidas del monasterio, y aprendan los seculares cómo tienen que hablar en sus visitas. “A lo menos yo osaré decir una cosa, y saldría por fiador de ella, que nuestra Señora no hizo la cortesía vana que aquí usáis bien inventada de la vanidad del mundo, *beso manos, beso pies de vuestra merced*. ¡Oh tosquedad grande! ¡oh grosería peor que de aldea! ¿Qué decís, cristianos, que habéis de tener lenguaje del cielo y hablar palabras del espíritu? ¿Cómo no aprendéis a hablar? Y es lo peor que como centellas saltan ya estas vanas cortesías entre eclesiásticos y entre religiosos. Cristiano, yo no sé qué te diga, pues hablas al talle del mundo vano, sino lo que fue dicho a san Pedro en casa de Caifás. Tu manera de hablar te declara y manifiesta quién eres. Y como dice nuestro Salvador, de la abundancia de tu corazón salen estas palabras a la boca. [*Si de toda palabra ociosa habrá que dar cuenta*], ¿por qué echáis palabras al aire? [*Solo al Papa se le ha de decir “beso los pies de vuestra santidad”, y solo a los sacerdotes “beso las manos”, pues están consagradas*]. Nuestra Señora no hizo la cortesía tonta y tosca que los mundanos tanto usan, no entendiendo su simpleza y falta de saber”¹⁵⁶.

Asoma aquí el perfil montaraz y el ademán adusto y desaliñado del asce- ta, el onagro que todo monje llevaba dentro, también los que trataban en la corte de los reyes.

Cuidado especial debe tener el religioso siempre que tenga que tratar con mujeres. Lo veremos en el apartado dedicado a la modestia.

c). *Huir de las relaciones humanas*

En resumen, en cualquier relación con los hombres el principio es siempre el mismo: hay que evitarla; hay que estar con Dios, solo con él y solo a él hay que amarle por él mismo. Desde él se va por necesidad, solo por necesidad, al prójimo, al que hay que amar en Dios, por Dios y para Dios. Qué estragos llegó a causar esta doctrina ya los hemos visto. Se podrían multiplicar los ejemplos. Podemos imaginarnos la tortura a que estaban sometidas las almas piadosas en el momento de la confesión o en el examen de conciencia diario; la sutileza y finura con que tenían que someter a discusión sus actos¹⁵⁷.

156. *Tratado de las siete palabras que María santísima habló*, 3, III, 217.

157. Cf. San AGUSÍN, *Confesiones*, X, 28, 39 -41, 66, en que se examina con rigor sobre los residuos de la triple concupiscencia que aún quedaban en él. Sólo Dios es dueño del alma por derecho, y sólo él debe serlo de hecho. Aterrado “por sus pecados y miseria”, Agustín proyectó “huir a la soledad”, lejos de los hombres, y entregarse a Dios en la contemplación como un anacoreta. Pero Dios se lo prohibió recordándole que “Cristo murió por todos” (2

No es extraño que abundasen tanto los escrupulosos. El beato lo fue durante muchos años. Todo ello generó una copiosa producción de manuales y tratados sobre el particular, de casos y confesionarios. El examen sobre la caridad, así entendida, lo trató el beato en varias de sus obras y a él le dedicó la parte más extensa del examen que escribió para la confesión al final del *Tratado del sacramento de la penitencia*.

B) Relaciones dentro del monasterio

a) Soledad, no convivencia

Ahora nos explicamos por qué estos hombres, que todo lo regulaban, no dan normas sobre la convivencia en la comunidad religiosa. O mejor, las dan; pero es para prohibir las relaciones entre los religiosos. Para ellos lo valioso era la soledad en Dios; esa era la única realidad y a ella había que sacrificarlo todo. El trato con los demás, incluidos los religiosos, distraía, apartaba de Dios, era un estorbo. Lo que privaba era el individualismo religioso. “Oh buen Jesús, a vos quiero, a vos busco y a vos desea amar mi alma [...]. Nada es bastante a mis deseos sino vos, descanso y paz de mi corazón, a quien todo le es penoso y toda criatura le es verdugo atormentador. En vos está mi descanso; vos solo sois mi consuelo”¹⁵⁸.

Cada uno, dicen estos maestros del espíritu, se perfecciona en su soledad, él solo con Dios solo. Cada uno en su celda y Dios en la de todos. Es con Dios con quien tiene que comunicarse, y hablar de él en los escasos tiempos señalados en las Constituciones para tratar con los demás. Así la vida de comunidad será “vida perfecta y de gran utilidad”. Porque si Dios está donde hay dos o tres (Mt 18,20), “¿cuánto más dará su favor a todo un convento, donde hay tantos siervos de su Majestad [...], siendo unos en amor y caridad”¹⁵⁹.

b) Paciencia y humildad

El trato con los demás es un tormento. La comunidad es un campo de prueba, un picadero en el que el religioso se ejercita y le ejercitan. “Toda criatura es verdugo atormentador”; “llena de siniestros y trabajos” está la

Cor 5, 15) (*Ib., ib.* 43, 70). Otros exámenes de conciencia en *Soliloquios* I, cs. 8-14, ns. 15-26; *Sermones*, 229 (Denis 6), 3.

158. *Regla de vida cristiana, documento II, II*, 363.

159. *Regla*, I, 5-6.

vida activa; “no pequeña cruz es el amor del prójimo”. Son algunas de las expresiones que han aparecido en los textos citados del beato, indicadoras de lo enojoso que les resultaba, a él y a todos, el relacionarse con los demás, aun cuando fuera por amor de Dios. Con los demás hay que tener paciencia, sufrirlos, sobrellevarlos, humillarse ante ellos. “Ten por averiguado, avisa san Juan de la Cruz, que en los conventos y comunidades nunca ha de faltar algo en que tropezar, pues nunca faltan demonios que procuren derribar los santos, y Dios lo permite para ejercitarlos y probarlos”¹⁶⁰. El ejemplo de los ciervos, recordado por san Agustín, que, según se decía, se apoyan unos a otros al pasar una corriente¹⁶¹, lo propone también el beato, de modo que las flaquezas del prójimo lleguen a sernos “dulces y no penosas; nos den recreación y no pesadumbre y trabajo”¹⁶². La soberbia y la ira siempre andan en pleitos y debates. “La paciencia y la humildad son dos hermanas muy queridas y que jamás se apartan una de otra [...]. Considerad, sierva de Jesucristo, estas dos virtudes que el Señor quiere que aprendáis de él, que son mucho menester para la religión: sed paciente y muy sufrida con todas y mirad que vuestro Esposo Cristo es cordero mansísimo [...]. Luego la esposa suya, a quien ha de amar y consolar cordera ha de ser paciente y muy sufrida [...]; paloma suya, mansa, sin hiel de ira y ave que gime cantando y canta gimiendo”¹⁶³. El religioso no debe rehuir las pruebas. “Demandadle paciencia para sufrir injurias; pedidle humildad, pues le veis tan humillado; suplicadle que os dé su cruz y fuerzas para llevarla, que estas son las más excelentes mercedes que hace en esta vida a los suyos”¹⁶⁴. “Fuera de camino vamos huyendo la humillación, que es la persecución, injuria y maltratamiento [*se trata de persecución, injuria y maltratamiento dentro del convento*] que nos hacen, pues ella es la escala para subir a la humildad. Queremos ser humildes y apartámonos del camino que guía a la humildad [...]. La humildad fuerte es, paciente y sufrida es, que aun quejarse no sabe y muy menos vengarse; aunque si bien lo miramos, el quejarse uno parte de venganza es y no pequeña”¹⁶⁵. “Lo que el mundo llama honra o buena crianza, llamamos en la religión humildad, con la cual pertenece tener a todos en mucho [...]. Prevenir cada uno a otro con crianza es andar a porfía sobre cuál comenzará primero para que así obligue al otro a ser humilde y bien criado”¹⁶⁶

160. *Cautelas*, 9.

161. Cf. *Comentarios a los salmos*, 41, 4.

162. *Epistolario cristiano*, 9, I, 169; cf. *Tratado del sacramento de la penitencia*, 10, I, 336.

163. *Epistolario cristiano*, 6, I, 111-112.

164. *Ib.*, 118.

165. *Ib.*, 110.

166. *Regla*, 1, 18.

c) *Enfermos y huéspedes*

Paciencia y humildad hay que tener de manera muy especial con los enfermos y huéspedes, la clase privilegiada del monasterio. La enfermedad es un don de Dios, un gran don. El enfermo es el gran amigo de Dios. Como a tal hay que tratarle. Entresaco un solo texto de los muchos que hay. “Principalmente, le dice a su hermana casada, debéis de tener diligencia, en que sean consolados los enfermos, porque allí más resplandezca la caridad. No es pequeña merced de Dios tener el hospital de la puerta adentro para ejercitar las obras de misericordia con los enfermos”¹⁶⁷.

d) *Modestia*

El religioso ha de andar con modestia, también en el convento. La compostura debe ser su hábito en todo tiempo y lugar, acompañado o solo, porque, aunque no le vea nadie, le está viendo Dios. Norma: “bajad vuestros ojos mirando a la tierra, pues sois tierra [...]; traer bajos los ojos [...]; los ojos inclinados en tierra”¹⁶⁸. Es norma que los jesuitas conocían muy bien. En el proceso de beatificación de Orozco, varios testigos destacan su “gran compostura, mortificación y modestia”¹⁶⁹.

La modestia debe subir puntos cuando el religioso tiene que tratar con mujeres. “De mirar Eva la fruta vedada nos vino todo el daño y perdición a nosotros. No es bien mirar lo que no es lícito desear”¹⁷⁰. De san Luis Gonzaga se leía, en las lecciones del *Breviario* anterior al Vaticano II, que fue un ángel en carne humana, pues el amor de Dios le había absorbido el cuerpo. Tan modesto que no conoció a su madre, pues no la vio nunca. Este último extremo, tan ponderado en siglos anteriores, en los que la modestia conoció sus horas más altas, desapareció ya en las últimas ediciones, desde 1961 al menos. En el *Oficio de Lectura* actual ni rastro de esta virtud. Del beato Alonso de Orozco dice un testigo en el proceso de beatificación que, “advertido por otros para que le observase”, vio el arte con que “se daba la vuelta, volviendo casi los hombros para no mirarlas a los ojos”¹⁷¹. Sabidas son las precauciones que san Agustín tomaba en su trato con las mujeres, incluida su herma-

167. *Regla de vida cristiana, documento III*, II, 376.

168. *Epistolario cristiano*, 6, I, 112-113.

169. Carlos ALONSO, *art. cit.*, 362 y 368.

170. *Regla*, 3, 6.

171. Carlos ALONSO, *art. cit.*, 378.

172. Cf. POSIDIO, *Vita*, XXVI.

na¹⁷². Y es que, como dice un texto ya citado, “celoso es vuestro Esposo, y aun el alzar de ojos con curiosidad mira con aviso”, y de él lleva cuenta.

e) *Desentenderse de los demás*

Tapie el religioso sus sentidos, y viva emparedado, enamorado de su Esposo, únicamente de él. No ande fisgoneando por el convento; esté en su celda, atento a su alma y a Dios; a nadie más. No se entrometa en vidas ajenas, ni se preocupe de los asuntos de la comunidad, a no ser que tenga en ella algún oficio. Recuérdense los consejos de san Juan de la Cruz y de santa Teresa de Jesús a este respecto.

“No teniendo oficio de prelado, solamente miréis vuestras faltas y quitéis los ojos de los descuidos ajenos. Es tan grande la envidia del demonio y tanta la curiosidad de algunos en la religión que olvidan sus defectos y ni miran ni hablan sino de los ajenos. Esto estorba mucho el aprovechamiento en el camino del espíritu. Por tanto, hemos de decir con David: velaré sobre mi guarda propia. Y creedme que tanto se entiende haber un alma aprovechado cuando se hallare sorda y ciega para negocios ajenos y entendiere en los propios, encomendare a Dios las faltas de los hermanos y trabajare de enmendarse a sí misma”¹⁷³.

f) *Contiendas y reconciliación*

En el monasterio habrá, a pesar de todo, contiendas y pleitos. Deber del buen religioso es no permanecer en la ira y reconciliarse cuanto antes, así como corregir a sus hermanos. De todo esto habla en sus libros, en especial en sus comentarios a la *Regla* de san Agustín.

g) *Amistad*

Y ¿qué decir de la amistad? El beato habla de ella, pero en términos tan generales, que no la diferencia en nada del amor espiritual o caridad con que hay que amar a todos los hombres.

“¿Qué cosa más natural y más asentada en razón que amarse los hombres unos a otros, hacerse tratamiento de hermanos y tenerse gran amistad?¹⁷⁴. A

173. *Epistolario cristiano*, 6, I, 126.

174. *Arte de amar a Dios y al prójimo*, 12, I, 244.

los amigos hay que amarlos en Dios, por Dios y para Dios; en gracia de Dios y para que sean nuestros compañeros en la gloria. “Habéis de amar a los enemigos y amigos; a los unos por Dios, que lo manda así; y a los otros en Dios, porque ni a vuestro propio padre habéis de amar sino en Dios”¹⁷⁵. “Si queremos saber qué cosa es caridad, es un amor o amistad con la cual amamos a Dios por sí mismo y al prójimo por Dios. Este amor cría Dios y le infunde en nuestra alma, levantándola de la afición de las cosas terrenas y poniéndola en lo que siempre ha de durar, que es lo eterno”¹⁷⁶.

La amistad fundada en motivos humanos era para ellos vitanda. No es preciso citar los numerosos pasajes de santa Teresa de Jesús contra las amistades particulares, bien arropados por una larga tradición. Y ¿a qué queda reducida una amistad si no es particular?

Amigo es Dios y amigo es Jesucristo. “El amor más alto y más fino y que no puede subir más en quilates es este que llaman los doctores amor de amistad, el cual consiste en un solo punto, amar a Dios, sin otro respeto más de porque es bondad soberana, santidad eterna y sabiduría no limitada”¹⁷⁷. “Condición es de la amistad y ley que ella inviolablemente guarda manifestarse los pensamientos y corazones entre los amigos que con leal y virtuoso amor se aman [...]. El amigo es otro yo, y como a mí mismo nada es oculto de lo que pienso, tampoco lo ha de ser al amigo que con verdad amo”¹⁷⁸. El amigo es el confidente; pero ¿de qué secretos? De los secretos de un alma ordenada en la caridad, que se confía a otra alma en las mismas condiciones. *Tal amigo solo es Dios*. “Como nuestro Dios sea tan Padre y tan amigo nuestro, la ley de amistad nos obliga a comunicarle los secretos de nuestro corazón, porque no se queje de nosotros, como se quejó de los malos por Isaías: *han hecho concilio sin mí y no por mi parecer* (Is 30, 1)”¹⁷⁹. El amigo es el consejero nato. “Allá dijo el filósofo que la amistad entre los hombres era en gran manera menester. Y dijo muy bien, porque no solo para el contentamiento y descanso de los trabajos que esta vida breve y penosa trae consigo, mas aun para recibir consejo en muchos casos arduos es menester tener amigo sabio, bueno y poderoso [...]. ¿Quién es el que todas estas condiciones tiene, sino el que nos amó hasta dar la vida en la cruz por nuestro remedio?”¹⁸⁰.

¿Amistad entre los religiosos? ¿Cómo sería posible en estas condiciones? Ni entre los religiosos ni, mucho menos, de estos con los seglares. Oigamos a

175. *Regla de vida cristiana*, documento 5, II, 386.

176. *Historia de la reina Sabá*, 8, III, 299.

177. *Íb.*, 9, III, 302.

178. *Íb.*, 20, III, 341.

179. *Íb.*, *ib.*

180. *Epistolario cristiano*, dedicatoria, I, sin paginación.

san Juan de la Cruz: “No ames a una persona más que a otra, que errarás, porque aquel es digno de más amor que Dios ama más, y no sabes tú a cuál ama Dios más. Pero olvidándolos tú igualmente a todos, según te conviene para el santo recogimiento, te librarás del yerro de más y menos en ellos. No pienses nada de ellos, no trates nada dellos, ni bienes ni males, y huye de ellos cuanto buenamente pudieres. Y si esto no guardas, no sabrás ser religioso, ni podrás llegar al santo recogimiento ni librarte de las imperfecciones”¹⁸¹.

Se suele asociar con la amistad el nombre de san Agustín. En un libro póstumo de Lope Cilleruelo, se hacen algunas observaciones muy certeras sobre los límites de esta amistad, aunque al final termina admitiendo en san Agustín la amistad puramente humana y los valores exclusivamente humanos¹⁸². No creo que este fuera el criterio del santo. Los textos ya dados sobre las supuestas virtudes de los paganos y otros muchos que se pudieran aducir son suficientemente claros.

Las cosas percibidas por los sentidos, dice a propósito de la amistad, ni por un instante permanecen en el ser: no son. La auténtica filosofía nos prohíbe amarlas. Solo así podrá el alma orientarse hacia lo eterno. En mi mente, le escribe a un amigo, te veo tal como eres en tu ser auténtico, “verdadero y simple; tal como puedes ser amado sin preocupación”, es decir, con amor espiritual, eterno. Esto es lo que hay que amar y solo esto. Pero la realidad es muy distinta. “Cuando te alejas, te confieso que busco y deseo, en cuanto es lícito, tu compañía y vista. Sé de sobra, si es que te conozco, que te agrada este vicio mío, y temes que tus amigos se curen de él [...]. Si por ser tan fuerte, eres ya capaz de percartarte de que esto es un lazo, y te burlas de los que están presos en él, no presumas de ser mejor y distinto. Ciertamente yo, cuando deseo al amigo ausente, quiero que él, a su vez, me desee. Vigilo, sin embargo, todo lo que puedo, y me esfuerzo por no amar nada que se me pueda arrebatar contra mi voluntad”¹⁸³. “No existe amistad verdadera sino entre aquellos a quienes tú aglutinas por medio de la caridad”¹⁸⁴. “La amistad trae nombre de amor y nunca es fiel sino en Cristo, en quien únicamente puede ser eterna y feliz”¹⁸⁵.

Agustín se debate entre la teoría y la práctica. Su análisis de la amistad es exacto. Desea la presencia del amigo, y se esfuerza porque así sea. Luego ama en el amigo lo particular y concreto, lo transitorio, la presencia corporal. Sabe, sin embargo, que esto es un vicio; que no tiene que amar nada que le

181. *Cautelas*, 6.

182. Cf. *Comentario a la Regla de san Agustín*, Estudio Agustniano, Valladolid 1994, 169-170.

183. *Cartas*, 2.

184. Id., *Confesiones*, IV, 4, 7.

185. Id., *Contra las dos cartas de los pelagianos*, I, 1.

pueda ser arrebatado. El alma debe refugiarse en su interior y amar ahí el verdadero ser del amigo, contra el que nada podrá la muerte. Al describir su vivencia de la amistad es admirable; al teorizar sobre ella, recae en el neoplatonismo, y se pervierte; y en su perversión arrastró a los que vinieron después. La amistad quedó reducida al amor de caridad, a lo común y público. La verdadera amistad, la que se funda en lo particular y privado, quedó proscribida. Fuera de la Iglesia católica, la amistad, como la virtud, no es amistad sino su similitud. No hay valores humanos. *Augustinus dixit.*

Muy acertadamente, Jordán de Sajonia, en el libro citado, *Vitasfratrum*, al hablar de la comunión de los bienes temporales entre los religiosos, es decir, de la pobreza, la extiende a los bienes espirituales. Entre ellos no debe haber nada propio; todo ha de ser común. “Y no tengáis nada propio, sino que todo os sea común”¹⁸⁶, dice la *Regla*..”Según Platón, comenta él, está justamente ordenada la ciudad en la que nadie conoce afectos propios”¹⁸⁷. Ya tenemos la norma de la vida común: el estado totalitario platónico, el comunismo. Leamos *La república*, y desechemos el Evangelio. Fuera los afectos propios, privados; fuera las ideas propias, los gustos particulares, las convicciones personales; fuera las discrepancias. Todo común, público. Entonces habrá en la comunidad *unanimidad* y concordia (también en los cementerios). Entonces reinará Dios en la comunidad; será su alma, su única alma.

Pero la unidad y concordia de una comunidad humana tienen que ser creadas mancomunadamente, no impuestas; creadas por personas y para personas, con absoluto respeto a las diferencias dentro de la *unidad*. “ El precepto existió por el hombre, no el hombre por el precepto; luego señor es el Hijo del hombre también del precepto” (Mc 2, 27-28 par).

Cuando nos encontremos en los textos de los espirituales del pasado con la palabra amistad, cuidemos de no poner en ella nuestro significado, sino el que ellos le daban.

h) *El silencio*

El pez vive en el agua; el religioso, en el silencio. Y aquí sí que se llenarían muchas páginas con lo que el beato dice sobre este particular. La doctrina está dispersa en todas sus obras y le dedica, además, una obra entera, *Guarda de la lengua*.

186. Id., *Regla*, I, 4.

187. Jordani de Saxonia, *Liber vitasfratrum*, ediderunt Rudolphus ARBESMANN et Winfridus HÜMPFNER, New York 1943, tertia pars, c. 1, 322. En nota dan la cita de las obras de Platón en que aparece esta idea, junto con las de otros autores mencionados por Jordán de Sajonia.

Y ¿de qué puede hablar el religioso? No de asuntos humanos; tampoco de los secretos que Dios le comunica, pues no le volvería a comunicar más. *Secretum meum mihi* (Is 24, 16), se leía en la Vulgata. Era norma de recta espiritualidad. Calle, pues, a ejemplo de Jesucristo en la pasión, y hable solo cuando lo exija la necesidad de la caridad, y aun entonces parcamente. Así nada le turbará la paz.

“El religioso que es humilde y amador de silencio no da lugar a disensión ni contienda alguna; luego se deja vencer sujetándose al parecer ajeno”¹⁸⁸. El religioso “en su monasterio se encerró para hablar siempre con Dios”¹⁸⁹. Señal de humildad es “hablar poco y con provecho, cuando lo pide la necesidad del prójimo y la caridad”¹⁹⁰. El segundo grado de humildad “es hablar pocas palabras y estas según razón y sin voces”¹⁹¹. “Adorne su boca con el joyel del silencio [*David pedía un “postigo de circunstancia” para sus labios*]. Admirable oración es esta y mucho la habían de frecuentar las personas religiosas [...]. Callar a su tiempo y hablar cuando es menester”¹⁹². Hay tiempo de callar y tiempo de hablar. Callar “para levantarse sobre sí misma a las cosas celestiales” y hablar en alabanzas divinas, confesión de los pecados y consolación de los afligidos. Todo otro hablar es “ocupación miserable de la carne” y apacentar “los cabritos mal sosegados”, que “son los apetitos diversos del alma acerca de las honras, intereses y pasatiempos mundanos”, que serán puestos a la izquierda de Cristo y enviados al fuego eterno¹⁹³. Si Santiago dice que “el cristiano que trata en el mundo sus negocios ha de hablar tasado y con utilidad suya o del prójimo, so pena de ser vana su cristiandad si se desmandare a hablar superfluamente con ofensa de Dios notable, ¿qué diremos de la religiosa encerrada y dedicada a Dios, sino que siempre piense cosas celestiales, hable de Dios y trate cosas muy buenas y santas”¹⁹⁴. “Los santos fundadores de las Órdenes reformadas hicieron tan gran fuerza en que se guardase [*silencio*] en ciertas horas y tiempos para que los siervos de Dios, estando a solas, se ejercitaran en la lección santa, en la oración y contemplación”¹⁹⁵. “Dios no nos hace mercedes porque luego damos pregón”¹⁹⁶. “Hable poco, aconseja san Juan de la Cruz, y en cosas que no es preguntado no se meta”¹⁹⁷.

188. *Regla*, 5, 2.

189. *Epistolario cristiano*, 5, I, 106.

190. *Epistolario cristiano*, 6, I, 112.

191. *Ib.*, 113.

192. *Ib.*, 115.

193. *Ib.*, *ib.*

194. *Desposorio espiritual*, 4, II, 447.

195. *Guarda de la lengua*, 3, III, 416.

196. *Monte de contemplación*, 13, II, 163.

197. *Dichos de luz y amor*, 140, edic. cit., 419.

Hoy suelen decir los que a estos asuntos se dedican que en las comunidades religiosas se debe guardar silencio “por caridad”, y se asombran, un tanto despectivamente, de las razones que en el pasado se daban. ¡Curioso! Porque en el pasado se daba la misma razón: “por caridad”. Tan simple expresión es como un ventanal que nos permite ver dos paisajes enteramente distintos, y percatarnos de lo que va de ayer a hoy. “Por caridad” significa hoy “por los demás”, “en atención a los demás”. Ayer, en cambio, significaba “por Dios”, para no perturbar el recogimiento en Dios que debe reinar en el monasterio. Podríamos discurrir igualmente sobre lo que va de ayer a hoy contrastando esta doctrina sobre el silencio con la que corre actualmente sobre el diálogo en las comunidades religiosas, aunque me parece que muchos de sus propagandistas no se han enterado de qué va, y se limitan a repetir lo que está de moda.

¡Cuidado con las palabras ociosas! Las dañosas ni mencionarlas. “Tampoco somos nuestros para hablar. Aviso es que el Señor nos da para que la lengua, leona brava, se encierre y se ate, *de toda palabra ociosa que hablan los hombres darán cuenta el día del juicio* (Mt 12, 36). Llama aquí palabra ociosa la que se habla sin provecho del que la dice o del que la oye [...]. No solamente tiene cuenta con las obras, mas aun con los pensamientos y palabras [...]. No somos nuestros para pensar, hablar ni obrar lo que nuestra voluntad mala quiere, sino lo que manda en su ley el que nos crió y compró para su servicio, Cristo nuestro Señor”¹⁹⁸. “Si de la palabra ociosa, que es sin provecho hablada habrá estrecha cuenta, de la murmuración y de las palabras dañosas ¿qué juicio se hará?”¹⁹⁹. Recordemos aquel texto ya dado: “celoso es vuestro Esposo y cada palabra os cuenta”. “¡Qué vidrio tan delicado es una alma temerosa de Dios, pues la llama su Esposo flor de azucena, y bien flor, porque aun una culpa venial basta a darle pena y un polvo de una palabra ociosa le da tan continua guerra [...]. ¡Cuán tierna será una conciencia, adonde mora el Espíritu santo, pues dijo ser semejante a la niñeta de los ojos!”²⁰⁰ Ejemplo de silencio y de hablar con provecho, como de todas las virtudes aquí tratadas, fue la Virgen. “Su lengua nunca habló una palabra ociosa”²⁰¹.

198. *Epistolario cristiano*, 2, I, 28.

199. *Desposorio espiritual*, 4, II, 447.

200. *Monte de contemplación*, 13, II, 160.

201. *Tratado de la corona de Nuestra Señora*, 11, párrafo 1, III, 164.

i) *La celda*

Después de todo lo dicho, nada tiene de extraño que el buen religioso ame su celda, tema de gran arraigo en la literatura monástica. La celda es su oratorio particular.

“En el oratorio (que es la celda), nadie ha de hacer otra cosa sino aquello que suena su nombre [...]. No ha de haber ruido ni golpes que inquieten a los que hablen con Dios. En el lugar santo ha de ser el ejercicio santo”²⁰². “Gran temor debe tener el religioso si anda vagabundo por el monasterio y si murmura de sus hermanos, andando de celda en celda, no le diga el Señor lo que a los mercaderes del templo dijo”²⁰³. También los seglares deben tener en su casa un oratorio, donde se retraigan a dar gracias al comenzar el día, y por las noches a examinar su conciencia y practicar sus devociones²⁰⁴.

j) *Recreo y conversación*

Pero el arco no puede estar siempre tenso; hay que dejarle algún tiempo en reposo (es la imagen que ellos usaban). Frailes y monjas tenían sus ratitos de solaz y esparcimiento. No muchos, si nos atenemos a lo que enseñaban los maestros, y señalaban las Constituciones, y perfectamente controlados. Lo del arco en reposo era muy relativo. La espontaneidad en el trato, valor inapreciable, estaba condenada. Había que estar siempre en guardia, en vela sobre uno mismo y sobre los demás; no apartar el pensamiento de Dios, pues cualquier otro pensamiento le despierta los celos. Toda recreación, dice el beato, es aborrecible. Cristo desde el cenáculo se fue a orar a Getsemaní. Aprenda el religioso lo que tiene que hacer después de comer y cenar.

“Nuestras fiestas y pasatiempos vanos jamás faltan, siempre se halla oportunidad para pecar, mas el tiempo de Cristo pocas veces tiene sazón”²⁰⁵. El amor propio que Dios manda, *amarás a tu prójimo como a ti mismo*, no consiste en que “uses contigo en bien comer y beber[...]; no tampoco en buscar pasatiempos y regalos”²⁰⁶.

A los seglares les recuerda que “como cristianos consideren que la vida y pasatiempos (aunque lícitos) pasan muy presto”²⁰⁷. Por esto, como prepara-

202. *Regla*, 2,6.

203. *Ib.*, 2, 2.

204. *Regla de vida cristiana, documento 1*, 358, y *documento 6*, 394.

205. *Ib.*, 6, III, 240.

206. *Historia de la reina Sabá*, 9, III, 305.

ción para la comunión deben “apartarse aun de los regalos y pasatiempos lícitos y sin pecado”²⁰⁸. Deben fijarse un horario. “Lo que yo querría es que taséis vuestro tiempo de manera que lo menos de él gastéis en vuestra recreación y pasatiempo. Lo menos del manjar es la sal y así lo menos del tiempo habéis de tomar para vuestro pasatiempo, aunque lícito, porque vuestra vida cristiana sea sabrosa a Dios y suave a vuestros vasallos”²⁰⁹.

En los religiosos, “los cabritos mal sosegados son los apetitos diversos del alma acerca de las honras, intereses y pasatiempos mundanos”²¹⁰. “Los manebos que dejó Abrahán al pie del monte son los deseos de mocedades, riquezas, pasatiempos y honras, los cuales se han de dar de mano para obedecer a Dios”²¹¹. El religioso debe permanecer en su celda en trato con Dios. “Séale aborrecible toda recreación, a la cual llama san Bernardo distracción. ¡Oh cuán delicada es la consolación divina y no se da a quien busca otra!”²¹². “Acabada la comida, a imitación de nuestro Salvador, que después de cenar llevó a sus religiosos a orar, no os deis a pláticas sin provecho, porque este tiempo es en el que más peligro tiene nuestra lengua. Gran aviso es el del siervo de Dios: hablar cosas tan santas y provechosas en todo tiempo, que jamás por la recreación corporal pierda el espíritu su consolación”²¹³. Del cenáculo Cristo se fue a Getsemaní a orar. “Luego el bocado en la boca los llevó a orar, porque conozcáis, alma mía, que no hay tiempo que no se debe ofrecer a la oración. Aquí se deben afrentar las personas que dicen ser después de comer o cenar tiempo de holgar un rato en palabras ociosas. Y lo que es peor, que, por su tibia vida y mala costumbre, dicen que no se puede vivir la vida sin esto y que conviene mucho a la salud del cuerpo. No sigas, alma mía, estos discípulos de Avicena y Galeno. Mira el médico de tu salud Cristo, y a sus apóstoles, a qué tiempo y hora van a orar. No reposan sobre la cena; luego se parten de la ciudad para hablar con Dios en la oración”²¹⁴.

De Orozco dice un testigo en el proceso de beatificación que, aunque los otros religiosos, “estaban al sol en conversación, él por no parecer que se extrañaba, estaba con ellos cosa de medio cuarto de hora, poco más o menos, siempre en pie”²¹⁵. “Siempre en pie, dice otro, y quitando la capilla por el res-

207. *Tratado de las siete palabras que María santísima habló*, 6, III, 238.

208. *Tratado del sacramento de la penitencia, examen para la comunión*, I, 369.

209. *Regimiento del alma, suma del tercer aviso*, II, 430.

210. *Epistolario cristiano*, 6, I, 115.

211. *Tratado de las siete palabras que María santísima habló*, 7, III, 252.

212. *Tratado del sacramento de la penitencia*, 16, I, 353.

213. *Desposorio espiritual*, 7, II, 453-454.

214. *Vergel de oración*, 1, II, 2.

215. Carlos ALONSO, *art. cit.*, 378.

peto y la reverencia que tenía de nuestro Señor, con quien hablaba”²¹⁶. ¡Medio cuarto de hora y esto por no parecer esquivo; siempre en pie, dispuesto a marchar y hablando con nuestro Señor!

La conversación de un cristiano debe ser siempre espiritual. Seglares y religiosos deben apartarse “de conversaciones mundanas”²¹⁷. “No te vayas, alma mía, de ti misma, vagueando por los pensamientos, sin provecho, ni estéis del todo atenta, cuando casi por fuerza para cumplir con los otros, estés ocupada en conversación. Hurtar te puedes delante de todo el mundo y estar dentro de tu corazón, acompañando allí al bendito Esposo Jesús, aun en todo ejercicio corporal no superfluo. Bien sé que te espantará esta sentencia, pareciéndote casi imposible; mas cuando el Señor te hiciere merced tan crecida que lo sientas por experiencia, entonces verás con verdad que haber vencido este contrario tan grande que es toda superflua ocupación convenía mucho para ver las grandes misericordias de Dios y sus consolaciones”²¹⁸.

Moderadas y santas de manera especial deben ser las conversaciones antes y después de la comunión. “¡Qué pureza, qué santidad es razón que tengan y qué conversación tan angelical habrían de ejercitar los sacerdotes y cristianos que van a tal mesa y a ser convidados a un manjar y plato con los ángeles”²¹⁹. Después de la comunión, por todo el día “no dejar la compañía y conversación con nuestro Rey Jesucristo”²²⁰.

Los religiosos están muertos al mundo; ya no conversan con los vivos. “*Muertos sois al mundo y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios* (Colos 3, 3). Gente muerta al mundo, olvidada de todos, como lo son los muertos, que ya no conversan con los vivos [...]. Considere cómo guarda su corazón de todo malo pensamiento, su lengua de toda palabra seglar y su conversación si es distraída y no con personas de espíritu”²²¹. Su conversación ha de estar en el cielo, repite el beato, y así exhalarán el buen olor de Cristo. “Nuestras palabras religiosas y espirituales son como hojas de laurel, que no poco agradan a los ángeles”²²²

Con especial cuidado deben mirar por la castidad en sus conversaciones. “Retraeos en vuestro monasterio; huid de conversaciones peligrosas; huid de todos y huid de vos mismo. Azucena es entre espinas el alma pura y casta. Y

216. *Id., ib.*, 370.

217. *Regimiento del alma, aviso primero*, II, 419.

218. *Memorial de amor santo*, 6, II, 186-187.

219. *Tratado de la suavidad de Dios*, 21, II, 515.

220. *Ib., ib.*, 518.

221. *Tratado del sacramento de la penitencia*, 16, I, 352.

222. *Regla*, 7, 35.

entre espinas se ha de guardar y fortalecer con ayunos, con disciplinas, con guardar los sentidos todos y con jamás aflojar en la oración”²²³.

La así llamada “recreación corporal” consistía, lo acabamos de ver, en hablar de cosas santas. “Después de comer y cenar, llegaos a personas ancianas de espíritu, que hablen cosas de Dios y del menosprecio del mundo”²²⁴. Tal recreación, según santa Teresa, servía “de entender allí las faltas de las hermanas y tomar un poco de alivio para llevar el rigor de la regla”²²⁵.

Cuidado especial debían tener, ya he dicho por qué, en apartar de su pensamiento y, por consiguiente, de su plática, el tema de los linajes. La advertencia va dirigida muy especialmente a las religiosas. No ha de haber en ellas “memoria de linaje terreno, ni plática que suene a esto, que es gran falta de espíritu y trato seglar y no de religiosa”²²⁶. Tampoco debe haber entre ellas marisabidillas. La esposa de Cristo no debe tener “presunción de sabia y bien hablada, porque estas son reliquias de Babilonia y entibian el amor de Dios [...]. Guárdeos Dios de llevar al monasterio idolillos, presunción y respetos de honra”²²⁷. También santa Teresa quería en sus monjas hablar simple y llano, “estilo de ermitaños y gente retirada”, que no usa “vocablos de novedades y melindres”²²⁸.

Para evitar que la conversación fuera por derroteros indebidos San Juan de la Cruz ideó un nuevo oficio en la comunidad religiosa: el alguacil de conversación. Cuando esta se desviaba, el alguacil se hinojaba, y todos quedaban amonestados²²⁹.

Prácticas parecidas para ahuyentar las conversaciones no religiosas continuaron hasta nuestro siglo. Un jesuita cuenta la vida de los misioneros durante el viaje en barco y el extravío moral de los pasajeros. “¡Ah, y con frecuencia aflige el espectáculo de frailes que fuman y se sientan subiéndose el sayal, cruzando las piernas ingle contra ingle.- En casa -le interrumpió un padre de los viejos- ya no hay colegial que ponga una pierna encima de la otra. [...] El padre Martí, gordezuelo y pálido, apartó los doloridos asuntos estampándose una palmadita en la frente”²³⁰.

223. *Desposorio espiritual, epístola a un religioso*, II, 462.

224. *Ib.*, 4, II, 447-448.

225. *Fundaciones*, 13, 5.

226. *Epistolario cristiano*, 6, I, 114.

227. *Ib.*, *ib.*

228. *Visita de descalzas*, 42, tema estudiado por Menéndez Pidal, al que le ha añadido algún matiz Víctor García de la Concha.

229. cf. José Vicente RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz y su estilo de hacer comunidad*, en *Confer* 31 (1991) 58-59; *Id.*, *Floreccillas de san Juan de la Cruz*, Madrid 1990, 115-116.

230. Gabriel MIRÓ, *El obispo leproso*, c. I, en *Obras escogidas*, edic. cit., 804.

k) *Risa y juegos*

Dos avisos que no hay que olvidar. El tercer grado de humildad es “no ser fácil para la risa”²³¹. “Cuando estuviere alegre, aconseja Santa Teresa, no sea con risas demasiadas, sino con alegría humilde, modesta, afable y edificativa”²³². “Fue amigo de recogimiento y de hablar poco, se dice de san Juan de la Cruz; su risa poca y compuesta”²³³. La risa fue siempre mal vista por los espirituales. Era señal de que el pensamiento se había apartado de Dios. También lo era el juego. Por eso lo condenaban con la misma energía, a pesar de la escasa clientela que conseguían con sus prédicas. “También se acuse, le dice a un seglar, del tiempo mal empleado en los días de fiesta, en juegos o en ejercicios vanos o peligrosos, declarando cada cosa”²³⁴; “si en juegos vanos gastó las fiestas”²³⁵. A una joven se le apareció la Virgen rodeada de vírgenes, cuenta san Gregorio Magno, y le preguntó si quería estar con ellas. Como esta respondiera que sí, le dijo la Virgen: “pues apártate de conversar con otras mozas, no trates en juegos ni risas y de aquí a treinta días vendré por ti”²³⁶. Santa Teresa usa alguna vez el ajedrez como metáfora, pero advierte a sus hijas: “Ansí me habéis de reprehender, porque hablo en cosas de juego no le habiendo en esta casa ni habiéndole de haber. Aquí veréis la madre que os dio Dios, que hasta vanidad sabía; mas dicen que es lícito algunas veces”²³⁷.

l) *Vida eremítica*

El religioso vive en soledad, en soledad con Dios. Tal querencia debe tener por la soledad que, en el monasterio, debe vivir preparando su partida para el desierto. Después del Concilio de Trento, esto era solo un recuerdo de tiempos idos; pero quedaba el espíritu, y quedaban las ermitas dentro de la cercas de los monasterios, adonde podían recogerse los apretados del fervor. La venerable tradición monástica enseñaba que la vida eremítica era la forma más perfecta de vida religiosa. Lo enseñó también santo Tomás. A más soledad y contemplación, más perfección. Sabio, decían los estoicos, perfecto,

231. *Epistolario cristiano*, 6, I, 113.

232. *Avisos*, 24, 664.

233. Testimonio del P. Eliseo de los Mártires, en san JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Madrid, EDE 1988, 1101-1107.

234. *Tratado del sacramento de la penitencia*, 10, I, 321.

235. *Ib.*, *Ib.*, 343.

236. *Victoria de la muerte*, 33, I, 556.

237. *Camino de perfección*, E, 24, 1.

dijeron los monjes, es quien se basta a sí mismo. El muy dado a Dios deja toda otra “compañía y conversación”. La comunidad es tan solo una escuela donde los soldados se entrenan para la lucha cuerpo a cuerpo con el demonio en el yermo. Los Padres del Yermo fueron considerados siempre como el ideal de la vida religiosa. Tal concepción se acentuó en el siglo XVI con los movimientos de reforma en las Órdenes religiosas. De niños, santa Teresa de Jesús y un hermano suyo jugaban a ermitaños

El deseo de ser pobres con Cristo “pobló los desiertos de Egipto de aquellos santos Padres”²³⁸. “No podemos negar que la vida solitaria sea más perfecta, porque hay más aparejo para darse el religioso a la contemplación [...]. Mas a la verdad no se habiendo muchos años ejercitado en la religión, adonde se perfeccionan las virtudes todas, mayormente la paciencia, engaño sería querer morar en el desierto solo. [... *San Jerónimo dice*]: queremos que del nido de la religión y conventualidad vuelen los religiosos al desierto. De manera que para ser varón perfecto ha primero de vivir vida común y conventual, porque así sea hábil de vivir vida solitaria, la cual pertenece a los ya perfectos y no a los principiantes. Aunque verdad es que en el monasterio los varones acabados edifican para sí desiertos y soledad, retrayéndose y apartándose, como si en el desierto morasen solos. Gran sentencia fue aquella del filósofo: el que no comunica con otros es bruto animal o es Dios. Quiere decir que el tal o lo hace de rústico y salvaje o porque es hombre divino y muy dado a Dios, por quien deja toda compañía y conversación”²³⁹.

El Dios aristotélico se piensa a sí mismo. Entrar en comunión con los hombres sería negar su ser. Pero este Dios ¿tiene algo que ver con las tres personas de la santísima Trinidad? ¿Tiene algo que ver con el Padre, que se nos ha revelado en Jesucristo, “Palabra, [*que*] se hizo hombre y acampó entre nosotros?” (Jn 1, 14). El Dios de Jesucristo ¿es un Dios solitario o un Dios conviviente?

m) *Los agustinos*

Todo lo dicho debe hacerse realidad, de manera muy especial, en los agustinos. Tal como entonces se creía, el beato escribe que san Agustín fue ermitaño y fundador de ermitaños, de la orden a la que él pertenece. En sus obras cita como de San Agustín los apócrifos *Sermones ad fratres in eremo*.

238. *Epistolario cristiano*, 5, II, 97.

239. *Instrucción de religiosos*, 7, 64.

Ermitaño debe ser, por consiguiente, el buen agustino²⁴⁰. En esta creencia se fundamentaron los diversos movimientos de reforma que en ellos hubo. Del beato cuentan varios testigos en el proceso de beatificación que quiso recogerse en el apartado monasterio de Santa María del Risco (Segovia), lo que no le permitió Felipe II²⁴¹.

n) *Relaciones entre los religiosos*

Después de lo expuesto, podemos preguntarnos: en la comunidad religiosa, tal como la quería el beato Orozco y la querían los maestros espirituales, ¿había relaciones entre los religiosos? La respuesta es clara: las menos posibles. El religioso se relaciona con Dios, solamente con él. En el monasterio se ha consagrado *solí Deo*, a estar *solus cum Solo*. Ninguna criatura debe ocupar la más mínima parcela de su corazón. Hay que vivir *desde* Dios y *cara a* Dios, en Dios, por Dios y para Dios. Solo Dios. Cualquier afecto humano es vituperable. Cualquier relación humana, también entre los religiosos, queda condenada como tal. Un religioso así está “endiosado”, como ellos decían; poseído por Dios. Vive ya aquí vida angélica, repite el beato. De su soledad sale únicamente por necesidad de la caridad, quedando su alma en soledad y volviendo a ella su cuerpo lo antes posible. Los religiosos se aman con amor espiritual, en Dios, por Dios y para Dios. Cualquier otro amor es carnal, pecado²⁴². No se aman a sí mismos ni entre sí, sino a Dios en ellos. “Vivid, pues, en unanimidad y concordia, y honrad mutuamente a Dios en vosotros, de quien habéis sido hechos templos”²⁴³.

ñ) *El superior y la obediencia*

Hasta ahora hemos considerado las que pudiéramos llamar relaciones horizontales entre los religiosos, pero hay también relaciones verticales. A lo

240. Cf. *Epistolario cristiano*, 5, I, *passim*; *ib.*, 6, I, *passim*; *ib.*, 4, I, 76-77; *Crónica del glorioso padre y doctor de la Iglesia san Agustín*, Sevilla 1551, *passim*; Jesús Díez, *La comunidad en la Forma de vivir*, en *Mayéutica* 15 (1989) 236-240.

241. cf. Carlos ALONSO, *art. cit.*, 361, 368 y 370.

242. En el *Directorio de religiosas* de la Visitación, fundadas por santa Juana Francisca de Chantal, quien, como sabemos, pasó por encima de su hijo al ir a fundar la Visitación, se lee: “Si una hermana es dulce, agradable, y yo la amo con ternura, y ella también me ama, y hay amor recíproco, ¿quién no ve que la amo conforme a la carne, sangre y sentido?

Si la otra tiene la condición seca y áspera, y con todo eso, no por el gusto que tengo, mas solo por amor de Dios la amo, la sirvo, la acudo, ese sí que es amor conforme al espíritu, porque no tiene en él parte la carne” (cit. por Gabriel MIRÓ, *El obispo leproso*, c. IV, en *Obras escogidas*, edic. cit., 881).

243. San AGUSTÍN, *Regla*, I, 9.

largo de estas páginas nos ha salido ya alguna vez, rauda, pero vigorosa, la figura clave del monasterio: el superior. Las relaciones entre los religiosos tienen que pasar por él, y por él tienen que estar supervisadas en todo momento. La obediencia es mejor que todos los sacrificios. Por ella se quema en honor de Dios la propia voluntad sin reservarse nada. Es un holocausto.

“En el sacrificio muere la carne ajena; y en la obediencia degüéllase la propia voluntad, holocausto muy agradable a Dios [...]. Negando nuestra voluntad por el voto de la obediencia, adonde del todo nos ofrecemos a él”²⁴⁴. Por la obediencia, el religioso se despoja de su voluntad, se desuella vivo. “Como un san Bartolomé desollado de pies a cabeza, aun de su propio querer, no solo por lo malo, mas aun para lo que es bueno, anteponiendo en todo la voluntad de su prelado a la propia y diciendo con verdad en todo lo que hiciere: *así como mi Padre me lo mandó lo hago* (Jn 14, 31)”²⁴⁵. “Donde hay mayor dificultad es en dejarse el hombre a sí mismo, no tener querer ni parecer en la religión, resignándose todo en la voluntad de sus prelados por Dios [...]. Es necesario que los que en ella viven sean guiados, instruidos y ejercitados por un prelado, cuya voluntad sea como norte adonde los religiosos miren, negando su propio querer”²⁴⁶.

El religioso se queda sin querer ni parecer propios, a merced del superior en todo. Es un instrumento, un cadáver en manos de este: tal es la cima de la perfección. No consiste la obediencia en que el religioso tenga que pedir permiso al superior para moverse, sino en que no se mueva si no es mandado, lo cual es muy distinto. Ocupaciones en el monasterio, oficios, horas de silencio y de recreo, temas de conversación, rezos en común y en privado, sueño y vigilia, visitas y salidas, traslados... Todo está regulado por las leyes y en manos del superior. El religioso no cuenta para nada. Contar con él sería desviarse del camino que lleva al cielo. Con los cadáveres no se cuenta si hay que moverlos, ni ellos se mueven por sí mismos. La voluntad propia, con su libertad, es la raíz del pecado. Hay que negarla en absoluto, cercenar cualquier asomo de iniciativa. Evidente: “la obediencia religiosa no menoscaba la dignidad de la persona, sino que la lleva a su madurez”, como ha dicho el Vaticano II.

“La perfección nuestra no está en ser súbditos ni en ejercitarnos en oficios bajos. Solamente consiste en una mortificación de nuestra voluntad y en una negación de todo hecha por Dios, que, como a un muerto que no resiste si le ponen en el suelo o si le asientan en un trono de rey, la obediencia haga lo que quisiere de cada un religioso”²⁴⁷. “La obediencia ha de ser tan pronta

244. *Epistolario cristiano*, 5, I, 104-105.

245. *Ib.*, *Ib.*, 105.

246. *Ib.*, *ib.*, 100.

247. *Regla*, 7, 14.

y alegre que jamás pida razón de lo que le es mandado por el prelado [...]. El perfecto religioso no tiene mayor verdugo que su parecer. Este le trae el descontento. Este tirano jamás le deja de afligir [...]. Cese la propia voluntad y cesará el infierno [...]. Ni por un momento el religioso sea suyo ni haga su voluntad. Porque así como el pintor o el platero, en dejando los instrumentos de la mano, ellos no se menean y están como muertos, bien así el religioso que sale del querer de su prelado trabaja sin provecho. Y ha de tener tan rendida su voluntad y tan mortificada que para todo se halle pronto”²⁴⁸. “*Ya estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios* (Colos 3, 3). El muerto no se menea si no le menean, ni el religioso había de dar una pisada sino mandado por obediencia”²⁴⁹

Y esto por caridad, es decir, por amor de Dios y por amor al superior por Dios, compadeciéndose del superior, que tendrá que dar cuenta a Dios de todos y cada uno de los religiosos. No es el superior quien manda. Es Dios quien manda en él. Pero “de estos perfectos obedientes no tenemos muchos”, constata el beato.

Al subir Cristo a los cielos, “déjanos prelados y guías en la tierra, a quien obedeciésemos por amor de él. [*La obediencia es*] camino llano y breve para ganar el cielo [...]. Nos dejó prelados en cuya voluntad renunciemos a la nuestra. No pudo ser encarecida más la obediencia que tenemos a nuestros mayores [*superiores*] que aquí el Señor la encareció, diciendo que él es obedecido en sus prelados [...]. Y aun también declara ser su Majestad quién es desobedecido y desacatado cuando los prelados no son obedecidos [...]. Todos son ministros de aquel sumo y único Pastor, nuestro Redentor, el cual [...] quiso morir en la cruz, siendo en todo obedientísimo al Padre, para hacer suave y dulce nuestra obediencia y que con alegría neguemos nuestra propia voluntad [...]. Con la obediencia todas las cosas son llenas de mérito, mas sin ella todas son vanas y sin fruto”²⁵⁰. “Dios es el que habla por nuestro prelado, como por intérprete, declarándonos lo que quiere que hagamos; y hemos de obedecer a Dios en nuestros mayores [...]. Esta es manera y retrato de perfecta obediencia, decir a nuestro prelado: ¿que queréis, padre, que haga? No quiero estar en este convento ni en aquel; no tengo voluntad de hacer este oficio ni aquel; nada quiero ni sé querer; mandadme, que vuestra voluntad haré en todo. De estos perfectos obedientes no tenemos muchos [...] ¡Oh flaqueza grande!; ¡Oh afrenta y de pocos entendida cuando el prelado dice al religioso!: ¿dónde queréis morar?; ¿qué oficio queréis hacer?; ¿en qué que-

248. *Epistolario cristiano*, 5, I, 102.

249. *Desposorio espiritual*, 6, II, 450.

250. *Epistolario cristiano*, 5, I, 101-102.

réis que os consuele? Ténganse por ciegos y gente flaca los tales y humíllense y pidan con oraciones continuas que les abra los ojos Cristo [...] para que con san Pablo digan a sus prelados: padre, ¿que queréis que haga? Que mi voluntad, tirano cruel, ya la tengo desterrada de mí. [... *A tal religioso*] le será la religión paraíso de deleites y no galera penosa, como lo es y ha de ser a los que no saben negarse por Dios del todo”²⁵¹.

El amor de Dios exige “que os contentéis con la vida común de todos los frailes. El que ayuna o vela sin voluntad del prelado su voluntad se hace y sin merecimiento trabaja [...]. Después que Dios se hizo hombre, parece cosa prodigiosa no humillarse los hombres, obedeciendo por Dios a sus mayores; y no basta obedecer algunas veces, sino siempre y hasta la muerte”, como Cristo²⁵². Siendo obedientes, “usamos de misericordia con nuestros prelados, de los que nos debemos compadecer, ayudándoles a llevar la carga pesada que en su oficio llevan [...]. Nuestro mayor es nuestro padre y nuestro pastor, a quien debemos quitar cuidados y enojos. Y si dar pena a nuestros hermanos es culpa, ¿cuánto mayor crimen será darla al que es nuestro padre? No hay contento que se compare a la alegría que damos a nuestros mayores, obediéndolos por Dios. En la obediencia que les tenemos se enseña el amor con que a Dios amamos, resplandece la humildad y negación de nosotros mismos y cuán mortificados tenemos nuestros apetitos y querer propio [...]. Despiértanos al uso de esta misericordia que hacemos con los prelados, obediéndolos, tener entendido que, cuanto en mayor dignidad están puestos, están en mayor peligro. El mayor oficio en la casa de Dios tiene mayor cuenta [...*Se le pedirá*] cuenta particular de cada una de las almas que tuvieron debajo de su mano. Luego razón y justo es que hayamos misericordia y que nos compadezcamos de ellos, como de padres espirituales”²⁵³

o) *La vigilancia del superior*

Carga pesada la del superior. De ella tendrá que dar cuenta a Dios algún día. Él es el encargado de que el monasterio sea sepultura de los que allí viven; de que nadie se salga del camino; de que se cumplan estrictamente las observancias, y de que la disciplina tenga su asiento en los corazones. Él es el pastor que vela sobre el rebaño; el centinela siempre alerta, día y noche, para que nadie se desmande, y comience a actuar por su cuenta; la ronda que ase-

251. *Ib., ib.*, 103.

252. *Ib., ib.*

253. *Regla*, 7, 27-29.

gura la paz del convento. Vigilar, mirar, velar, guardar, llevar en los brazos, tener la espada de la palabra a punto, no dejar las armas de la oración, ser atalaya, centinela... Son algunas de las expresiones con que se describe su oficio. Todo ello en nombré de Dios. Para ayudarle en tan ardua tarea están los celadores, dos al menos; pero de este oficio no he encontrado ningún texto en el beato. Lo encontraremos en fray Luis.

“No teniendo oficio de prelada, solamente miréis vuestras faltas y quitéis los ojos de los descuidos ajenos”²⁵⁴. “El prelado ha de servir a los súbditos, proveyéndoles de lo temporal y halos de servir curándolos en sus enfermedades. Halos de sustentar en sus brazos, como la madre lleva al niño pequeño, sufriendo su flaqueza. Y aun halos de velar, como los que guardan de noche algún alcázar o ciudad. Finalmente halos de guiar, como Moisés encaminaba sus ovejas a lo interior del desierto, provocándoles a cosas espirituales y a seguir camino de perfección”²⁵⁵. “Declarar N. P. que al prelado pertenece este cuidado es significar lo que Dios dijo a Ezequiel: *mira que te puse por atalaya y que si no dieres a entender al que peca su maldad, él perecerá y su alma te pedirá yo a ti* (Ez 3, 17-18). Esta amenaza hace temblar el corazón de los que rigen y esta espada tan temerosa los admira y les atormenta para que comiendo no coman y durmiendo no reposen y duerman. ¡Oh, pluguiese a Dios que todos los que desean mandar y los que tan mal se les hace ser mandados, oyesen esta palabra que Dios a su profeta dijo y cada día dice a sus preladados!: *El súbdito se condenará, no le corrigiendo y guardando tú; y a tu cuenta y para tu condenación será su perdición*. Entendido tengo que la ambición de los hijos de Adán perecería y que las prelacías se llevarían como cruces pesadas, por fuerza y no por voluntad. Mire, pues, el prelado que es atalaya; considere que está puesto por centinela que no ha de dormir. Y pues el lobo Satanás y león rabioso, dice san Pedro que no duerme, siempre cercan-do las almas para destruirlas, ¿por qué dormiré y se descuidará el prelado en las guardar y defender?”²⁵⁶.

p) *Capítulo de culpis*

El *capítulo de culpis*, donde el religioso se acusaba de sus culpas, y podía ser acusado por otros, era una buena ocasión para humillarse y un buen momento para que el superior ejerciera su oficio, exhortara a la disciplina,

254. *Epistolario cristiano*, 6, I, 126.

255. *Regla*, 7, 15.

256. *Ib.*, 7, 5.

diera avisos, corrigiera las faltas, e impusiera los castigos que creyera convenientes. Las acusaciones hay que recibirlas con humildad y no contestar a ellas, como no contestó Cristo, a no ser que se trate de calumnias gravemente escandalosas.

“En el capítulo es menester gran humildad, en el cual pensad que veis a Cristo, que viene a hacer juicio de todo el universo. Jamás excuséis vuestra culpa, cuando el callar no es escándalo a vuestras hermanas. Y como ordinariamente allí no se haga acusación de cosa grave, gran ejemplo será imitar a vuestro Esposo, Cristo, que aun siendo acusado falsamente no respondió [...]. En la paciencia principalmente consiste gran perfección [...]. Las culpas ajenas habéis de excusar y las vuestras acusarlas. A quien os acusa en el capítulo tened por mayor hermana [*por superiora*]. No le quitéis la habla ni mostréis triste rostro, que son muestras de poco espíritu y señal de gran flaqueza. Mirad que os llama vuestro Esposo paloma, porque no habéis de tener hiel ni querer venganza de nadie, aun en pocas cosas. Para todo es menester que Jesucristo sea puesto sobre nuestro corazón y su pasión esté escrita en nuestra memoria, delante de la cual nos parecerá ser nada lo que padecemos por su servicio”²⁵⁷.

q) *Castigos y disciplinas*

El castigo es necesario para restaurar el orden alterado por la culpa. Era esta una idea que venía rebotada desde la antigüedad clásica. Es el temor el que refrena a los hombres. En el momento en que se les deja solos, se desmandan, y son precisamente los de abajo los que más se rebullen.

San Isidoro recogió estas ideas y las transmitió a los siglos posteriores. El bautismo, dijo, redime del pecado original, pero “Dios el justo discriminó en la existencia a los hombres e hizo a unos esclavos y a otros señores, con el propósito de que la libertad de cometer el mal fuese restringida por los poderosos. Pues ¿cómo podría prohibirse el mal, si nadie temiese?”²⁵⁸. Orozco, sin embargo, apela en varias ocasiones a la nobleza del corazón del hombre, que se mueve más por la misericordia que por la justicia, pero sin cerrar la puerta a esta. Deber de todos los que tienen autoridad, repite, es “castigar” a los súbditos. A veces, esta palabra parece conservar el significado medieval de “corrección o amonestación”; pero otras no cabe duda sobre su significado de pena que se impone por una falta, sin duda porque era una forma más eficaz

257. *Desposorio espiritual*, 7, II, 453.

258. *Sentencias*, III, 47; cf. José VEGA, *Ob. cit.*, 43-44.

de corrección. “La tercera obra de misericordia es castigar o corregir a los que pecan. Puesto que son culpables todos los que tienen súbditos, mayormente los padres, no castigando sus hijos de las ofensas que hacen a Dios, de las cuales dice Salomón que el padre que no usa de castigo aborrece a su hijo”²⁵⁹.

Entre los castigos, los corporales. Son los más eficaces y ejemplares, que es otra de las funciones del castigo. Orozco no anda remiso en señalar a los padres la obligación que tienen de azotar a sus hijos, so pena de que si no lo hacen, Dios les castigue a ellos con la muerte incluso de estos²⁶⁰. El superior religioso castigaba también corporalmente, incluso con azotes o disciplinas. De que estos castigos originaban resentimientos y venganzas en quienes los recibían hay testimonio en el beato. Como del texto sobre el *capítulo de culpis* quien sepa leer concluirá que no todo el monte era orégano. Sobre las cárceles conventuales no he encontrado en él textos.

“Los prelados son obligados a hablar, corrigiendo a los súbditos y castigando a su tiempo a los que no cumplen la ley de Dios”²⁶¹. “Hay que castigar a los mal sosegados para que se reposen y quieten, irles a la mano porque no abortoten a los otros”²⁶². “Claro está que de no castigarse las faltas, no solo viene daño al que es descuidado, mas aun todo un convento recibe detrimento; porque otros toman osadía para cometer la misma culpa que el otro hizo, y aun los buenos reciben no pequeño escándalo en ver que lo mal hecho se disimula. Llama aquí *emendar* N. P. el amonestar con blandura al que pecó; porque muchas veces la misericordia hace mayor efecto que la justicia. La razón es porque al fin el corazón del hombre es noble y por nobleza se rinde y se vence algunas veces mejor. Y porque si esto no basta es menester castigo, dijo luego que *corrija*, quiere decir que reprenda y castigue. Como quien ya da cauterio de fuego a quien no bastó unguento de misericordia”²⁶³. “Avisar aquí este santo doctor que con autoridad imponga a los súbditos la disciplina no es decir que sea riguroso, pesado y a todos importuno, sino que tengan entendido de él que, si menester fuere, que sabrá y osará castigar al que no hiciere lo que debe”²⁶⁴. Hay que honrar a los superiores y estos deben servir a los súbditos. “Mas el traidor que como Cam, hijo ingrato, se ríe y burla y pregona las afrentas y faltas de Noé, su padre y prelado, y el que no anda sino buscando achaques para inhabilitar al que, mereciéndolo él, le puso

259. *Tratado del sacramento de la penitencia*, 10, I, 335.

260. Cf. *Epistolario cristiano*, 7, I, 135, entre otros muchos textos.

261. *Guarda de la lengua*, 4, III, 419.

262. *Regla*, 7, 21.

263. *Ib.*, 7, 4.

264. *Ib.*, 7, 25.

la mano algún día y le castigó, mire no le venga el castigo de la maldición que le fue dada al hijo malo y tan ingrato a su padre”²⁶⁵.

“El que os preside mantenga, complacido, la disciplina; impóngala por el temor. Y aunque ambas cosas sean necesarias, prefiera más ser amado de vosotros que temido, pensando siempre que ha de dar cuenta de vosotros a Dios”²⁶⁶ Se trata de una máxima de gobierno muy citada por autores paganos, de los que pasó a los cristianos y a las reglas monásticas. Una máxima para ser escrita en los frontispicios de las escuelas y monasterios (para ser escrita); pero ¿quién era capaz de aunar extremos tan opuestos, amor y temor? El superior o se daba a la misericordia y todo andaba manga por hombro, porque el religioso, no lo olvidemos, es menor de edad, un niño al que no se le puede dejar solo, que necesita siempre a su lado un ayo (lo dicen ellos, no yo); o se entregaba al rigor, y se convertía en el ogro del monasterio, que con el solo rumor de sus pasos imponía la disciplina ¿Dónde el superior que navegara con maestría en aguas tan encontradas? Solían decir, también lo dice Orozco, que es preferible inclinarse a la misericordia. Pero ¿quién que fuera responsable de su cargo, en el contexto social en que se ejercía, y con la doctrina que sobre él y sobre la vida religiosa se daba, podía inclinarse a la misericordia? Se ponía el ejemplo de Dios, Padre, bondad, misericordia; pero a renglón seguido este Padre azota con más rigor que cualquier otro, y hace cada escarmiento que tiembla el orbe. Un Padre que es a la vez Juez inexorable, y prepara su venganza para el día tremendo; al que deben imitar los padres de la tierra y todos los constituidos en autoridad para no dejar ni una sola falta sin castigo ejemplar. Un Padre que arroja al fuego inextinguible a los desobedientes; también, y sobre todo, a los superiores que no ejerzan su oficio de mantener la disciplina; de rondar el monasterio (*cercar*, dicen ellos), y espiar, y corregir, y zurrar la badana, si es preciso, a los que falten a la observancia. Al superior se le pedirá cuenta estrecha de todas las faltas de los súbditos.

Sea el superior ejemplo de observancia y disciplina, y gústele mantenerla en el monasterio. Los díscolos le odiarán, pero le amarán los sumisos. Uno solo de estos que le ame vale más que un escuadrón de aquellos que le aborrezca. “Gran aviso da aquí para saber regir y es que de necesidad el buen prelado ha de ser temido y amado: temido a los malos y amado de los buenos. [*El maná era suave a los buenos y*] revolvía el estómago a los malos. Bien así el prelado bueno por fuerza ha de ser agradable a los siervos de Dios y aborrecible a los imperfectos y descuidados [...]. Así lo han de ser los que en nues-

265. *Ib.*, 7, 20.

266. San AGUSTÍN, *Regla*, VII, 46.

tros tiempos gobernaren como deben. Y en este caso más vale un bueno y más crédito da al prelado, siendo de él amado, que muchos flacos e imperfectos que le aborrezcan”²⁶⁷. “Lo que ha de querer y desear el prelado es ser más amado que temido. Ya cesó la ley del temor y vino la ley de amor. Por misericordia sustenta Dios al mundo y le rige no por rigor. Desea ser amado, porque el amor todo lo puede y todo lo hace suave. *El amor todo lo sufre*, como dice san Pablo (1Cor 13, 7). Todo es menester; mas eche mayor cantidad de aceite que de vino en las llagas de los descuidados que corrige (cf. Lc 10, 34). Será amado más que temido, si fuere humilde de corazón, si honrara a sus súbditos, si sufriera emendando con paciencia, según lo aconseja san Pablo (1 Tes 5, 14); finalmente, si fuere muy temeroso de Dios y en todo muy disciplinado, providente y sabio. Y porque vale más dar cuenta de misericordia que no de exceso de justicia al buen pastor Jesucristo, concluye diciendo: considere siempre que ha de dar razón y cuenta a Dios de vuestras almas redimidas por su sangre y muerte preciosa”²⁶⁸.

r) *El juicio de Dios*

Con amor y temor cumpla el religioso lo que ha profesado: consagrarse a Dios, a él solo; vivir con Dios, él solo con Dios solo. Con amor a su Esposo, con temor de sus celos y de la estrecha cuenta que le ha de dar. Con amor y temor desempeñe el superior su oficio, sabiendo que dará de él cuenta muy rigurosa al justo Juez. Dará cuenta de sus actos y de los de sus súbditos. Las reglas monásticas insistían en ello; en ello insistían los espirituales y los predicadores, recordando a todos los que tenían autoridad aquel día de pavor. Allá, en la colada general, saldrán sus trapos sucios y los de sus subordinados, y de unos y otros tendrá que dar cuenta minuciosa..

“Razón es que el pastor que ha de dar tan estrecha cuenta de la oveja la conozca y dé remedio para su alma”²⁶⁹. Si el cristiano debe velar porque ha de dar cuenta de su vida, “¿cuánto más al prelado le importa velar siempre en oración, pues ha de dar dos cuentas espantosas? La una es de su conciencia y la otra de cada una de las ánimas de las cuales se hizo cargo”²⁷⁰. “El prelado, que es la guía y pastor que ha de dar cuenta de las almas de sus súbditos, corrija lo que ve que hay que enmendar”²⁷¹. “Las honras y dignidades traen

267. *Ib.*, 7, 25.

268. *Ib.*, 7, 26.

269. *Tratado del sacramento de la penitencia*, 7, I, 310.

270. *Epistolario cristiano*, 2, I, 21.

271. *Regla*, 7, 3.

conigo gran peligro y por tanto se han de llorar y gemir y no tomar contento en ellas; antes han de poner los ojos siempre en el juicio estrecho que los prelados han de dar de sus oficios, cuando se les pida cuenta particular de cada una de las almas que tuvieron debajo de su mano”²⁷².

El principio se aplicaba a todos los que tenían autoridad. “En verdad te digo, se lee en el *Quijote*, que de todo aquello que la mujer del juez recibiere ha de dar cuenta el marido en la residencia [juicio] universal”²⁷³.

s) *Resumen*

¿Relaciones entre los religiosos?, podemos preguntarnos de nuevo. Los religiosos no conviven; obedecen. Conviven con Dios, únicamente con él. Desde esa convivencia y en virtud de ella, conviven en los lugares y tiempos señalados por la obediencia, y entonces hablan de Dios, solo de él. Por obediencia aceptan los oficios que les impone el superior, y se esmeran en cumplirlos por Dios y para Dios. Por amor de Dios y por obediencia salen de su encerramiento para ejercitarse en obras de misericordia o caridad, y por amor de Dios y por obediencia retornan a él lo más pronto posible, sin haber dejado mientras las hacían su soledad en Dios. El amor entre los religiosos es espiritual; aman lo común y público que hay en ellos, no lo particular y privado. Se aman en Dios, por Dios y para Dios, y en Dios, por Dios y para Dios aman a todos los hombres. Cualquier afecto humano queda excluido. Su solo aliado empañaría el espíritu. Quedan excluidos, sobre todo, aquellos afectos que son más peligrosos, como el amor filial o las relaciones con personas del otro sexo. Solo Dios basta. El solo debe llenar el alma. *Soli Deo*. Él solo, a solas, con Dios solo: así y únicamente así se perfecciona el religioso. *Solus cum Solo*.

Las relaciones humanas en la España del Siglo de Oro, también en el resto de Europa, eran pobres; con frecuencia, broncas y conflictivas. ¿Siglo de Oro los siglos XVI y XVII? Sí, si se atiende al arte, a la literatura, a la mística, al Imperio...; no, si se atiende a las relaciones humanas, al hombre como persona. No hay un solo tratado sobre el tema; no podía haberlo, dada la mentalidad de los que podrían haberlo escrito.

JOSÉ VEGA
(Continuará)

²⁷². *Ib.*, 7, 29.

²⁷³. Miguel de CERVANTES SAAVEDRA, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, II parte, c. 42 (Clásicos Castellanos 19), Espasa-Calpe, Madrid 1968, vol. VII, p. 103.

LIBROS

Sagrada Escritura

BALZ, H. - SCHNEIDER, G. (Eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vol. 1: $\alpha - \kappa$, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 90), Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, 25 x 18, 2454 pp.

El primer volumen del diccionario DENT es la traducción al castellano de la segunda edición alemana, el cual es fruto de una colaboración de especialistas tanto católicos como protestantes del mundo de lengua germana. La obra, aun siendo deudora del *Theologisches Wörterbuch zum NT*, pretende ser una respuesta pertinente a la gran cantidad de cambios y nuevos enfoques que en los últimos años ha experimentado la discusión especializada, por lo que intenta poner al día lo que fue y en parte sigue siendo uno de los instrumentos más apreciados para el estudio del NT, es decir del ThWNT.

La traducción de este diccionario al español colma las exigencias que existían en el mundo docente, así como abre la posibilidad a muchos estudiantes de lengua hispana que quieran un acercamiento más directo a los términos griegos de los escritos neotestamentarios, dado que vienen analizados y presentados alfabéticamente prácticamente todos los vocablos que aparecen en el NT. La entrada de los términos será en griego, pero acompañada de la transcripción, así como de su traducción al castellano. Al final de la obra, es decir en el segundo volumen, se ofrecerá un índice de palabras en castellano, con el fin de ayudar a encontrar los términos al que no se maneje en griego.

En el estudio de cada vocablo se presentan datos precisos para su traducción y exégesis, situando su estudio dentro del contexto, y limitando el estudio al vocabulario del NT. En cuanto es posible, los artículos parten siempre de los estratos más antiguos de la tradición para pasar a los sentidos posteriores, teniendo en cuenta los contextos exegéticos y teológicos, así como los fundamentos históricos precisos. Al principio de cada artículo aparecerá una selección bibliográfica, para poder profundizar más en dicho vocablo.

El DENT debe prestar un servicio y una ayuda inestimable a quienes se dediquen a la exégesis, así como a párrocos y a estudiantes de teología, que busquen una definición precisa y concisa de algún término neotestamentario preciso.— D. A. CINEIRA.

SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Pero ella dijo*. Ed. Trotta, Madrid, 1996, 16,5 x 22,5, 280 pp.

Schüssler Fiorenza es una teóloga biblista de solvencia confirmada. Sus libros se leen con gusto y contienen una enseñanza siempre sugestiva. Últimamente se halla embarcada en una empresa harto digna de encomio. Quiere descubrir el papel de la mujer en la Biblia. Y no sólo descubrir el papel de la mujer, sino traducir a términos feministas lo que ella ve y considera como expresiones patriarcalistas, que son, por lo demás, las que marcan el carácter de la Biblia. La Biblia está escrita en clave patriarcalista. Y ello lleva consigo el olvido de las actuaciones de la mujer. Su libro más emblemático al respecto es *En memoria de ella*. En éste, que presento, vuelve a insistir en la empresa. Ella misma declara

sus intenciones: "Este libro continúa mi labor de esbozar una interpretación bíblica feminista y crítica. La actividad como profesora, como conferenciante en talleres, seminarios y como profesora visitante en prestigiosas instituciones tanto en Norteamérica como en Europa me han proporcionado los ricos retos y las incisivas cuestiones que posibilitan un trabajo crítico creativo" (13).

Comparto con la autora su inquietud de base. Necesitamos en el cristianismo descubrir el papel de la mujer, no sólo en la Biblia y en los comienzos del cristianismo, sino también en la misión evangelizadora actual de la iglesia. Y ello a todos los niveles. Al parecer hay reticencias muy serias sobre el tema. Por ello, cualquier trabajo de este estilo es siempre sugestivo y enriquecedor. Esto por delante, quiero manifestar algunas discrepancias con la autora. Lo que no significa en absoluto que no recomiende encarecidamente la lectura del libro. Al contrario. Su lectura, y soy lector asiduo de la autora, será siempre enriquecedora y descubrirá cosas interesantes. Mi discrepancia va en la línea de poner de relieve una cierta exageración en el afán de ver la Biblia en clave feminista. No se trata, y esta es la impresión que deja la autora, de dar la vuelta a la tortilla, por decirlo con esta frase tan significativa. Es decir: pasar de una visión patriarcalista a una visión feminista. Y esto es lo que, a mi parecer, intenta la autora. Se debe tratar de armonizar de tal forma la riqueza de los dos sexos que la Biblia se pueda leer sin que ni el hombre, ni la mujer se vean como antitéticos, sino más bien como complementarios. Yo creo que esto se puede conseguir con suma naturalidad. Y hay además textos bíblicos, pienso en algunos paulinos, que apoyan esta empresa.- B. DOMINGUEZ.

STRECKER, G. - SCHNELLE, U., *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos menor 1), Ediciones Sígueme, Salamanca 1997, 18 x 12, 217 pp.

El presente libro está concebido para las clases del proseminario de NT que se imparten en las universidades alemanas. Su objetivo es por tanto familiarizar al alumno que se prepara para afrontar la exégesis bíblica del NT con los instrumentos de trabajo y sobre todo con los métodos histórico-críticos con el fin de poder llevar a cabo el estudio sistemático y científico de algún pasaje neotestamentario. Su presentación es didáctica, aclarando la terminología y los objetivos de cada paso del método histórico-crítico, junto con varios ejemplos y trabajos prácticos para el alumno. Tal vez podrían haber dedicado sus autores algo más de espacio a las nuevas perspectivas dentro de la exégesis (pp. 188-207), y, como es casi una constante dentro de la exégesis del mundo germano, en la última edición alemana de 1994, no se hace ninguna presentación ni mención de las nuevas corrientes americanas dentro de los estudios sobre el Jesús histórico. El libro, aunque no supera al ya clásico de H. Conzelmann y A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, es una buena introducción para todo aquel que quiera confrontarse con textos del NT.- D. A. CINEIRA.

VIDAL, S., *Los escritos originales de la comunidad del discípulo "amigo" de Jesús. El evangelio y las cartas de Juan*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 93), Ediciones Sígueme, Salamanca 1977, 22 x 14, 653 pp.

La presente obra tiene la misma perspectiva, método y estructura que el último libro del autor, *Las cartas originales de Pablo*, reseñado también en este revista (EstAug 31 [1996] 347-348). El estudio se centra en el análisis del texto, donde se descubren tensiones, por lo que la pregunta por la historia de su configuración o proceso de formación es ineludible, así como por su *Sitz im Leben*. El libro intenta la reconstrucción hipotética de la

génesis y de las etapas de formación de los escritos juánicos, fijándolos dentro de la historia de los grupos cristianos que los crearon y los sustentaron.

En una primera parte se da una visión general sobre las sucesivas etapas de la formación de los escritos (I). A ella sigue el texto completo del evangelio de Jn en su configuración definitiva original (antes de sus cambios de orden), con el texto original griego acompañado de la traducción castellana, distinguiendo en la presentación tipográfica (estructuración, diversos tipos de letra, sangrías) los diferentes estratos (II). El resto del libro (III-VIII) está dedicado a la reconstrucción concreta de las tradiciones y escritos originales del evangelio y de las cartas; en cada caso, se presenta el texto griego junto con la traducción castellana y las notas detalladas a pie de página. Éstas están redactadas en un estilo concentrado para ofrecer los datos fundamentales para la comprensión del texto.

El autor presenta la siguiente hipótesis de la formación del texto. 1) Tradiciones básicas (TB) de la etapa fundacional de los grupos juánicos (periodo del 30 al 80), compuestas por: a) tradiciones independientes (T), donde destacan los relatos que relacionan a Juan Bautista y a Jesús, así como la actividad misional de grupos juánicos; b) colección de 7 milagros (CM) como compendio global de la actividad taumatúrgica de Jesús (terapias o curaciones: 4,46-54; 5,2-9; 9,1-7; 11,1-44; 2,1-12; 6,1-15; y una epifanía 6,16-21) ; c) relato de la Pasión (RP) que presenta a Jesús como el profeta mesiánico y aplica a Jesús la figura tradicional del justo sufriente. 2) El primer evangelio (E1) recopila las tradiciones básicas y las adapta para la segunda generación de las comunidades joánicas que acaban de sufrir o están sufriendo su expulsión del seno del judaísmo. En su base está el trabajo de un autor y su escuela en las regiones de Galaunide y Batanea entorno al año 80. Su función es etiológica: esas comunidades intentan legitimarse frente al judaísmo. 3) El evangelio transformado (E2): proceso de relecturas con las consiguientes ampliaciones (nuevo material discursivo, pequeñas ampliaciones y prólogo) e interpretaciones. Lo fundamental ahora son las palabras de Jesús por lo que E2 adquiere un carácter sapiencial, de enseñanza (acercándose al discurso revelacional) acompañado de un cambio temático: revelación de las realidades del mundo celeste. *Sitz im Leben* sería en la experiencia continua de segregación y amenaza de grupos juánicos frente a un mundo hostil no creyente (judaísmo fundamentalmente). Surge un cierto talante sectario, lo cual se expresa en el típico dualismo. Objetivo: superación revolucionaria de todo aparato religioso en una nueva religiosidad de corte espiritualista radical. 4) Evangelio glosado (E3: apéndice del cap. 21; cap 15-17): reelaboración de E2 llevada a cabo por glosadores pertenecientes a la escuela juánica ortodoxa de Antioquía. Destacan el influjo de la tradición de la gran iglesia, así como el interés por el tema eclesiológico, ético y la religiosidad concreta fija. 5) Evolución posterior del evangelio de comienzos del siglo II (E4): Cambios de orden, fruto del traspapeleo de las hojas del códice principal (cap 5-7: 6,1-71; 5,1-47; 7,15.24.1-25ss; cap 10, 19-29.1-18.30ss), y la añadidura no juánica de 7,53-8,11.

Otros escritos juánicos (1-3 Jn): por su lenguaje, temática e interés pertenecen a la etapa del lenguaje glosado (E3). 1 Jn se compone de un escrito básico (1,1-2,27; 5,13) fruto de un maestro de la escuela juánica ortodoxa al que se le añadió material de exhortación (2,28-5,12), y posteriormente el apéndice (5,14-21). Muestra un interés y situación semejante a E3, aunque en 1 Jn la institucionalización eclesial es más explícita e incluye la polémica contra los disidentes heréticos (2,18-27; 4,1-5; 5,1-12). 2 Jn es una carta de advertencia sobre los disidentes heréticos, mientras que 3 Jn es una carta de recomendación para un misionero juánico en comunidades dispersas dentro de una población gentil.

La presentación tipográfica castellana distingue los diferentes estratos en la formación literaria de Jn. Por desgracia, los tipos de letra no son tan claros de diferenciar a simple vista (mejor sería con colores). Tal vez no habría sido necesario repetir dos veces el texto griego. El libro es de gran ayuda para estudiantes de teología o para quien quiera adquirir una comprensión seria y crítica de los escritos juánicos.— D. A. CINEIRA.

GARCIA-MORENO, A., *El Evangelio según san Juan. Introducción y exégesis*. Badajoz-Pamplona 1996, 24 x 16, 524 pp.

Este libro, fruto de la labor docente de su autor, presenta dos partes bien diferenciadas. La primera aborda cuestiones introductorias como es la cuestión joannea, el género literario, el trasfondo histórico cultural, así como la autenticidad del Evangelio. Una vez vista la unidad interna y la estructura del evangelio de Juan, expone algunos puntos de su contenido doctrinal donde destaca el aspecto joánico del ágape y el de la verdad que nos libera. En esta parte pone de relieve en repetidas ocasiones el valor histórico de evangelio. Más discutida sería la identificación de Juan, el discípulo amado, con el evangelista y con el autor del Apocalipsis.

La segunda parte está dedicada al análisis exegético de algunos pasajes, que el autor ha tratado en sus clases. Comienza analizando el prólogo: importancia del logos, prehistoria del pasaje, estructura y análisis de las distintas partes. Pasa a estudiar la semana inaugural (Jn 1,19-2,11) y el tema de la Eucaristía en Jn. 6. Por último se detiene en la explicación de los capítulos dedicados por el evangelista a la pasión de Cristo.

El estudio que presenta es en muchos casos espiritual y simbólico: "Lo que san Juan escribe es claro y sencillo... Pero junto a este sentido inmediato y sobrio es preciso pensar en la posibilidad de que haya una intención más profunda por parte del autor, que debemos desentrañar mediante un detenido análisis del texto, en la oración y en el estudio" (p. 73). Un ejemplo claro es "la maternidad espiritual de María" (Jn. 19,25-27) por la que todos los cristianos son hechos hijos de María. Pero habría que señalar que es el discípulo amigo el que acogió dentro de su familia a la madre de Jesús y no al revés.

La bibliografía usada es preferentemente francesa, italiana y española, y anterior a los años 90. Los títulos citados de libros alemanes contienen numerosos errores (p.e. 90,130,135,158,466, 480), así como el griego, comenzando por la frase de la contraportada.- D. A. CINEIRA.

REYNIER, CH., *El evangelio del resucitado. Una lectura de Pablo*, (Temas Bíblicos) Desclée de Brouwer, Bilbao 1996, 21 x 13, 223 pp.

El acontecimiento de Damasco, es decir el encuentro del Jesús resucitado con Saulo, conmovió la vida de éste último, convirtiéndose en el origen de su obra y de su evangelio. Nuestro autor consagra este estudio a definir los grandes ejes del pensamiento paulino, que se centran en la experiencia y en la fe en el resucitado. Este evento tendrá implicaciones existenciales para la fe del apóstol. El libro comienza con un resumen biográfico de la persona de Pablo, para pasar posteriormente a una breve exposición del *corpus* paulino que es testimonio del modo en que presentó el Evangelio, de la fuerza de su experiencia. Luego, a partir de una consideración de conjunto de sus escritos, intenta entresacar los grandes movimientos y los principales temas que los orquestan (cap. II). Este acercamiento nos permitirá captar mejor cómo define el mismo Pablo su misión (cap. III): él es el Apóstol de Cristo, su enviado. Toda su persona está comprometida con este servicio y con la presentación del misterio de Cristo "en sí mismo" y "para nosotros", en el que se da un proceso de maduración que se ve desde las primeras epístolas hasta las últimas. El hecho de Cristo inaugura un modo de vida radicalmente nuevo para el cristiano. Pablo nos presenta al creyente en relación consigo mismo, con el otro, con Dios y con el universo. Cuando el cristiano, por la confesión de la fe, está en comunión con el resto de los creyentes, entonces toma conciencia de su pertenencia al cuerpo único de Cristo, que es la Iglesia. Entonces estaremos en condiciones de entrar en el núcleo de lo que constituye el propósito del Apóstol: la persona misma de Cristo, que surge de estos textos dejando estallar

todas las virtualidades presentes en el poder de su resurrección. En efecto, Pablo confiesa a Cristo en lo que es en sí mismo y en lo que es para nosotros, sin encerrarlo nunca en categorías vanas (cap. IV). Nos revela a ese Cristo que opera una transformación radical en nuestra existencia y en nuestro ser (cap. V y VI) y que llama a su iglesia cabe él (VII).

Esta obra tiene como objetivo ayudar a la lectura del *corpus* paulino, para descubrir en unos textos concretos la personalidad del Pablo transformado por el encuentro con el resucitado. Finalmente, reseñamos un pequeño fallo de traducción del original. En pág. 9: 30 cartas forman parte del *corpus* paulino (cf. 43. 205: trece).— D. A. CINEIRA.

GARCIA RUIZ, A., *Noticias de Jesús*, Ediciones Palabra, Madrid 1997, 30 x 21, 217 pp. Incluye 100 fotografías.

Noticias de Jesús es una yuxtaposición de textos neotestamentarios en forma de sinopsis que ofrecen alguna información directa sobre Jesús. Considera a sus cuatro informadores bíblicos como testigos que narran lo acaecido desde sus perspectivas y según sus fuentes y público, tal y como acontece en el mundo periodístico moderno. Junto a los textos bíblicos el autor ha añadido unos brevísimos comentarios o notas explicativas sobre la geografía, la historia y la sociología palestina, a lo cual se reduce la labor del autor.— D. A. CINEIRA.

Teología

SEBASTIAN, F., *Escritos sobre la fe, la Iglesia y el hombre*, BAC, Madrid, 1996, 12,5 x 19,5, 407 p.

Fernando Sebastián, el hoy arzobispo de Pamplona, fue, en su tiempo, ilustre profesor y rector magnífico de la Universidad Pontificia de Salamanca. Siendo obispo de León se le nombró secretario de la Conferencia episcopal española, hecho que le hizo renunciar a la diócesis de León. Tras diversos avatares es nombrado arzobispo coadjutor de Granada con derecho a sucesión. Y, antes de que se cumpla este destino, es trasladado a la arquidiócesis de Pamplona

El libro publicado por la BAC consta de tres partes, cuyos títulos son los siguientes: Cristianos en el mundo, el compromiso de la evangelización y caminos de evangelización. El elenco de temas es amplísimo, sin que se vea en ellos una verdadera relación. Son esencialmente dispares. Y, al ser muchos, son también cortos.

Aunque todas las partes tienen temas interesantes, de resaltar alguna de ellas, habría que poner los ojos en la que se dedica a la evangelización. Conocemos muy bien la consigna de Juan Pablo II acerca de la nueva evangelización. Es un tema apasionante y vital para la iglesia. Pero un tema que, con frecuencia, no tiene contornos bien definidos. Se cree, en ocasiones, que la nueva evangelización debe orientarse hacia la restauración de un nuevo régimen de cristiandad. Meta imposible ya de alcanzar. Seguir ese camino es perder miserablemente el tiempo. La nueva evangelización no puede ser otra cosa que el compromiso eclesial por presentar el mensaje evangélico en formas y contenidos que encajen con la cultura de nuestro tiempo. El campo, por lo mismo, de la nueva evangelización se centra en la inculturación de la fe.

Monseñor Fernando Sebastián tiene la suficiente preparación teológica para hablar en esa línea de la nueva evangelización. Se nos dice en el prólogo: "Es verdad que estos escritos son fruto de un ministerio episcopal, especialmente en su etapa andaluza y con

menos intensidad en su etapa navarra y que como fruto de ese ministerio han de ser considerados. Pero el ser teológico de su autor se aprecia por todas partes aportando rigurosidad al método y profundidad a los contenidos" (p. XI).— B. DOMINGUEZ.

MÖHLER, J.A., *La unidad en la Iglesia, o el principio del catolicismo expuesto según el espíritu de los Padres de la Iglesia de los tres primeros siglos*. Edición, introducción y notas de P. Rodríguez y J.R. Villar (Biblioteca de Teología 22), Ediciones Eunat, Pamplona 1996, 16 x 24, 495 pp.

Se trata de un clásico de la teología, por lo que hay que empezar felicitando a la editorial por la idea de su publicación en castellano. En el siglo XIX una Iglesia otrora triunfante se debatía hostigada por el racionalismo de la Ilustración, que desembocaba en la increencia, y el laicismo de los Estados europeos, con sus expropiaciones y persecuciones. En el movimiento defensivo la Iglesia se encastillaba en la autoridad y orden de su jerarquía e instituciones. La Iglesia era sobre todo un organismo independiente y autosuficiente, una *societas perfecta*. En ese ambiente enrarecido surgió en Alemania un movimiento teológico renovador, la escuela de Tubinga, entre cuyos exponentes destacó Johan Adam Möhler.

A los 28 años escribió la obra que aquí se presenta, *La unidad en la Iglesia*, completada después en los años de madurez por otra obra clásica, *Simbólica*, cuya traducción también anuncia esta misma editorial. Más que nada, *La unidad* significó una bocanada de aire fresco en la cerrada eclesiología de la época. Hablaba de la presencia del Espíritu en la Iglesia, en el corazón de sus fieles, como la auténtica riqueza de ella, por encima de estructuras y ministerios. Concebía la comunidad católica como una *comunión* en la fe. Estas ideas que hoy tanto nos suenan fueron la trabajosa innovación que realizó Möhler en su tiempo. La lectura de los Padres fue su fuente de inspiración.

Esta edición presenta una amplia introducción dividida en dos partes: el autor y su época decimonónica, que ayudará a situarnos en el momento en que escribe; y la obra presentada, *La unidad*, desde la famosa reconstrucción textual que hizo J.R. Geiselman. Abundantes notas explicativas que jalonan el texto, apéndices y anexos de Möhler, bibliografía y diversos índices, componen una edición muy completa.— T. MARCOS.

SCHATZ, K., *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días* (Presencia Teológica 85), Sal Terrae, Santander 1996, 13'5 x 21'5, 253 pp.

El papado es una institución central de la Iglesia. Pasa por ser la más característica de la confesión católica. Pero es también la más paradójica del cristianismo: nacida como centro de la unidad ha resultado ser causa de división (como reconoció Pablo VI). Por eso produce reacciones contrapuestas. Reconciliar sus diversos aspectos no es cosa fácil. Sin embargo es lo que logra este espléndido libro, explicando su evolución histórica, que coincide con los vaivenes de la entera Iglesia. El siempre alabado esfuerzo ecuménico requiere una sincera revisión de la institución papal. El mismo Juan Pablo lo ha dicho en su reciente encíclica *Ut unum sint* (1995).

En el libro no se trata de hacer una historia del papado, lo que requiere múltiples volúmenes, sino de su *primado*, de la idea de autoridad superior que el obispo de Roma posee sobre la Iglesia universal. El análisis de su evolución ayudará a entenderlo (cómo ha surgido), a prevenir sus excesos, tal vez a corregir el modo actual de ejercerlo, justo lo que pide un auténtico ecumenismo. Del libro se desprenden algunas indicaciones maestras para ello. En primer lugar, el primado papal no parece haber sido nunca efectivo en la historia: el primer milenio funcionó al modo de un patriarcado de Occidente; y el segundo

milenio, cuando entró en acción, se sucedieron las grandes rupturas eclesiales (la Iglesia Ortodoxa, la Reforma). En segundo lugar, el primado es una *opción por la unidad*, esto es, es necesario e imprescindible cuando la alternativa es la división de la Iglesia, lo que tampoco sucede siempre. Por fin, toda institución eclesial, para serlo, debe contar con la *recepción* de sus decisiones en la vida de la Iglesia. En fin, un libro muy recomendable.– T. MARCOS.

ORTIZ LOPEZ, J., *Redescubrir hoy la Iglesia*, Palabra, Madrid 1996, 20 x 13'3, 160 pp.

Tras la bocanada de aire fresco que supuso para la Iglesia el Concilio Vaticano II, con la consiguiente renovación en diversos sectores y también con algunos excesos, ha surgido en nuestra Iglesia un claro movimiento de reacción conservadora. En esta línea podemos situar sin duda la obra que ahora presentamos.

Este «redescubrimiento» de la Iglesia no es sino una vuelta a viejos planteamientos, lejos de lo que debe ser una eclesiología fundada en la línea marcada por el Vaticano II. Se insiste en la Iglesia jerárquica, poseedora de una serie de verdades inmutables y de unos dirigentes puestos al mando por expresa voluntad divina.

Resulta interesante el intento de hacer una síntesis de la historia de la Iglesia, pero el autor cae en una postura excesivamente acrítica, de modo que convierte esta historia en una marcha triunfal de la Iglesia a través del tiempo, olvidándose de que también se han producido lunares. Sorprende cómo, dentro de este desarrollo triunfal, el broche de oro se encuentra en el surgimiento del Opus Dei y otros «movimientos» afines, que vienen a contrarrestar las «desviaciones» de ciertas “comunidades de base”.

También son destacables algunos «olvidos» del autor: a la hora de emplear los textos bíblicos, hace una lectura fundamentalista, olvidando los métodos exegéticos histórico-críticos aceptados hoy de forma generalizada. También es significativo que, a la hora de mencionar las diferentes instancias que componen la Iglesia, se olvide de la vida religiosa.

En definitiva, estamos ante un tratado que confunde a la Iglesia con el Reino de Dios y que no aporta nada a un progreso serio de la eclesiología.– A. ANDUJAR

GARCIA PAREDES, J.C.R., *Santa María del 2000* (Bac 2000 1), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997, 20'7 x 13'5, 123 p.

Un tema tan complejo hoy, como es el de la Mariología, en el que se unen una espiritualidad tendente al ensalzamiento excesivo con otra tendente a la negación absoluta, recibe de este autor un tratamiento digno de elogio.

De cara a la preparación del jubileo del año 2000, el autor presenta esta obra que busca dar a María su justo papel. Se trata de una obra muy sobria y muy equilibrada, que atiende tanto a una exégesis seria, como a una espiritualidad bimilenaria que no puede ser ignorada. Y lo hace de un modo realmente productivo y equilibrado, evitando los excesos de una espiritualidad a menudo cargante y dando a María un justo lugar de privilegio.

Un libro interesante y bueno sobre un tema del que hoy se hace difícil encontrar buena literatura.– R. A. CAPILLA.

GISEL, P., *La subversion de l'Esprit. Réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme*. Labor et Fides, Gêneve, 1993, 16, 5 x 22, 211 pp.

El autor es suizo. Nace en Ginebra en 1947. En el momento es profesor de teología sistemática de la Universidad de Lausana. Es autor de varias obras teológicas.

La obra, que presento, es una obra de carácter teológico-espiritual. Lo dice muy bien el título. En ella se nos habla de subversión del Espíritu. En base a ello hay que reconocer que la obra tiene cara positiva, ya que el Espíritu ha sido el gran desconocido para la mayoría de los creyentes.

Con toda seguridad lo más significativo de la obra es el subtítulo, que suena así: *reflexión teológica sobre el pleno desarrollo del hombre*. Es evidente que la acción del Espíritu no tiene otra finalidad que alcanzar que la mujer y el hombre lleguen a ser plenamente humanos. Cosa que no siempre se ha visto así, ni se ha presentado así. Muchos modelos de espiritualidad, y espiritualidad viene de Espíritu, se han elaborado como instrumentos de subdesarrollo humano. Se daba la sensación que para ser espiritual debíase renunciar a lo más propio y característico de la mujer o del hombre. Cuanto menos se pensara, cuanto menos se hiciera uso de la libertad, cuanto menos se tomaran decisiones personales tanto más espirituales se era.

La obra consta de cinco capítulos, cuyos enunciados dan buena cuenta de la amplitud de la misma. El primer capítulo hace un recorrido por la Biblia, fijándose ante todo en lo que se dice sobre el Espíritu. El segundo trata de la vida judía y cristiana. El tercero se refiere a los momentos estructurales de la tradición cristiana. Lo divide en dos partes. A.- Los Padres y la Edad Media. B.- El tiempo de las Reformas, dando particular importancia a la Reforma. El cuarto trata de la realidad del mundo y la vida del Espíritu. El quinto se interesa por las dimensiones espirituales y el Dios-Espíritu. Como se ve, un amplio abanico de temas que ayudan intensamente a descubrir la acción del Espíritu en la vida espiritual y su influencia en el desarrollo de la mujer y del hombre. Es preciso recordar que el autor no sólo trata el tema desde el punto de vista individual, sino que también lo hace desde el punto de vista comunitario.- B. DOMINGUEZ.

TAMAYO, J.-J. (Ed.), *Cristianismo y Liberación. Homenaje a Casiano Floristán*, Ed. Trotta, Madrid 1996, 23 x 14'5, 309 pp.

En el mapa teológico español la figura de Casiano Floristán ocupa un lugar relevante, especialmente en el ámbito de la teología práctico-pastoral. Juan José Tamayo con muy buen acierto ha querido dejar constancia de su reconocimiento y amistad hacia el homenajeado, invitando a un grupo de teólogos, que de una u otra forma han tenido relación con él, a unirse a dicho homenaje con motivo de su setenta aniversario. De esta forma ha dado origen la obra que presentamos hoy al público y que está estructurada en torno a tres ejes centrales: el diálogo interreligioso e intercultural como marco de referencia en el que hoy debe realizarse la reflexión teológica y la vivencia cristiana; el ámbito de liberación y de democratización en el que ha de situarse la comprensión y realización del ser de la Iglesia; concluyendo con una tercera parte donde se reseñan diversas personalidades y formas concretas de expresión teológica en momentos diversos y circunstancias diferentes de presentación del mensaje cristiano. A través de estas páginas, teólogos de diversa orientación teológica y distintos ámbitos culturales y nacionales y cada uno dentro de su especialidad, desarrollan los diversos temas señalados. Queda constancia en esta obra-homenaje al prof. Floristán del pluralismo teológico enriquecedor, manteniendo siempre la unidad de la fe, como señal de identificación de una época que va abriendo caminos a una Iglesia que necesita siempre de personas proféticas en su seno, como fruto de los dones del Espíritu que la anima. Muy buena presentación tipográfica y una vez más agradecemos a la editorial Trotta su colaboración al acervo teológico y eclesial.- C. MORAN.

DREWERMANN, E., *El mensaje de las mujeres. La ciencia del amor*. Herder, Barcelona 1996, 14 x 23, 223 p.

Drewermann es teólogo y psiquiatra. Tal vez con una acentuación de esta última faceta. De ahí que en sus libros deje huella precisa de esa su doble condición. Basta leer para ello el más famoso: *Clérigos*.

El que presento ahora contiene reflexiones sobre distintas mujeres de la Biblia. "Del Antiguo Testamento nos traza la silueta espiritual de Raquel, la de las mujeres que entran en la genealogía de Jesús y la de las que rodearon al rey David. Del Nuevo, la de todas aquellas que formaron parte de la vida del Señor o que se cruzaron en ella: la hemorroisa, la hija de Jairo, María Magdalena, la mujer de Pilato, etc". (Contraportada).

Para una cultura patriarcalista, como ha sido la occidental en general, y la eclesial, en particular, el intento de fijarse en mujeres significativas de la Biblia es digno de todo encomio. Necesitamos clamorosamente de todo eso que el mundo femenino aporta a la cultura como característico. Necesitamos, sobre todo, el amor y la ternura que las mujeres pueden aportar a la sociedad y a la iglesia católica. La historia de Occidente, y de ello se hace eco el autor, ha estado marcada por gestas excesivamente crueles. Gestas en las que ha prevalecido el carácter masculinoide con sus dosis de intolerancia y poder. La ciencia del amor, que es el subtítulo que lleva el libro, se aprende primordialmente en la escuela femenina.

Drewermann realiza su estudio con altura y hasta con un cierto aire de poesía. Dato que cae muy bien al tema tratado. Psicología, teología y poesía se unen en este libro para dibujar unas imágenes femeninas que con seguridad colmarán las esperanzas más ambiciosas. La lectura de este libro nos hará descubrir figuras tan relevantes como la de Raquel, Tamar, Rut, Betsabé, la suegra de Pedro, la hemorroisa, la hija de Jairo, la mujer sirofenicia, la mujer que unge a Jesús en Betania, la mujer de Pilato, las mujeres de la crucifixión, María Magdalena. Y, sobre todo, nos hará descubrir a la mujer como tal, cuyo papel en los finales del siglo XX tiene una relevancia de primera línea.- B. DOMINGUEZ.

DREWERMANN, E., *La Palabra de salvación y sanación. La fuerza liberadora de la fe*, Herder, Barcelona 1996, 22 x 14, 331 pp.

El controvertido doctor Eugen Drewermann nos ofrece en la obra que presentamos la riqueza grandiosa del mensaje de salvación de Dios para los hombres en un lenguaje, que les resulte cercano, liberado de condicionamientos psico-culturales, donde la carga del miedo y del temor esclavizadores, no permiten una mirada límpida desde la confianza y el amor como fundamentos en los que la fe ocupe su lugar liberador. El autor somete a una crítica psicoanalítica las afirmaciones bíblicas y dogmáticas de siempre, purificándolas de añadiduras humanas, ajenas al mensaje y nos ofrece una vivencia de la fe, cargada de anhelo y de admiración contemplativa del Dios del amor y de la esperanza, que en Jesús el Cristo nos abre caminos humano-divinos de vivencia cristiana en el entramado de la existencia bajo la fuerza unificadora de su Espíritu. Y todo esto nos lo presenta en la forma del diálogo, como expresión más concreta de la interpretación que quiere que surja de la vida y que lleve de nuevo a la vida. Todos los temas tratados por el autor en este diálogo enriquecedor se centran en temas tratados por él en otras obras más amplias y expuestos en otro género literario, distinto del dialogado. El presente trabajo es una invitación a entrar en el pensamiento tan atrayente para nuestro tiempo de uno de los autores que, a pesar de las dificultades que está teniendo con el estamento institucional de la Iglesia, es sin duda uno de los más socorridos en el mundo cristiano. El es consciente de la dificultad a la que se expone, pero su sinceridad le lleva a presentar interpretaciones que sin duda son susceptibles de ser criticadas, como de hecho lo han sido, y a eso se expone con leal honestidad y apertura.- C. MORAN.

CORBI, M., *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996, 21 x 13, 291 pp.

La tesis que desarrolla el autor a través de su escrito se basa en unas leyes normales de la antropología cultural en el desarrollo de las tradiciones humanas y religiosas. Se fundamenta en la realidad de los cambios de sociedades preindustriales, agrarias, autoritarias y patriarcales a sociedades industriales científicas, tecnológicas, democráticas, laicas y dinámicas. La religión como participante de esta realidad cultural, está también sujeta a estos momentos cambiantes estructurales. Sus tradiciones han sido pensadas, vividas y transmitidas en patrones de épocas superadas. El asistir a estos condicionamientos de cualquier clase de tradición, es lo que hace al autor el presentar la necesidad urgente de entrar en la nueva dinámica cultural, y a la religión cristiana en concreto la llamada a olvidar formas de pensar, de sentir y de presentar la experiencia religiosa propias de otros tiempos y hacer una hermenéutica apropiada para la circunstancia cultural de hoy. No podemos en nombre de las sagradas tradiciones, honorables y veneradas, olvidar a este hombre que trabaja con parámetros muy ajenos a ellas. No se puede confundir la copa con el vino. Se trata de recoger el vino de la tradición sagrada de nuestros antepasados, enterrándoles a ellos con amor y respeto. Todavía tenemos una oportunidad única, ya que existen todavía hoy miembros en la sociedad actual que han bebido de esas formas religiosas y nos pueden ayudar a una interpretación más fiel de esas épocas. A esto es a lo que nos invita el autor en una nueva época cultural y religiosa. Bienvenidas sean reflexiones de este talante, que nos sugiere formas de creatividad y vivencia religiosa en una situación cultural diferente.— C. MORAN.

GARCIA HERNANDO, J. (Dir.), *Pluralismo religioso. III: Religiones no cristianas*, Ed. Sociedad de educación Atenas, Madrid 1996, 18 x 12, 686 pp.

En el amplio campo teológico de la actualidad nos vamos encontrando con estudios sobre temas que, a partir de las indicaciones del Vaticano II, no pueden ya quedar relegados al olvido. Uno de ellos es precisamente el tema que preocupa a los colaboradores de la obra que hoy presentamos en torno al pluralismo religioso. La dirección de la obra con muy buen criterio ha optado por presentar unas reflexiones previas en torno a la fundamentación fenomenológico-teológica de las religiones, junto con la presentación de los principios del diálogo interreligioso. A estas reflexiones le siguen los estudios en torno a las principales religiones mundiales, realizados por grandes especialistas en estas diferentes áreas. A su vez, dado que son estudios elaborados en una situación concreta y dirigidos a un público de habla española, también se centran sus reflexiones en la situación concreta española en lo que al diálogo interreligioso se refiere. Se enriquece la obra con un índice bibliográfico en torno al tema. Podemos contar desde ahora en este tercer y último tomo de la obra *Pluralismo religioso* con un instrumento muy apropiado para cualquier clase de estudio que se quiera realizar en torno a toda esta problemática teológica, al mismo tiempo que servirá como una ayuda práctica para todos los preocupados por dichos temas. Agradecemos al CENTRO ECUMENICO "Misioneras de la Unidad" por el servicio que vienen prestando a la causa de la unidad de los cristianos y al diálogo con otras religiones.— C. MORAN.

STOCK, A., *Poetische Dogmatik: Christologie. 2. Schrift und Gesicht*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1996, 23'5 x 16, 292 pp.

Siempre el arte en sus diversas variantes ha servido a la comunidad humana para expresar sus más íntimos sentimientos y vivencias religiosas. Así ha sucedido también en

el ámbito cristiano, en el correr de las generaciones que han ido plasmando la expresión religiosa a través de todas estas mediaciones artísticas. El autor se acerca al estudio de estas expresiones culturales con el fin de extraer conclusiones sobre el grado de significación manifestado en torno a la persona de Cristo desde este contexto poético. El volumen segundo de su obra lo centra en estas expresiones, analizándolas dentro del marco global de la Liturgia en el contexto de la Escritura y de la Tradición, dejando constancia en la literatura, la iconografía, la salmodia, la plegaria en sus más variadas formulaciones, la liturgia eucarística, la música, etc. Piensa el autor que también hay que llamar dogmática a tales símbolos religiosos, ya que ahí la fe se hace presente en su confesión central y esa confesión sirve de transmisión de la misma a las generaciones futuras, a través de estas mediaciones sin duda más cercanas al gran público y a todas las mentalidades. Bienvenidos estudios de esta índole que nos introducen de nuevo en el sentido encarnacional de toda vivencia y expresión religiosa.— C. MORAN.

NEWMANN, J. H., *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*. Traducción, introducción y notas de José Morales. Ed. EUNSA, Pamplona 1996, 21'5 x 14'5, 236 pp.

La obra literaria del Cardenal Newmann, adelantado en tantos campos del saber y de la praxis en el mundo católico, manifiesta su gran personalidad humanista y religiosa. De ello nos ha quedado constancia en los discursos en torno al tema del significado de la Universidad, que prepararon la fundación de la Universidad Católica de Irlanda. Saber científico y presencia de lo religioso en el mismo, no suponen dos saberes excluyentes, sino que cada cual, manteniendo su autonomía, responderá a la dimensiones más profundas de la persona humana y al sentido pleno de la persona desde una visión cristiana de la misma. De aquí que Newmann opte siempre por la necesidad de una educación liberal, no sólo de información sino de formación integral que lleva a la sabiduría y donde el sujeto se sienta fundamentado no sólo a nivel personal, sino también en su capacidad de dominio de los saberes seculares. Este es el plan que sugiere el autor, quien en la introducción que hace a la traducción de dicha obra, el prof. Morales demuestra exhaustivamente las diversas interpretaciones que a estos pensamientos de Newmann han ido ofreciendo los teóricos de la educación universitaria, preocupados por una formación integral como fin de la misma.— C. MORAN.

GUARDINI, R., *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*. Estudio introductorio y traducción de Alfonso López Quintás. BAC, Madrid 1996, 20 x 12'5, 222 pp.

El subtítulo de la obra que presentamos de Romano Guardini es sumamente ilustrativo en torno a unas páginas de un calado filosófico nada común, donde el autor presenta sus intuiciones sobre el acceso a lo real y las profundidades de la realidad en toda su explicitación. Su estudio se extiende a lo viviente, la totalidad, la intuición integral, el carácter polifónico de la verdad, la expresividad, el encuentro, la necesidad de superar los falsos dilemas, el pensamiento "circular", la actitud de sano "objetivismo", en el sentido de aceptación de cuanto enriquece la vida humana. Estos y otros temas son reflexionados por el autor con el propósito de orientar en la forma de pensar la realidad como totalidad y aplicar este pensamiento al tema central de su preocupación intelectual y vital: la reflexión teológica. La obra *El contraste* que la BAC nos ofrece viene muy enriquecida con la Introducción realizada por el gran filósofo español, el Prof. Adolfo López Quintás, como ele-

mento imprescindible para una mejor comprensión de la amplitud de pensamiento elaborada por el autor. Agradecemos a la Editorial el que haya llenado esta laguna que se venía sintiendo de una de las obras más significativas de Romano Guardini y desconocidas para el gran público de lengua española.— C.MORAN.

NOVACIANO, *La Trinidad*. Introducción, edición crítica, traducción, comentarios e índices por C. Granado, S.J. (Fuentes Patrísticas 8), Ciudad Nueva, Madrid-Buenos Aires-Santa Fe de Bogotá- Montevideo-Santiago 1996, 23,5 x 15, 314 pp.

Novaciano es, quizá, más conocido por su condición de antipapa y por su rigorismo en el ámbito penitencial, que por su condición de teólogo. Sin embargo, bien merece un puesto de honor en la asamblea de los teólogos. Su obra maestra es la que en estas páginas presentamos, compuesta entre el año 240 y el 250; meritoria por la forma y el contenido, representa la primera producción dogmática de auténtico valor surgida en lengua latina en Roma. No obstante que durante siglos circuló bajo el nombre de S. Cipriano y, sobre todo, de Tertuliano. Aunque S. Jerónimo la designa como *De Trinitate*, es poco probable que fuera ese el título de la obra, habida cuenta de que el término «trinidad», ya conocido en el vocabulario cristiano, no aparece ni una sola vez en ella. Como indica C. Granado, el título que mejor le correspondería sería el de *De regula veritatis*. La obra, en efecto, consta de cuatro partes: la doctrina de la Regla de la verdad sobre Dios creador (cap. 1-8), sobre Jesucristo (cap. 9-28), sobre el Espíritu Santo (cap. 29) y, por último, la demostración de la distinción y de la unión entre las personas divinas (cap. 30-31).

La presente edición se basa en una nueva colación-lectura de las tres primeras ediciones (la *editio princeps* de M. Mesnart, aparecida en París en 1545, la de S. Ghelen, que vio la luz en Basilea en 1550 y la de J. de Ioigny de Pamèle, publicada en París en 1584), que sustituyen a los manuscritos perdidos. La mayor novedad de la edición la constituye la incorporación de gran parte de los datos sacados a la luz por P. Petitmengin en su artículo «Une nouvelle édition et un ancienne manuscrit de Novatien», en *Revue des Études Augustiniennes* 21 (1975) 256-272. Este autor había descubierto en la Bibliothèque Sainte-Geneviève de París una edición de las Obras de Tertuliano (la de Ghelen, París 1566) con los márgenes anotados, que contienen el material que recoge la edición de Pamèle. Al término de la introducción C. Granado presenta un cuadro comparativo entre esta edición y otras modernas: las de H. Weyer (Patmos Verlag, Düsseldorf 1962), G.F. Diercks (Turnholt, Brepols 1972) y V. Loi (Torino 1975). Para la división interna del texto ha optado por la numeración continua de los párrafos según la edición de H. Weyer.

La traducción va acompañada de abundantes y, frecuentemente, amplias notas, muchas de las cuales de carácter filológico, que explican el significado de los términos del latín utilizado por Novaciano. En su conjunto, revelan la amplísima documentación recogida por C. Granado. Al mismo tiempo, hace ver al lector cómo en la teología de Novaciano confluyen, de una forma u otra, aportaciones de los teólogos cristianos que le han precedido, no sólo en lengua latina, en particular Tertuliano, sino también en lengua griega, como son los apologistas, y también S. Ireneo, y cómo él, a su vez, ha influido en autores posteriores, de modo particular en Gregorio de Elvira. Asimismo, manifiestan a un Novaciano familiarizado con la cultura clásica, cercano al estoicismo, del que sin embargo sabe separarse cuando lo imponen exigencias de la fe. De la lectura del texto y notas a la vez el lector podrá percibir también cuán difícil fue el camino que llevó a las grandes formulaciones dogmáticas de los siglos siguientes, respecto de la Cristología y Pneumatología.

La obra concluye con cuatro índices: bíblico, de autores antiguos, de autores modernos y temáticos. La presentación es óptima.— P. de LUIS.

SAN JUAN CRISOSTOMO, *Comentario a la carta a los gálatas*. Introducción y notas de Sergio Zincone. Traducción del griego de Isabel Bosque (Biblioteca de Patrología, 34) Ciudad Nueva, Madrid-Buenos Aires-Santa Fe de Bogotá- Montevideo-Santiago 1996, 23,5 x 15, 198 pp.

De todos es sabido que san Juan Crisóstomo fue un gran orador, razón precisamente por la que recibió el sobrenombre de Crisóstomo (boca de oro); es sabido también que se sintió especialmente atraído por la figura del apóstol san Pablo que le llevó a comentar las catorce cartas del *corpus paulinum*, que juzgaba le tenían a él por autor. Lo que distingue el Comentario a la carta a los gálatas de los comentarios a las restantes cartas es el hecho de que es el único que no nos ha llegado en forma de homilías, sino como comentario seguido al texto. Sin embargo, hay datos que llevan a la conclusión más que probable de que en su origen hay que ver también homilías tenidas en Antioquía.

El contenido fundamental de la obra se halla en la relación entre la ley y la fe. Nada extraño si se tiene en cuenta que es el tema central de la Carta paulina, como ya indica S. Zincone en la introducción. Ley de una parte insuficiente y de otra bien integrada en el plan providencial divino, con «función propedéutica y pedagógica de enseñanza, de guía, de contención de las trasgresiones, desenmascarando y, al mismo tiempo, desvelando los pecados de cada uno y, por eso mismo, haciendo nacer de esa conciencia el deseo de redención y la disponibilidad hacia la misión de Cristo»; ley que hubo de ceder su lugar al Espíritu y su gracia cuya llegada había preparado. S. Zincone pone de relieve asimismo los aspectos polémicos que atraviesen la obra. En su punto de mira están ante todo los arrianos, pero también los maniqueos, los marcionitas, los novacianos, así como determinadas tendencias judaizantes y fatalistas. En cuanto al lenguaje lo califica de vivo e inmediato, metafórico y comparativo, como si apelara a la sensibilidad de los oyentes más que a un compromiso intelectual y especulativo. Para la traducción, el texto griego seguido es el de PG 61,611-682, consultando en casos dudosos otras ediciones posteriores. Las frecuentes y breves notas prescinden normalmente de toda erudición y buscan únicamente la inmediata intelección del texto. La obra concluye con un índice bíblico y otro de nombres y materias.— P. de LUIS.

SAN GREGORIO NACIANCENO, *Fuga y Autobiografía*. Introducción y notas de L. Viscanti. Traducción del griego de S. García Jalón (Biblioteca de Patristica 35). Ciudad Nueva, Madrid-Buenos Aires-Santa Fe de Bogotá- Montevideo-Santiago, 1996, 13,5 x 20,5, 268 pp.

Dejando a parte los cinco grandes discursos teológicos (nºs. 27-31 de la colección), los que más celebridad le han procurado y que justifican el sobrenombre de «teólogo» con que le distingue la Iglesia Ortodoxa, dos obras destacan entre los demás escritos del santo: las recogidas en el presente volumen. La primera, *La fuga* (número dos en la serie de sus discursos, sin ser propiamente un discurso), del 362, se presenta como una justificación de la fuga que emprendió tras ser ordenado sacerdote contra su voluntad por su mismo padre, el obispo de la ciudad; en realidad es un bello tratado sobre el sacerdocio, que inspirará más tarde a S. Juan Crisóstomo (*El Sacerdocio*), a S. Ambrosio (*Los deberes de los ministros*) y S. Gregorio Magno (*Regla Pastoral*). La segunda pertenece al género poético. Su título, tradicionalmente presentado en latín, es *Carmen de vita sua*, aquí traducido por *Autobiografía*. En efecto, escrita hacia el 382, poco después de haber renunciado a la sede de Constantinopla, en 1949 versos trímetros yámbicos presenta al lector su vida, constituyéndose en la mejor fuente de que disponemos para conocerla. Aunque su valor poético no sea grande, representa la obra más acabada en autobiografía de toda la literatura grie-

ga (J. Quasten). En la obra ha sabido conjugar «datos históricos e imágenes descriptivas, oración y teología, elocuencia y sátira».

En la introducción L. Viscanti ofrece una muy sumaria presentación biográfica del santo, para pasar luego a la presentación de cada una de las obras. Sin detenerse en cuestiones críticas, de la primera señala la ocasión, la estructura y contenido, así como puntos doctrinales de relieve. En la nota 17 de p. 18, atribuye la obra *Los deberes* a S. Basilio, en vez de a S. Ambrosio; en p. 26, l. 9 en vez de «Dios», ha de poner «Padre», como se deriva de la referencia. Se trata, sin duda, de *lapsus calami*. De la segunda, la ocasión, la valoración de su poesía, y una síntesis de su contenido. Tampoco aquí falta algún *lapsus*. En p. 137, Gregorio reside en Seleucia hasta el final del 379 y en p. 139, aparece ya en Constantinopla en la Pascua del mismo año.

Una y otra obra cautivan al lector. Unas veces es la forma lo que le arrastra, otras el sentimiento del autor y casi siempre el contenido doctrinal en el primero de los escritos y la aventura personal del autor en el segundo. Sorprende, de una parte, la alta consideración en que tiene el santo la dignidad y la carga que representa el sacerdocio y, de otra, como consecuencia lógica, la durísima crítica a que somete, en una y otra obra, a los sacerdotes y, sobre todo, a los obispos de la época, más preocupados en multitud de casos de su propia carrera que de cumplir con las exigencias espirituales que se derivan del ministerio recibido. La obra concluye con los índices bíblico y de nombres y de materias.— P. de LUIS.

DIDIMO EL CIEGO, *Tratado sobre el Espíritu Santo*. Introducción, traducción y notas de Carmelo Granado, S.J. (Biblioteca de Patrística 36). Ciudad Nueva, Madrid-Buenos Aires-Santa Fe de Bogotá-Montevideo-Santiago, 1997, 13,5 x 20,5, 200 pp.

Sólo en la segunda mitad del s. IV entró de lleno el Espíritu Santo en la reflexión teológica. Y no por puro afán especulativo, sino por exigencias apologeticas frente a quienes negaban su condición divina y lo relegaban al rango de primer ser creado por el Hijo. Fue pionero S. Atanasio con su célebre *Carta a Serapión*. Le siguieron luego S. Basilio Magno y Dídimo el Ciego con sendos *Tratados sobre el Espíritu Santo*, más o menos contemporáneos. Aunque el tratado de Dídimo no alcanza los niveles del de S. Basilio en cuanto a originalidad y a influjo, en ningún modo es de desdeñar la aportación teológica de este último célebre maestro de la gran escuela catequética alejandrina de la antigüedad. Aunque la obra fue compuesta en lengua griega, sólo nos ha llegado en latín gracias a la traducción que de ella hizo S. Jerónimo.

Como es habitual en la colección, en la introducción C. Granado hace una breve presentación de la biografía del autor, de sus obras y específicamente de la presente, añadiendo un esquema resumen para ayuda del lector. A una breve introducción sigue una primera parte sobre la naturaleza y actividad del Espíritu Santo; otra segunda consistente en la aportación de innumerables testimonios bíblicos; una tercera de reflexiones complementarias, para concluir con una humilde súplica de indulgencia al lector. Las notas que acompañan al texto son pocas; unas ayudan a comprender el texto; otras le ponen en relación con otras obras propias o ajenas, en especial con el tratado homónimo de S. Ambrosio para indicar en cuán gran medida se inspiró en él el obispo de Milán. Teniendo en cuenta que Dídimo quedó ciego a los cuatro años, el lector no podrá menos de sorprenderse ante la cultura, bíblica y teológica sobre todo, de una persona con tal impedimento físico. El volumen incluye, antes del texto, un prólogo de S. Jerónimo en que informa sobre las circunstancias de la traducción y concluye con los índices bíblico, de nombres y de materias.— P. de LUIS.

S. AMBROSIO, S. AGUSTIN, S. GREGORIO DE NISA, *Virginidad sagrada*. Edición preparada por Teodoro H. Martín. (Ichthys 19) Sígueme, Salamanca 1997, 20 x 13, 187 p.

«Este noble ideal (de la virginidad) se ha extendido en nuestros días más que nunca, formando parte de nuestra vida, y va en aumento hasta la cima de la perfección». Quien esto escribe es san Gregorio de Nisa (*La virginidad* 23) y nadie osará negar la verdad de sus palabras referidas al s. IV en que escribió. Dicha extensión de hecho dio origen a abundante literatura al respecto que, a su vez, impulsó aún más los ánimos de los cristianos a vivir ese ideal. El presente libro nos ofrece tres obras escritas a finales del siglo. Tres obras que muestran la unidad en la diversidad que caracterizaba la vida de la Iglesia en aquella época. Les une el título y el tema, pero a la vez les separa la geografía (Italia, Norte de Africa y Asia Menor), la lengua en que fueron escritas (en latín las dos primeras, en griego la tercera) y sobre todo el género literario y la personalidad de los autores. En la primera obra aparece ante todo el predicador moralista (S. Ambrosio); en la segunda ante el teólogo y maestro espiritual (S. Agustín); en la tercera el teólogo-filósofo y panegirista (S. Gregorio de Nisa). Las tres obras ponderan al máximo la virginidad, dentro de una misma teología de fondo. Con relación al matrimonio, mientras S. Ambrosio y S. Gregorio de Nisa ponen de relieve cómo la virginidad significa una liberación de los males que acompañan al matrimonio, sin ser él considerado como un mal, S. Agustín hace más hincapié en ella como grado superior al representado por el matrimonio.

La introducción se coloca en el ámbito de la espiritualidad, más que en el histórico. La traducción se caracteriza por la frase corta, eliminando toda subordinación, tan propia sobre todo del latín. Ese particular, junto con la riqueza de vocabulario, hace la lectura sumamente ágil y agradable. Pero creemos que, con bastante frecuencia, ha sacrificado a dicha agilidad la fidelidad al pensamiento del autor. Hay muchos los matices enriquecedores que no quedan recogidos.— P. de LUIS.

Moral - Derecho - Liturgia - Pastoral

GALDEANO ARAMENDIA, J. M., (Coord.), *La vida de la pareja. Evolución y problemática actual*. Ed. San Esteban, Salamanca, 1995, 13,5 x 23, 348 pp.

El rostro de la familia tradicional está cambiando. Y parece que varios cambios, al menos, no se dan en beneficio de la pareja y de los hijos posibles. Por ello, es importante abordar un tema como el que trata este libro. Tema, por lo demás, auspiciado por la Junta de Castilla y León. Todo lo que se pueda aportar desde los diversos y variados ángulos que tiene el tema será siempre un buen servicio a una institución de cuya buena salud pende el futuro de la sociedad.

El libro, tiene varios autores, coordinados por el P. Jesús María Galdeano. Los temas, como es fácil advertir, son también numerosos, como se deja ver por el temario final. Todos ellos son de sumo interés. Su conocimiento aporta una gran ayuda a las parejas que hoy sufren inconvenientes desde distintos frentes, al tiempo que diseñan un modelo de familia que no sólo sea gratificante humana y espiritualmente para la pareja, sino que también sea el mejor marco de acogida y desarrollo para y de los hijos. En la contraportada encontramos una buena muestra de las intenciones que se persigue en la obra. «Esta obra, que nace de los trabajos presentados en la IV Semana Nacional de la Familia, no pretende abordar la situación actual desde todos los ángulos y bajo todos los aspectos. Su objetivo

es ofrecer un marco en que la relación de pareja pueda ser adecuadamente identificada, analizada y, si es el caso, ayudada. No presenta con seguridad una última palabra, pero sí una palabra orientadora”.

Estoy seguro que la obra cumple con creces estos cometidos. Su lectura ayudará de forma muy positiva a que las parejas cristianas, y otras parejas, alcancen a crear el clima adecuado para que la vida de pareja sea el marco de su desarrollo humano y, si son creyentes, de su vocación cristiana al matrimonio.— B. DOMINGUEZ.

CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales. Introducción y comentarios*, Palabra, Madrid 1997, 13,5 x 21,5, 123 p.

A raíz de la Declaración “Persona humana” sobre algunas cuestiones de ética sexual (29-XII-1975) surgieron interpretaciones benévolas que consideraban la tendencia homosexual como buena o indiferente. Para salir al paso de esta tergiversación, así como para contrarrestar a los grupos de presión que pretendían legitimar la homosexualidad equiparándola a la heterosexualidad, el 1 de octubre de 1986 se publica esta Carta *Homosexualitatis problema*, afirmando sin ambages el respeto y la dignidad de la persona homosexual así como la objetiva negatividad de la tendencia homosexual por estar ordenada a actos intrínsecamente desordenados privados del significado antropológico, de la complementariedad sexual y del significado “esponsal” del cuerpo. Se acude a las ciencias humanas y a la interpretación bíblica tradicional, rechazando las nuevas exégesis. Las personas homosexuales vivirán la castidad uniendo su autodonación a la Cruz de Cristo, y los programas pastorales estarán de acuerdo con la enseñanza de la Iglesia.

Los comentarios en el *L'Osservatore Romano* no se hicieron esperar; aquí son recogidos sin fecha alguna. Tampoco están datados, aunque por las citas parecen recientes, el prólogo de Mons. J. SALINAS, Obispo de Ibiza, la presentación del Secretario de la Congregación, T. BERTONE y la introducción del Cardenal J. RATZINGER.

B. HÖNNIGS (O.C.D.) reflexiona sobre la dignidad de la persona homosexual, la neutralidad subjetiva de la condición homosexual y la malicia intrínseca de la actividad homosexual, que no admite excepciones. B. KIELY (S.J.) hace una interesantísima aportación desde la psicología: hay una psicología-psiquiatría de corte relativista y subjetivista que considera la realización de la persona sólo desde la gratificación de sus necesidades más intensas, mientras que otra, abriéndose a la objetividad de los valores, considera la homosexualidad como un mecanismo de defensa ante las profundas carencias afectivas en la evolución psíquica (sobre todo la crisis de la figura paterna-materna en la identidad del chico-chica). Propone tener presentes los diversos tipos de homosexualidad y huir de toda simplificación; la persona homosexual (varón o mujer) busca en la relación seguridad, protección, autoestima, dominio, además de la gratificación sexual; más que autodonarse usa a la otra persona para completarse a sí misma. M. GILBERT (S.J.) hace la exégesis de algunos textos bíblicos, pero sin entrar en las interpretaciones cuestionadas y cuestionantes de la exégesis aludida en la Carta. I. CARRASCO DE PAULA observa que el juicio moral cae directamente sobre la conducta, y que la tendencia homosexual como estructura de la personalidad no es inmoral pero sí desordenada, al mismo nivel que otras tendencias, como el ansia de dominio, de poseer, o la tendencia a destruir. En la configuración de la personalidad no hay que descuidar las virtudes, ni los vicios o las actitudes culturales aprendidas y experiencias precedentes. G. ZUANAZZI resalta las connotaciones negativas de la homosexualidad (anonimato, promiscuidad, inestabilidad...), enraizadas todas en el narcisismo de quien no resuelve su problema de soledad y de reciprocidad; la actitud homosexual es identificativa (“especular”, como en un espejo) y posesiva, no oblativa; si cosificar al part-

ner se puede dar en la heterosexualidad, aquí la homosexualidad es modelo. Nadie elige la homosexualidad, pero sí puede elegir el modo de vivirla.

La obra se cierra con otros dos documentos: la respuesta de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (1992) a los obispos de Estados Unidos y la *Nota* de la COMISIÓN PERMANENTE DEL EPISCOPADO ESPAÑOL sobre *Matrimonio, Familia y "uniones homosexuales"* (24-VI-94). El primero es una ayuda para quienes tengan que valorar proyectos legislativos relativos a la no discriminación por motivos de orientación sexual, y rechaza que la homosexualidad se convierta en fuente de derechos: no se puede comparar la tendencia homosexual con la raza, la edad..., y los derechos "no absolutos" (a la casa, al trabajo...) pueden ser limitados por comportamiento social objetivamente desordenado. Por su parte, nuestro Episcopado reafirma la doctrina oficial, y tampoco admite la equiparación antropológica entre amor conyugal y cualquier otra unión –le faltaría la donación total y la fecundidad– ni la adopción en esas parejas, debido a los daños psicológicos para la identidad del niño.– J. V. GONZALEZ OLEA

OSAKAMINOR, Efetori, *Catholic Social Doctrine. An Introductory Manual*, Paulines Publications of Africa, Nairobi 1996, 21 x 14, 158 pp.

Hay muchos católicos que todavía no saben nada sobre la doctrina social de la Iglesia, lo cual constituye una gran laguna; pues lo que no se conoce, ni se ama ni se puede poner en práctica. El intento de la presente obra no es una presentación exhaustiva de la doctrina social; como dice el subtítulo es un manual introductorio al alcance de todos, especialmente de aquellos que se acercan por primera vez. Por eso aunque recoge los textos oficiales lo hace de una manera muy sencilla al mismo tiempo que precisa. La doctrina social tiene su origen en el encuentro del Evangelio y su mensaje ético con los problemas de la vida en la sociedad: injusticias, guerras, hambre, deuda externa... El cristiano desde el Evangelio no puede menos que dar una respuesta, y a lo largo de la historia se ha venido dando. El libro puede ayudar a las comunidades cristianas de base y a los agentes de pastoral a reflexionar sobre estos puntos a la luz de la realidad social que están viviendo. Es una contribución más de Paulines Publications de divulgar algunas de las conclusiones del Sínodo africano.– J. ANTOLIN.

BLAZQUEZ, N.- PASTOR GARCIA, L. M., *Bioética fundamental*, B.A.C., Madrid 1996, XXIV-619.

La obra consta de 2 partes. La 1ª –*Las bases científicas de la ética* (capítulo I, p. 3-116)– corre a cargo de Luis Miguel Pastor García, profesor titular de Biología Celular de la Universidad de Murcia. En ella va desgranando todas las cuestiones biomédicas fundamentales: inicio de la vida humana y datos de la biología del desarrollo, proceso de implantación, esterilidad e infertilidad, proceso de fecundación, métodos naturales y anti-conceptivos, técnicas de reproducción asistida y técnicas colaterales, aborto voluntario, diagnóstico prenatal, manipulación del embrión humano e intervenciones sobre el genoma, técnicas de cuidados intensivos y recuperación de funciones vitales... La 2ª parte –*Problemas éticos y estatuto de la Bioética* (cap. II-XII, p. 118-555)– le corresponde a Niceto Blázquez, O.P., profesor asociado de Ética en la Universidad Complutense de Madrid. Comienza por presentar la *Bioética* como ciencia, definiendo su naturaleza y su estatuto científico (II); siguen las diferentes respuestas en las normativas legales vigentes (III) y en el Magisterio de la Iglesia –desde Pío XII y episcopados (IV) hasta la *Donum vitae*, momento cumbre, y Juan Pablo II, con la *Evangelium vitae* como síntesis más o menos

definitiva (V)–. Y continúa la exposición de cuestiones concretas: manipulación genética y biotecnología (VI), esterilidad y técnicas de procreación humana (VII), contracepción y esterilización, diagnóstico prenatal y aborto (VIII), predeterminación del sexo y desajustes sexuales (IX), experimentación con seres humanos y trasplante de órganos (X), eutanasia, suicidio y huelga de hambre (XI), y fundamentación ética del bioderecho (XII). La obra concluye con una amplísima bibliografía distribuida por capítulos (559-609) y un práctico *Lexicon* sobre bioética (611-619).

A lo largo de la exposición se van precisando los términos y delimitando los contenidos científicos para enmarcarlo todo en la perspectiva ética. La *cientificidad* y la *razonabilidad* son imprescindibles para plantear y solucionar estas cuestiones tan candentes como fascinantes, y contrarrestar así el proceso manipulador del lenguaje, tan dado a servirse de eufemismos para disimular la gravedad de estos asuntos. La constante y coherente doctrina magisterial está muy bien expuesta, y viene acompañada de una visión crítica e interpretativa, pidiéndole a esos documentos oficiales mayor pedagogía y precisión en el uso indiscriminado de términos antropológicos, filosóficos o éticos, y lamentándose de que la *Evangelium vitae* no haya apuntalado la pena de muerte (cf. 230, 312-313, 349-350).

Asimismo se denuncia el que poco a poco nos vamos acercando a las cuotas alcanzadas en veterinaria (cf. 73, 95, 153), fruto de una bioética que subvierte la ética clásica (racional-filosófica y teológico-moral), y se guía por el consenso, la legalidad vigente, el pragmatismo de los resultados o el pronóstico de lo futurible (171-176). Esta bioética tiene mucho que ver con la filosofía y las prácticas nazis: lo que se condenó en el proceso de Nüremberg se hace ahora en los laboratorios con el beneplácito de los Parlamentos (147; cf. 153-161).

Todo el mundo de la Bioética es conflictivo y admite una multiplicidad de enfoques. Por eso me permito hacer algunas observaciones:

Desde la *cientificidad*, no me parece acertado hablar del “momento matemático de la fecundación” (XX, 475), cuando dura entre 12-24 horas como mínimo. Damos por sentado que desde la fecundación comienza una vida humana –por lo menos; lo de un ser concreto, único e irrepetible (10; cf. 8-36) necesitaría algo más de precisión (puede haber gemelos)–, con un dinamismo continuo en el que no se pueden marcar las fronteras de las diversas etapas. Ahora bien, conviene recordar que la programación genética del óvulo fecundado no está cerrada y recibirá más información en las semanas sucesivas; si a esto le añadimos el alto porcentaje de óvulos fecundados que son abortados espontáneamente antes de la implantación (en torno al 70% en el contexto de la FIV; cf. 11-12), tendríamos que todos los epítetos aplicados a los abortistas –desde la fecundación– nos llevarían a considerar a la naturaleza en los 14 primeros días de gestación como la más abortista y asesina. Estoy de acuerdo en que no todo lo que sucede en la naturaleza –abortos, epidemias, infecciones, catástrofes de diverso signo, muertes...– justifica su provocación por parte nuestra (cf. 100-101; 430-432), pero el dato “*pre-implantatorio*” quizás esté pidiendo un juicio menos categórico, aun reconociendo correcta la postura *tuciorista*; con otras palabras: ¿no puede ser tan prudente el evitar cualquier riesgo como el no pedirle a la ciencia mayor *efectividad* que a la naturaleza?

La unión entre la dimensión unitiva y la procreativa del acto sexual es una doctrina tan reafirmada como controvertida. Si hay que conocer y respetar los procesos biológicos (cf. *Humanae vitae*, 10), en esta obra aparecen demasiados datos biológico-científicos sobre la “no apertura a la vida” de todo acto conyugal como para no cuestionarse dicha doctrina. De hecho, tanto en esta como en otras cuestiones conflictivas más o menos abiertas –casi todas, si exceptuamos el aborto, la experimentación-manipulación con fines eugenésicos, utilitaristas o comerciales, y la eutanasia–, se defiende la doctrina oficial magisterial como lo objetivamente ideal o perfecto, pero al que no todos están obligados subjetivamente. Esto se justifica apelando a Sto. Tomás y su criterio de razonabilidad y

realismo (225, 228-230, 411, 414, 433-436, 458-464). Para ello hay que andar con malabaris- mos entre lo especulativo y lo práctico, entre el ideal y la realidad (¿ley de la gradu- alidad?). Y uno no acaba de entender cómo se puede defender la maldad *objetiva e intrínse- ca* y a renglón seguido andar con excepciones y “rebajas”, y más aún cuando se ha criticado con viveza la ética de mínimos o la ética civil (cap. II). Tampoco es fácil evitar la sospecha de biologismo y extrinsecismo, aunque una apertura personalista intente integrar lo natural-fisiológico en lo *humano*: se admite la prevalencia del principio unitivo sobre el procreativo *en caso de conflicto* (463) y a continuación se aconseja el “*coitus interruptus*” (algo incomprensible tanto desde la frustración y ansiedad afectivas como desde la anti- concepción); se tolera éticamente, dentro de su imperfección objetiva, la FIVET (434- 436), pero se prefiere la matriz de un animal (una oveja) a un aséptico tubo de ensayo o una incubadora (441); por no insertar esta problemática en el marco global de la comu- nión matrimonial el hijo es considerado como un producto manufacturado... ¿No sería más valiente reconocer humildemente la debilidad en la argumentación racional, y buscar otras respuestas y diferentes planteamientos, como el conflicto de deberes o valores, por ejemplo? Aquí puede encajar la petición de que se dé a las profundas razones naturales y teológicas más valor que a la razón de la autoridad canónica, porque la impresión es que el *débito legal* se impone al *débito moral* (cf. 313).

La afirmación rotunda de que la vida es el único valor absoluto (133, 139, 181) no está muy en la línea de EV 47: la vida es un valor fundamental, pero no absoluto.

Por último, en las notas a pie de página no se ve ningún orden, ni alfabético ni crono- lógico, que es el seguido en la bibliografía final. Tampoco se comprende –en el contexto de los documentos pontificios– las extensísimas citas bibliográficas de los medios de comu- nicación social, cuando se les ha denunciado su poca objetividad y científicidad, amén del sensacionalismo y la manipulación.

A pesar de estas objeciones, las afirmaciones centrales son claramente reconocidas: el respeto total a la vida humana, a todo ser humano concreto, sobre todo en sus fases más débiles e indefensas, como los no-nacidos, los niños, los deficientes físicos o psíquicos, los ancianos y los presos; el respeto a los procesos biológicos naturales de la sexualidad integrados en la naturaleza humana racional, y el respeto a los principios del magisterio, con un razonado disentiendo en la aplicación concreta a situaciones excepcionales. Esta obra se convierte, así, en una ayuda imprescindible para abarcar todo el mundo de la Bio- ética.– J. V. GONZÁLEZ OLEA

FERRER ORTIZ, J. (Coord.). *Derecho eclesiástico del Estado español*. 4ª edic., renovada a cargo del *Instituto Martín Azpilicueta*. EUNSA, Pamplona 1996, 24 x 17, 376 pp.

La primera edición, apareció en 1980, con la presentación de Pedro Lombardía, uno de los pioneros de la Escuela de Navarra, sin pretensiones de ser un *manual en sentido estricto*. La cuarta edición publicada 10 años después de la muerte de P. Lombardía (28 de abril de 1986) se ha convertido ya en un *manual* con un “cuerpo de doctrina completo y acabado” (p. 21). Esto se ha logrado con mayor equilibrio, unidad y homogeneidad, redu- ciendo sensiblemente el número de páginas. Se pone al día y se incorporan los nuevos tex- tos legales y la jurisprudencia hasta agosto de 1996. Se hace referencia a las nuevas aporta- ciones en España y el extranjero, por lo que aumenta el número de notas. Se prescinde así de la obligada bibliografía al final de cada capítulo. Colaboran en esta obra Juan Fornés, José María González del Valle, Mariano López Alarcón, Rafael Navarro-Valls y Pedro- Juan Viladrich. Todos estos autores son o han sido profesores de la materia en la que son expertos y especialistas. Los estudiantes pueden no sólo utilizar este manual, sino estar contentos porque se hace una gran labor de síntesis. Sin embargo resulta en algunas mate-

rias muy breve. Así en la parte del *matrimonio religioso*, que expone Rafael Navarro-Vals en 25 páginas, desde la p. 351 hasta la 376, tiene omisiones notables como los impedimentos, vicios del consentimiento, defecto de forma, etc. Esto hacer suponer que se cuenta con otros textos complementarios de *Derecho canónico*, que en algunas facultades subsiste como materia autónoma. El mismo Rafael Navarro-Vals tiene con M. López Alarcón un *Curso de Derecho matrimonial canónico y concordado*, que se cita en la p. 353. Los profesores necesitan otros textos más amplios; pero conviene hacer síntesis actualizadas, como ésta, para la mejor capacitación de los estudiantes y estudiosos del tema.— F. CAMPO.

OTADUY, J., (dir.). *Cuadernos doctorales. Derecho canónico. Derecho eclesiástico del Estado*, 12. Instituto Martín de Azpilicueta, Pamplona 1994, 24 x 17, 568 p.

Se recogen en este volumen 8 *excerpta e dissertationibus in iure canonico*, que se han defendido en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra: 1ª *A ignorancia no matrimonio (c. 1096)*, por Carlos Eduardo Oliveiri con el origen histórico y evolución doctrinal y jurisprudencial; 2ª *La relación sacramental. Esencia del matrimonio*, por Francisco Javier Vizcaíno Caballero; 3ª *Necesidad de confesar los pecados graves antes de comulgar*, por Manuel Cardona Soriano; 4ª *“La imputabilidad penal y sus fuentes. Dolo y culpa en la codificación de 1917 y 1983*, por Luis Rodolfo Ramos Pérez, que hace un estudio histórico-dogmático; 5ª *Persona in Ecclesia Christi*, por José Bernal Pascual, con la dimensión constitucional de la subjetividad canónica en el pensamiento de Pedro Lombardía; 6ª *Configuración canónica de la potestad de régimen del obispo diocesano, del Concilio Vaticano I al C.I.C. de 1983*, por Andrés Arce Gargollo; 7ª *La comunicación varón-mujer en el matrimonio y su relevancia para el consentimiento matrimonial válido*, por Jack A. Odhiambo y 8ª *La formule de Cavour L’ Eglise libre dans l’Etat libre et ses conséquences*, por Dominique Le Tourneau. Cada uno de los *excerpta* tiene su bibliografía con el índice de la tesis doctoral, que pueden servir de orientación a otros trabajos. Ha hecho de secretario José Bernal y se trata de una buena orientación para ver las tesis que se van defendiendo en la facultad de Derecho canónico de la Universidad de Navarra.— F. CAMPO.

MANTECON SANCHO, J. *El derecho fundamental de libertad religiosa. Textos, comentarios y bibliografía*. EUNSA, Pamplona 1996, 14,5 x 21,5, 341 p.

Este trabajo lo hizo con motivo de una colaboración para el *Tratado de Derecho eclesiástico*, que el *Instituto Martín de Azpilicueta* le encargó. Fue publicado por EUNSA en 1994. Se le añade la introducción y se actualiza la bibliografía con algunas adiciones en la segunda parte sobre la libertad religiosa en España. Ha sido también fruto del *Seminario Permanente sobre Derechos Humanos* en la Universidad de Jaén. Además del derecho fundamental de la libertad religiosa, que trata de un modo sencillo y sintético, da un resumen de la legislación positiva de España sobre esta materia con las normas pactadas, órganos administrativos competentes y la tutela de la libertad religiosa. Concluye la segunda parte con un epílogo afirmando que existe en España un régimen de auténtica libertad religiosa “con una serie de matices y reservas”. En la parte tercera se dan los anexos documentales desde el Edicto de Milán del 313 y la *Cunctos populos* del 380 hasta la *Ley Orgánica de Libertad Religiosa* (5 de julio de 1980). Da la bibliografía en 19 apartados, desde los *Manuales y Repertorios* hasta la *libertad religiosa y el Derecho internacional* y la doctrina de la *Iglesia católica sobre libertad religiosa*. Esto le constituye en un repertorio básico para seguir investigando y profundizando en la materia, que comprende la objeción de conciencia y otras cuestiones, que conviene conocer para ver cuál es la normativa vigente. Está bien elaborado y presentado este trabajo.— F. CAMPO.

KAUFMANN, M., *Rechtsphilosophie*. Karl Alber, Freiburg/München 1996, 20 x 11,5, 384 p.

El tema de la justicia, la libertad y la democracia han sido y siguen siendo puntos claves y fundamentales del Derecho y de la Filosofía del Derecho con sus implicaciones en la sociedad y en la política. Se trata de un manual por lo que comienza con la problemática que va a tratar y el método. Esto le lleva a dividir la obra en dos partes: A y B. La primera parte (A) es histórica con el Derecho natural y el Positivismo jurídico, haciendo ver su evolución histórica para concluir con la pregunta: ¿Qué es Derecho? La segunda parte (B) se ocupa de los conceptos fundamentales del Estado de Derecho: la legitimidad, la libertad, la justicia, la coacción o el castigo, para concluir con el nuevo Derecho del pueblo europeo dentro del Derecho internacional con el *Ius Publicum Europaeum*, que puede tener antecedentes en el Derecho indiano con el Derecho de conquista y los justos títulos (pp. 333-334). Al leer estas páginas pude recordar los comentarios y orientaciones que hacía Hans Welzel en la década de los años 1960 sobre esta misma materia. Lo que entonces se preveía y vislumbraba se está haciendo realidad. El mercado común europeo tenía que ir unido a un Derecho especial, con su fundamentación en la Filosofía del Derecho. Además de la bibliografía da índices de nombres y materias que facilitan su consulta. Está bien presentado.– F. CAMPO.

ELLIOT, P.J., *Guía práctica de la Liturgia*, EUNSA, Pamplona 1996, 24 x 16, 290 pp.

El libro que presentamos es fruto de toda una vida consagrada al estudio de los ritos de Oriente y de Occidente y de una investigación de la Historia sagrada y de la teología sacramental, así como de la experiencia pastoral del autor.

Teniendo en cuenta la Ordenación General del Misal Romano (OGMR), posteriormente clarificado por el ceremonial de Obispos (CO), esta guía litúrgica se centra en el Ceremonial de la Misa y en las acciones litúrgicas relacionadas con la Eucaristía. Los temas tratados en sus doce capítulos son los siguientes: El escenario, los vasos sagrados y ornamentos, los ministerios, las acciones ceremoniales, la celebración de la Misa dominical, la Misa solemne, la concelebración, la Misa celebrada por el obispo, otras formas de celebraciones eucarísticas, el sacramento de la Eucaristía, la adoración eucarística y la Liturgia de las Horas, además de varios otros temas menores examinados en un apéndice.

El libro está realizado con seriedad e ilusión. Lo juzgamos un instrumento muy valioso para cuantos se ocupan directa o indirectamente de las acciones litúrgicas, a fin de que puedan realizarlas con entusiasmo y belleza. Aunque la ceremonia no es fin en sí misma, en los movimientos, gestos, acciones y signos sagrados el lengua religioso del cuerpo debe hablar reverentemente de Dios y darle gloria.– C. PRIETO.

R. BRODEUR - B. CAULIER (Eds.), *Enseigner le catéchisme. Autorités et institutions. XVI^e - XX^e siècles*, Québec-Paris, Les Presses de l'Université Laval-Cerf, 1997.

La primera impresión que se desprende de la obra es la de una gran variedad, por la intervención de veintisiete especialistas en el Coloquio que tuvo lugar en Québec entre los días 6-9 de septiembre de 1995: cada uno de los que interviene desarrolla un tema de su especialidad o lleva a cabo una aportación peculiar, y en un primer momento la impresión es la de la dispersión.

Sin embargo, una más calmada lectura permite descubrir el hilo conductor que inspiró el Coloquio y, en consecuencia, las aportaciones recogidas. Este hilo conductor es el de los problemas planteados en torno al catecismo, percibido éste como libro, o como institu-

ción, así como actuación eclesial específica. Tales problemas son muy variados, como consecuencia del tiempo abarcado (siglos XVI a XX) y del espacio (Francia, Bélgica y Canadá, principalmente). Se podrían concretar en los afrontados por los protagonistas de la transmisión de la fe (los catequistas); los suscitados por las variadas situaciones concretas en que tal transmisión se ha llevado a cabo (problemas de la lengua, de los destinatarios, o de algunas circunstancias concretas que han actuado en la catequesis); y los derivados del empleo de determinados catecismos utilizados (los libros escritos y su utilización).

Toda esa compleja serie de situaciones que rodean a la institución catequética, se agrupan en torno a tres grandes apartados: 1º el de los orígenes de la institución catequética: acaso el empleo de la palabra "orígenes" sea demasiado pretenciosa, pues no se remonta, como podría sugerir, a los orígenes mismos del cristianismo, sino a una serie de situaciones peculiares de un pasado más reciente; 2º la vinculación entre catequesis y sistema escolar, con los desplazamientos, vinculaciones mutuas y recíprocas exigencias de ambos sistemas, el eclesial y el civil; y 3º el replanteamiento (el libro utiliza la palabra "crisis") que implica la transmisión de la fe para el presente y el futuro, vistas las situaciones del pasado, y las nuevas tareas que es preciso abordar. En torno a estos apartados se agrupan las comunicaciones de los especialistas que intervinieron en la reunión de Québec, que constituyen una lista demasiado larga para reproducirla aquí. Como es lógico unos temas están más directamente vinculados que otros en los apartados descritos.

La obra se vincula al mundo francófono. Esto tiene la parte reductora de constituir una limitación; pero a la vez constituye una concreción que centra los trabajos y evita un panorama demasiado disperso; constituye, sin duda, un acierto. Algunas aportaciones, sin embargo, son tan amplias que pueden ser perfectamente aplicadas a la catequesis de cualquier cultura. Eso constituye precisamente el otro valor de estas aportaciones, pues el libro ceñido al mundo francófono se constituye en modelo que podría ser seguido y tenido en cuenta para otras culturas y universos con vinculaciones comunes (lingüísticas, históricas, geográficas,...).

En lugar de terminar con unas conclusiones, el panorama abarcado sugiere una serie de problemas pendientes, con relación a los cuales es preciso llevar a cabo una tarea de reflexión para situar adecuadamente la transmisión de la fe cristiana, como en otros lugares y tiempos hubieron de darse respuestas a circunstancias específicas. El libro constituye un reto y problemática que reclama respuesta imaginativa.

Finalmente es obligado señalar que, en un verdadero clima ecuménico, la reflexión, el trabajo y la búsqueda de propuestas ha sido efectuada conjuntamente por católicos y protestantes, conscientes de que los problemas habían sido comunes, y que la propuesta de soluciones tiene que ser resultado de la búsqueda común.— L. RESINES.

GRASSO, E., *Al amanecer del tercer milenio. Fuentes perennes y vivencia cotidiana de la misión*, (Biblioteca de estudios paraguayos, 53). Universidad Católica, vol. 53, Asunción 1996, 22 x 15'5, 138 pp.

Un libro realmente profético, como pocos se escriben ya. El autor, fundador de la comunidad *Redemptor Hominis* en tiempo del postconcilio, hace aquí un agudísimo y comprometido análisis de la misión cristiana.

Dando muestras de una vastísima erudición teológica, filosófica y humanista, el autor no se limita a ella, sino que se centra en un análisis profundamente comprometido con la realidad, para mostrar los caminos de la misión cristiana. Es de admirar su valeroso universalismo, abierto a todas las fuentes de la Verdad, y su capacidad de diálogo con todos, a la vez que de crítica lúcida. Pero sobre todo es profundamente iluminador ver que toda exposición parte de la propia experiencia del autor, de su comunión de vida real con los

más pobres, que pone en entredicho a los que él llama “intelectuales de saloncillo”, los que hablan de los pobres sin acercarse a ellos.

Un libro realmente profético e iluminador, tanto para la vida eclesial, la misionología, como para poner de relieve lo anti-cristiano y anti-humano de la política internacional de nuestro mundo, que se opone y destruye la misión de la Iglesia guiada por el Espíritu.— R. A. CAPILLA

Filosofía - Sociología

RITTER, J., - GRUENDER, K., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 9: Se-Sp. Schwabe Verlag, Basel 1995, 20 x 26, 1568 col.

Hace veinticinco años que comenzó a publicarse este Diccionario de Filosofía, en alemán, que se ha ido ampliando cada vez más de forma que actualmente el proyecto es de 12 grandes volúmenes. Así esta obra se ha convertido en el mejor Diccionario temático de Filosofía existente en la actualidad. En efecto, se trata de una obra en la que la investigación científica se funde con la alta divulgación y ambas se conciertan plenamente. Cada tema queda perfectamente situado y estudiado en su significado y en su proceso histórico con un análisis de los autores que más han incidido en el problema concreto de que se trata. El equipo de investigadores y profesores que participan en la redacción de los textos es verdaderamente extraordinario y competente. El tomo que presentamos es el 9 y comprende entre otros muchos temas algunos tan interesantes como el problema del ser, el alma, la espiritualidad, la sexualidad, la sociología, la autoestima, la autodefinición y autodeterminación, el sentimiento, la sensibilidad, el sensualismo, el solipsismo, la esclavitud, el escotismo, el esnobismo, el socratismo, la solidaridad, la autoevidencia, la ética social, la historia social, la sociobiología, la sociolingüística, la ideología y el humanismo soviéticos, la soteriología, el darwinismo social, la sociedad en sus diversos aspectos, el espinosismo, el espiritismo, el problema del lenguaje en sus diversos sentidos como el del significado, la semántica, los actos de habla, la teoría de los juegos, entre otros muchos. En fin, se trata de una obra que toda biblioteca universitaria debe tener. Estamos ante un excelente instrumento de trabajo para los profesores de Filosofía por su gran precisión investigadora y su amplitud de desarrollo temático.— D. NATAL

GOÑI ZUBIETA, C., *Tras las ideas. Compendio de Historia de la Filosofía* (Nuestro Tiempo. Filosofía) EUNSA, Navarra 1996, 21,4 x 14,5, 274 pp.

Siempre que se escribe o estudia la historia de la filosofía volvemos a pensar o revivir las opiniones de los filósofos; en definitiva, volvemos a hacer filosofía. El ser humano de todas épocas necesita saber su historia, volver sobre sus pasos, dialogar con los hombres que nos han precedido de tal modo que podamos vivir nuestro presente con sentido y proyectar un futuro.

El libro que presentamos es una breve historia de la filosofía, viene a ser una especie de guía, una visión muy panorámica y general. Puede servir para los que se acerquen por primera vez o para alumnos de enseñanzas medias. Lo ideal es ir a los mismos autores; este es el diálogo imprescindible para todo aquel que quiera adentrarse un poco en la filosofía.— J. ANTOLIN.

HONNEFELDER, L. - KRIEGER, G; (ed), *Philosophische Propädeutik, 2, Ethik*, (= UTB 1895), Schöningh, Paderborn 1996, 18,5 x 12, 340 pp.

La colección universitaria de libros de bolsillo para teología y filosofía nos viene ofreciendo una buena selección de lo que podemos llamar pequeños manuales muy asequibles para estudiantes. La obra que presentamos es el segundo tomo de la introducción filosófica, en este caso referido a la filosofía moral. La reflexión fundamental es sobre lo que podemos llamar definición y fundamentación de la ética aunque se abre también a algún planteamiento de ética aplicada, como la ética ecológica.

El libro contiene cinco estudios: G. Wieland se centra en la ética como ciencia práctica; presenta el concepto y método de la ética junto con una breve historia de la ética, diferencias entre el bien y el mal etc. El segundo, de A. W. Müller analiza la teoría ética, lo que podríamos llamar fundamentación ética. Krieger y Pauli estudian los dos caminos de la moral: la norma y la eticidad. Otro de los editores, Honnefelder, hace un magnífico estudio sobre la persona y la dignidad humana. Primero hace un repaso de la historia de la filosofía buscando cómo se entendía a la persona hasta la tradición ilustrada de Kant hacia el deontologismo y de Mill que evoluciona hacia el utilitarismo. Después compara la persona y la humanidad en la tradición histórica. Finalmente Mertens estudia el hombre y la naturaleza abriéndose a una ética ecológica.- J. ANTOLÍN.

POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento. Tomo IV. Segunda parte. EUNSA*, Pamplona 1996, 21,5 x 14,5, 423 pp.

En este cuarto tomo del Curso de Teoría del Conocimiento se han abordado las cuestiones de las causas físicas y predicamentales y el conocimiento de los primeros principios. En una primera parte del tomo se había ocupado el autor de los movimientos físicos continuos, cuyo efecto no es un movimiento, y de las operaciones vivientes corpóreas. En esta segunda parte, que comienza con la lección cuarta, se intenta precisar la noción de movimiento físico cuyo efecto son precisamente los movimientos continuos; lo que en Aristóteles sería el movimiento circular. Su correlación en la teoría del conocimiento sería una tricausalidad dependiente de la causa formal y que se manifiesta en el hábito conceptual. En las siguientes lecciones, 4ª y 5ª, se profundiza sobre las operaciones y hábitos de la razón que siguen al concepto, insistiendo en la peculiaridad de esta dimensión de la intelección humana. Precediendo un conocimiento objetivo e intencional según operaciones de diferentes niveles, el hombre es capaz del conocimiento racional de lo real, como conocimiento intencional, representativo y abstractivo. Tesis como el conocimiento intencional de la realidad, su rango y alcance, hábito conceptual y juicio, y jerarquía de causas eficientes integran la lección 5ª. De gran interés es la teoría de la compatibilidad de la pluralidad operativa según la compatibilidad de los actos cognoscitivos del hombre. Ampliar consideraciones sobre la lógica deductiva, el juicio y el hábito judicativo es el objeto de la lección 6ª. Finalmente, en la lección 7ª, aunque brevemente, se habla del fundamento como riqueza del *esse* que resiste a la última operación de la razón que, por lo mismo, implica el agotamiento de la pugna entre los dos. La ontología metafísica atravesará, a pesar de toda la modernidad, todas las épocas de la historia. Como observación final diríamos que la lectura de esta obra exige una cierta atención.- F. CASADO.

CAMPELO, M.M^a., *Siguiendo a san Agustín: Persona, Historia, Tiempo*. Valladolid, 1997, 14 x 21, 259 pp.

Este libro está dividido en nueve apartados en los que trata de la interpretación cristiana de la historia, oponiéndose a que haya en San Agustín y en otros autores una filosofía y una teología de la historia, porque tanto la filosofía como la teología no tratan de historia, sino de principios generales y absolutos la primera, y la segunda de implantación de la fe cristiana, cosas que rebasan la historia.

También hay en esta obra el apartado de "Posición del hombre en la historia", como autor de la misma en cooperación con la Providencia de Dios, que quiera salvarlo, luego de la caída en el pecado original. Dios y el hombre son los coautores de la historia: Dios que quiere-llama al hombre a la salvación; y el hombre que responde a la llamada de Dios o la rechaza, todo dentro de la libertad humana de escogimiento.

Otro apartado: el tiempo. El autor trata de seguir a San Agustín para una comprensión racional-humana del tiempo, que aparece como tiempo-existencia o tiempo-vida con la creación realizada por Dios desde la nada... ¿Qué es el tiempo para San Agustín? El santo es muy sincero: "si nadie me lo pregunta lo sé; pero si se me pide una definición de él, no sé darla". Pero, piensa que acaso sea una *distensión del alma*. Es decir, que la consciencia humana se da cuenta que ella va pasando y que el tiempo para con ella como algo discurrente.

Con san Agustín el autor también rebate los ciclos eternos del tiempo de los griegos y romanos hasta al hado inflexible. La historia es irrepetible, y lo mismo el tiempo: pasaron y no volverán a ser. También son interesantes los apartados sobre la persona humana y el del *ordo amoris*, en el sentido de que el hombre y el mundo aparecen a la existencia-tiempo por un acto de la bondad de Dios. Y en el amor se resume la historia en la doble dimensión humana de la dos *ciudades* en san Agustín: *la ciudad de Dios* entraña amor hasta llegar al desprecio de sí mismo, y la *ciudad terrena* impulsada por el egoísmo hasta el desprecio de Dios.

El estilo de este libro es fácil, ameno y lleno de sugerencias en todos sus apartados. Es una buena lectura para comprender a San Agustín, el primer intérprete cristiano de la historia.- M. J. S.

DUBARLE, D. *L'ontologie de Thomas d'Aquin*. Cerf, París 1996, 21,50 x 13,50, 494 pp.

Esta obra estaba destinada por su autor, el P. Dubarle, no a ser publicada, sino a servir como de unos apuntes para uso de sus estudiantes de filosofía y teología en el *Instituto teológico de París*. No era su intención la publicación de sus obras, pero ésta, al menos era digna de serlo. Por razón del contenido sobrepasa ciertamente los límites de la materia de un curso ordinario. Se trata de una exposición de la materia que es su objetivo, no como exposición definitiva, sino como sometida a continuo enriquecimiento por la intensa actividad intelectual de quien había dedicado su vida a la investigación y a reflexionar sobre temas ya estudiados. Por eso se encontrará aquí no una ontología tomista anquilosada en un pasado histórico del pensamiento filosófico antiguo, sino en relación con la fe cristiana. Comienza esta obra con la *Sección IV*; por delante han ido, en cursos anteriores, otras dos partes que se han preocupado de exponer: a) las fuentes de la ontología hasta Sto. Tomás, y b) desde Sto. Tomás al pensamiento contemporáneo. Aquí el autor no nos va a exponer la ontología de Sto. Tomás como simplemente ciencia del ser, sino como base racional e instrumento sobre el SER y las cosas de Dios...

Teniendo esto en cuenta no debe extrañar el simple título de *L'Ontologie de Thomas d'Aquin*. El contenido doctrinal de esta sección IV es el siguiente: *La denominación onto-*

lógica de Dios (c.1); *Ontología y conocimiento humano de Dios* (c. 2); *Ontología y noética de la vida de Dios*; (c. 3); *Misterio noético de la vida íntima de Dios: la ontología trinitaria* (c. 4); *Creación y Ontología. La ontología propiamente dicha* (c. 5); *Creación y ontología. La condición ontológica de la criatura. La cuestión del mal* (c. 6); *La ontología de la gracia en general* (c. 7); *El dispositivo crístico de la gracia* (c. 8); *El verbo encarnado* (c. 9); *El cuerpo de cristo* (c. 10); *Conclusión* (c. 11). Precisamente, al comenzar este último capítulo hará alusión a lo que ya dijimos antes sobre lo inacabado e incompleto de este estudio con estas palabras: “Al terminar esta exposición *que no ha podido expresar bien todo aquello que nos habíamos propuesto en el principio... etc.*” (pág. 29).— F. CASADO.

RODIS-LEWIS, G., *Descartes. Biografía*. Ed. Península, Barcelona 1996, 21 x 13, 336 pp.

Todo mundo conoce a Descartes como el iniciador de la etapa de la, así llamada, Filosofía Moderna; otra cosa es el conocimiento que pueda tenerse de su personalidad histórica un tanto controvertida. Baillet, sobre un grabado de Descartes de Edelink, hizo inscribir esta frase: “Ha vivido bien, quien bien se ha escondido”, respondiendo, no a una simulación en su vida, sino a una dedicación en exclusiva a la verdad. En esta obra se hace alusión a la polifacética fisionomía de Descartes, expresada en los múltiples retratos que han ilustrado las distintas ediciones de sus obras. Su pensamiento filosófico no dejó de estar influenciado por las apreciaciones sucesivas. Geneviève Rodis Lewis nos ofrece una nueva biografía con nuevas fuentes inéditas, iluminando también acontecimientos de la vida de nuestro filósofo no suficientemente esclarecidos, como, por ej., la amistad con Mersenne, su estancia en La Fleche, los sueños o duermevelas en 1619, el período de crisis profunda que los rodea, el tener que vérselas con los teólogos calvinistas de Holanda, sus relaciones con la princesa Isabel de Bohemia, cumpliendo sus deseos estudiará las *Pasiones del alma*, y con Cristina de Suecia, y su muerte en Estocolmo... En resumen, se trata de una biografía verdaderamente interesante para quien quiera hacerse una idea adecuada de este gran filósofo, que no se tendrá, ni en cuanto al contenido de su preocupación por la verdad, ni en cuanto al desarrollo de su pensamiento, por la simple y desnuda lectura de sus obras.— F. CASADO.

KOLAKOWSKI, Leszek, *Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo*, Herder, Barcelona 1996, 21,7 x 14, 279 pp.

Kolakowski, filósofo de profunda sensibilidad religiosa, presenta un estudio sobre el jansenismo y la religión de Pascal. El autor entiende el jansenismo como movimiento teológico que intentó hacer frente a algunos de los misterios insolubles del cristianismo, la gracia y la libertad humana junto con el mal del mundo y también como intento de evitar la siniestra amenaza de una Ilustración que se iba abriendo camino.

La primera parte *Agustín y los jansenistas* muestra que la Iglesia se fundó en los principios y espíritu de estas corrientes teológicas. Presenta la polémica de los jesuitas y jansenistas sobre la gracia, polémica que se retrotrae a s. Agustín y nos dice que en la condena de Jansenio los jesuitas y la Iglesia están condenando a s. Agustín. Kolakowski cuenta toda esta controversia con datos históricos y se ve que no se inclina hacia ninguno de los dos bandos. El problema es la relación Dios y hombre, la gracia y la libertad. ¿podemos por nuestro esfuerzo ser merecedores de la salvación?; es decir, ¿podemos obligar a Dios a salvarnos, sin dejarle elección? La respuesta es que Dios no tiene obligaciones con las criaturas, no debe nada a nadie, no está ligado por reglas de reciprocidad, deudas y reclamaciones... sería un dios a nuestra medida. Según Kolakowski las dos escuelas contribuyen

a debilitar los valores cristianos, los primeros (jesuitas) por su indulgencia presentan un cristianismo facilón y los segundos (jansenistas) por su intransigencia presentan un cristianismo demasiado difícil. Por eso a los jesuitas se les acusó de no tomarse en serio el cristianismo y a los jansenistas de hacerlo tan exigente que era prácticamente inaccesible para la mayoría de los mortales. La solución agustiniana-jansenista parecía inaceptable pues negaba cualquier valor al esfuerzo humano y elimina toda la libertad... al final ganaron los jesuitas y en la Iglesia católica muchas veces la teología o catequesis aparece como semi-pelagiana; la salvación es resultado de nuestro esfuerzo.

La segunda parte, *la religión triste de Pascal*, analiza la filosofía moral de Pascal y ve que se enraíza en el jansenismo. El jansenismo era una religión triste y opresiva, la de Pascal seguirá el mismo camino. Una religión centrada en anular la corrupta naturaleza humana. Pascal sigue el principio agustiniano-jansenista: es posible cumplir los mandamientos si la gracia correspondiente es proporcionada y nunca es posible sin ella. Estudia también el argumento de la apuesta de Pascal, para quien la existencia de Dios está más allá de cualquier juego intelectual. Pascal sabía que la razón es impotente para abordar el "problema de Dios", Dios no es una ecuación a demostrar, sino una realidad que se aparece al creyente en el acto del culto. Sólo si uno se adentra en la religión, o se empapa del cristianismo puede llegar a la fe. La fe es un acto en el que sólo Dios y el "corazón" humano toman parte, la fe no es parte de una institución. La religión de Pascal no estaba hecha a la medida de las necesidades de un cristiano normal; estaba hecha para la gente que podía soportar un suspense y una incertidumbre sin fin sobre la única cosa que realmente importa. Los jesuitas lo hacían mucho mejor. La religión de Pascal era para gente que no era feliz y les hacía aún más infelices.— J. ANTOLIN.

LEDUC-LAYETTE, D., *Pascal et le mystère du mal*. La clef de Job. Eds. du Cerf. Paris 1996, 14 x 21, 396 pp.

El misterio del mal está siempre presente en la vida humana, sobre todo cuando la violencia, la injusticia y el sin sentido de la vida, de una civilización tan moderna como la nuestra, nos dejan sobrecogidos. Es también el misterio del mundo y del hombre y, en último extremo, el misterio de Dios mismo. Por eso el libro de Job que muestra el misterio del mal ha sido comentado repetidamente. Pensemos en san Agustín o en Fr. Luis de León para recordar solamente la experiencia agustiniana. Según Claudel, Pascal ha retomado 'el hilo del discurso del viejo Job'. La obra que presentamos, entre el estudio literario, la filosofía y la teología, intenta demostrar que la figura de Job es también la clave de pensamiento pascaliano. Job es un testigo privilegiado de la condición humana y una figura profética de Cristo. Además la figura de Job sería también la clave arquitectónica de los *Pensamientos* de Pascal y de una teoría del sacrificio, muy alejada de la demasiado fácil teodicea filosófica del mal. La nueva teología de Pascal tiene como hogar propio el sacramento Eucarístico como prolongación de la Encarnación y el anonadamiento de Dios. La tercera parte de la obra que actualiza la vieja controversia sobre la libertad humana y la gracia divina nos hace descubrir que el libro de Job es un lugar privilegiado de la articulación entre la libertad divina y la libertad humana en el cruce de caminos de la llamada divina y de la vocación humana que conduce a una escatología existencial por medio de la conversión. Pero esta obra no solamente nos descubre nuevas claves de lectura del pensamiento de Pascal, también nos pone ante el exceso mal del nuestro mundo que solo puede recibir una verdadera respuesta en el Dios que lucha y sufre con el hombre por un cielo nuevo y una tierra nueva donde habite la justicia.— D. NATAL

MARTINEZ ACUÑA, María Elvira, *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordia y finalidad*, EUNSA, Navarra 1996, 379 pp.; 21,5 x 14,5 cms.

El trabajo que presentamos es una investigación sobre la filosofía crítica kantiana; busca la articulación interna de la filosofía de Kant como reflejo de la arquitectura interna de la razón y la articulación de los principios tanto teóricos como prácticos. Intenta configurar una nueva metafísica científico-trascendental que establezca un canon de la razón pura, un conjunto de principios a priori del correcto uso de ciertas facultades cognoscitivas. Para determinar el conocimiento sintético a priori, la razón supone y exige la complementariedad entre entendimiento y sensibilidad, o entre razón y sensibilidad.

Sigue en su elaboración del discurso crítico la aparición de las obras pertinentes y advierte los principios alcanzados, cómo lo son y qué niveles de fundamentación les corresponde. A continuación plantea las alternativas de complementariedad entre unos y otros.

La obra está dividida en tres partes: la que se ocupa de los principios del entendimiento y del juicio en cuanto facultad determinante, la que se ocupa de los principios de la razón teórica como práctica y la que se ocupa de los principios del juicio reflexionante. El resultado nos muestra la unidad sistemática de la razón y esclarece en parte algunos de los puntos más controvertidos de la discusión actual entorno al conocimiento y la acción moral que nacen del proyecto moderno e ilustrado de racionalidad.— J. ANTOLIN.

FRANCO BARRIO; J., *Kierkegaard frente al Hegelianismo*. Univ. de Valladolid, Valladolid 1996, 24 x 17, 204 pp.

A un célebre filósofo contemporáneo se le ocurrió esta frase, sin duda muy interesante: “Yo soy yo y mi circunstancia”. En el caso de Kierkegaard, la angustia existencialista, su personalidad psíquica y psiquiátrica, el ambiente filosófico y socio-político, todo esto contribuyó a moldear su pensamiento filosófico acerca de la realidad. Por eso, un estudio completo de este filósofo danés no puede hacerse sin atender a esa complejidad. El autor de esta obra se ha propuesto, desde una temporalidad, considerar a Kierkegaard en su ubicación en el siglo XIX y en relación con el hegelianismo presente. La postura baconiano-cartesiana encarnó en el principio de la etapa de la filosofía moderna la postura del “sólo el entendimiento”, frente a lo que precedentemente había sido una postura de la “Fides quaerens intellectum” o, también, la del “intellectus quaerens fidem”. Naturalmente, esto tenía que traducirse en una postura polémica, o crítica, con la filosofía escolástica anterior. Así llegó un momento en que en el idealismo alemán, especialmente con Hegel, nos encontramos con una filosofía teológica, por decirlo así, a base de una especie de divinización del “intellectus”. Esto originaría posturas críticas en los filósofos intermedios entre Hegel y Nietzsche. En este estudio sobre Kierkegaard se intenta, pues, una lectura histórica del mismo en su enfrentamiento con el hegelianismo y en su parentesco con los filósofos antihegelianos. El pensamiento de Kierkegaard, y no la filosofía hegeliana, será el objeto de la exposición, aunque, naturalmente, no pueda faltar la referencia a los textos hegelianos en relación negativa. En este sentido van también las referencias a los autores no-hegelianos aunque en una relación positiva con los mismos. El contenido de este estudio es también secundariamente temático en sus aspectos antropológicos, estéticos, éticos, religiosos, de angustia, etc. como instrumentos del desarrollo histórico del pensamiento de Kierkegaard. La obra está dividida en tres partes: a) una introducción, b) una referencia al pensamiento filosófico y religioso hegeliano; c) la filosofía “práctica” de Kierkegaard. Reducción de la misma a la antropología. Sintetizando, tendríamos en Kierkegaard: una alternativa en la praxis a la teoría hegeliana como función que desempeña su pensamiento; tendríamos también una aplicación de la praxis a la religión para una transformación

del mundo de una "cristiandad" en un "cristianismo", siempre desde una crítica en connivencia con filósofos como Bauer, Ruge, Cieszkowski, con una primacía también del "ser" sobre el "pensar", es decir, de la Existencia actuante sobre la Idea. Notamos en Kierkegaard, no el hombre abstracto, absolutizado en la razón, sino el hombre de carne y hueso, con alma individual, con libertad y dueño de sus decisiones personales. En una palabra, una filosofía de la individualidad frente a una filosofía del Absoluto. Muchos otros aspectos de esta personalidad tan compleja están muy bien reflejados en este estudio que recomendamos a los amantes del pensamiento filosófico.- F. CASADO.

DAHM, HELMUT.- ASSEN, IGNATOW (Ed.), *Geschichte der Philosophischen Traditionen Osteuropas*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996, 24,5 x 17, xix-695 pp.

El tema del libro es la historia de la tradición filosófica de la Europa oriental. Presenta la evolución de esta filosofía desde el siglo XIX hasta la mitad del siglo XX. Hasta el momento no había en lengua alemana, como tampoco en lengua española, una presentación completa de la filosofía de esta zona europea. La obra va recorriendo los diferentes países de la Europa oriental: Rusia, Polonia, Chechenia, Eslovaquia, Hungría, Rumania, Bulgaria, Serbia y Croacia, y va tratando los diferentes autores y las diferentes aportaciones a la filosofía. El caso de Rusia es tanto formal como temporal una excepción. Gustav A. Wetter nos presenta al comienzo de este trabajo cómo el pensamiento ruso a través de la corriente patrística griega trasmite a su filosofía una importante sensibilidad para la recepción de la dialéctica hegeliana.

Esta tradición filosófica que presentamos de Europa oriental se enfrenta como alternativa paralela a la marxista-leninista que correspondió a la ideología estatal de casi todo este siglo, que se derrumbó en los años 1989-1991 y había prácticamente anulado o eclipsado cualquier otro tipo de forma de pensamiento, excepto el caso de la lógica y la estética que tuvieron mayor difusión. Otra finalidad de este trabajo puede ser la de enfrentarse o compararse con la tradición filosófica de la Europa occidental y a través del diálogo y el estudio poder buscar algún tipo de complementariedad.

En el panorama editorial español esta tradición filosófica es ignorada. Si exceptuamos algún filósofo polaco de la escuela lógica, como Bochénschi, Lukasiewicz y Tarski y algún otro como el eslovaco Jan Patocka el resto son prácticamente desconocidos.- J. ANTOLIN.

ANDERSON, P., *Los fines de la historia*. Anagrama, Barcelona 1996, 14 x 22, 175 pp.

Pocas veces un artículo tan pequeño ha suscitado una polémica tan grande. Se trata del famoso escrito de Fukuyama sobre el fin de la historia, ampliado luego en *El fin de la historia y el último hombre*. Perry Anderson entra de frente al problema. Está de acuerdo en que la situación ha cambiado sustancialmente y que no vale la pena detenerse sólo en plantear retencencias. Muchos fueron los que contestaron a Fukuyama. Entre nosotros, el profesor J. Fontana ha escrito, con gran sabiduría, sobre la historia después del fin de la historia. Se ha recordado muy bien que quizá los pueblos del Tercer Mundo no estén muy de acuerdo en que haya llegado el fin de la historia. El que esto escribe ha tocado también el tema en: *El famoso fin de la historia (en teoría)* en un apartado de un artículo sobre *La aventura posmoderna*. Una cosa es cierta: Fukuyama ha conseguido volver al centro de la Filosofía y del pensamiento actual el tema de la Filosofía de la Historia aparentemente perdido tras la no menos famosa polémica entre Sartre y Lévi-Strauss sobre el sentido de la historia. Pero además, P. Anderson retoma el problema a fondo y lo trae hasta nuestra

misma actualidad con su grave debate sobre liberalismo y socialismo. Este libro inteligente, agudo y polémico hace una gran tarea de reconstrucción intelectual. Analiza las diversas versiones sobre el fin de la historia en Hegel y las secuelas que ha dejado su pensamiento en los siglos XIX y XX con estudios concretos sobre Cournot, Kojève y Fukuyama, a partir de la gran obra de L. Niethammer sobre la *Posthistoria*. El libro de P. Anderson se cierra con un gran ensayo sobre lo que podría ser el socialismo en la sociedad actual pues aunque la desintegración de la Unión Soviética haya sido un gran acontecimiento, no ha resuelto el problema fundamental, es decir, puede haberse ido parte del marxismo, al menos en una interpretación, pero los pobres no se van. Y algo habrá que hacer. No parece que la economía de mercado salvaje sea ninguna panacea. Probablemente los dos sistemas deban corregirse mutua y profundamente como sugiere el autor. P. Anderson ha sido durante muchos años la columna vertebral de la revista *Nueva Izquierda*, y como demuestra en este escrito que presentamos, posee gran capacidad de síntesis y una enorme profundidad analítica.— D. NATAL.

ARENDR, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Península, Barcelona 1996, 13 x 20, 315 pp.

A más de 20 años de su muerte H. Arendt ha cobrado una gran actualidad y no por vanas razones. En efecto el mundo actual se presenta a veces como una sociedad desalmada, violenta, un mundo sin alma, y la obra sociopolítica de H. Arendt ha auscultado profundamente el alma de la sociedad. Una democracia no puede vivir sin ética y sin una visión responsable del hombre y del mundo. Una sociedad no puede vivir sin cultura, sin universidad. Tanto hay de sociedad cuanto hay de Universidad, decía Ortega. De ahí que la tradición viva, el sentido de la historia, la libertad y la autoridad, la crisis de la educación y de la cultura, de la verdad y de la política, del progreso de la ciencia y el desarrollo del hombre, sean los temas claves en los que se centran estos ensayos de H. Arendt que desarrollan ahora toda su virtualidad. Obligada a emigrar a causa de la guerra del nazismo, en su estudio sobre la condición humana y sobre la revolución ya había anunciado lo que ahora vemos aquí tratado más concretamente.— D. NATAL.

FERNANDEZ DEL RIESGO, M., *La ambigüedad social de la religión*. Ed. Verbo Divino. Estella 1997, 12 x 20, 326 pp.

El profesor Manuel Fernández del Riesgo analiza, en esta obra, la virtualidades sociales de la religión. Se trata de un escrito donde se recogen los análisis más agudos sobre la religión y su influencia en la vida social tanto a partir de aquellos que suponen que la religión fomenta el dominio y el sometimiento humano como la de quienes ven la religión como una instancia crítica de la sociedad que la acepta o rechaza sólo según propios intereses. Esta tesis se somete a prueba con un análisis del nacionalcatolicismo por una parte y de la teología de la liberación por otra. Así se muestra la ambigüedad social de la religión. Al final de la obra, se hace una reflexión crítica de cara al futuro donde se muestra el poder alienador y liberador de la religión, el problema de la religión en una sociedad secularizada, el problema del reencantamiento del mundo y la inflación de lo religioso, la teología de la liberación y el fin del socialismo real así como la necesidad de una nueva mediación sociológico-nalítica. El autor no se muestra nada partidario de dejar las cosas a la mano invisible del egoísmo individual o a la panacea mítica del mercado que tan poco solventes se han mostrado hasta ahora. Habrá que intentar reconciliar el progreso con la libertad y la igualdad humana como se recuerda en la doctrina social de la Iglesia

católica, pero sin dejarse seducir por la nostalgia del pasado que ya no es nuestro presente. El autor es profesor de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad Complutense donde enseña 'Teoría de la sociedad' y 'Religión y sociedad' y ha publicado más de treinta escritos en revistas especializadas. La presentación de J. M^o Mardones nos pone en la pista de los problemas y nos anima a afrontarlos con entusiasmo.- D. NATAL.

AMENGUAL, G., *Presencia elusiva*. PPC. Madrid 1996, 13 x 20, 271 pp.

Esta obra se inspira en 'presencias reales' de George Steiner para saber si hay algo más de lo que decimos o suele decir la cultura cerrada de los últimos tiempos. En efecto, ante la experiencia actual de la caída de ideales y de referencias, la solución no parece estar en un realismo de tomo y lomo ni en un realismo a la ligera ni en materialismo inadmisibles incluso para la ciencia del siglo XX. Según Steiner 'el significado del significado es un postulado trascendente' (p.148). Por tanto no se trata de buscar de nuevo el realismo ya que toda realidad es una falsificación de la realidad sino de emprender nuevas vías de acceso a lo religioso. G. Amengual explora en esta obra el camino hacia el misterio de Dios desde el acercamiento y la distancia, desde la tiniebla luminosa, desde una visión a tergo en el eclipse actual de Dios, puesto que lo que el mundo de hoy necesita es misterio como ha recordado muy bien Norman Brown. Así se tiene en cuenta la marcha de la razón actual desde Max Weber a Habermas y Rorty, desde la razón instrumental y comunicativa al ámbito estético y la presencia elusiva así como las nuevas pistas abiertas por Vattimo, Derrida y otros capaces de superar la dura crítica de Nietzsche y el marxismo y el positivismo idólatra del presente.- D. NATAL.

PUENTE OJEA, Gonzalo, *Ateísmo y religiosidad. Reflexiones sobre un debate*. Siglo XXI, Madrid 1997, 21 x 13,5, 427 pp.

La obra tiene varios estudios: el primero es un debate con Gustavo Bueno y otros autores sobre el origen de la religión. G. P. O. defiende la tesis animista de Tylor. Hay después una réplica a la crítica de Enrique Romerales a su libro anterior *Elogio del Ateísmo*. A continuación está el trabajo más extenso: "Ateísmo y religión" en el que, siguiendo el libro de James Thrower: *The alternative tradition. A study of unbelief in the Ancient World*, recorre históricamente la tradición intelectual alternativa, que es una corriente materialista o atea y se opone a la visión mítico-religiosa del mundo que ha predominado y prácticamente ha hecho olvidar o silenciado la tradición anterior. Hay otro artículo sobre el fanatismo y fundamentalismo de la Iglesia católica y varios artículos periodísticos.

Una crítica que se le puede hacer a G. P. O. es que tiene una concepción a mi modo de ver reduccionista de la razón, lo reduce a la ciencia empírica; así dice: "El pensamiento científico y filosófico ha invalidado irreversiblemente las premisas del teísmo en las diversas versiones teológicas" (p. 98); "las religiones son solamente expresiones simbólicas de la perplejidad ante lo enigmático, y pertenecen genéticamente a un estadio antropológico en el cual la reflexión aún no disponía de los instrumentos indispensables para alcanzar explicaciones racionales debidamente fundadas en la metodología científica y la investigación empírica" (p. 325). Viene a decir que la religión es algo irracional y que pertenece a la época mitológica dentro de la evolución del hombre para explicar su mundo. Esto contradice un poco su presentación de la tradición alternativa que se ve que en la historia ha sido paralela a la tradición que él llama mítico-religiosa y seguramente continuará existiendo a lo largo de los siglos. Me parece que es más conveniente decir que ante el fenómeno o hecho religioso hay distintos posicionamientos, el hombre se cuestiona y surgen

diferentes respuestas, ninguna mejor o más válida que otras, todas son respetables y me atrevo a decir que razonables, aunque no le guste a G. P. O. El autor afirma que tiene certezas negativas en relación a la existencia de Dios y del alma. Una postura seria de fe no afirma tener certeza o poseer la verdad, o que esté seguro de su fe, precisamente porque se apoya en la fe y la fe en su ultimidad no se apoya en nada, aunque haya una tradición y razones para creer. La razón no lo explica todo, el creyente usa la razón pero se abre al misterio... su creencia en Dios no le asegura nada, vive en tensión y búsqueda constante. El teísta no tiene la certeza o la verdad de partida, sino el punto de partida último es la fe y una vez que se da este primer paso se puede argumentar o dar razones de esa fe y sólo después se puede decir que existe una certeza incierta si queremos llamar así. El verdadero creyente o teísta no es dogmático; los dogmas son expresión de fe que tristemente se han formulado para defender la fe y a veces con sangre. Creer o no creer es un acto u opción de libertad, no se puede imponer la fe. Me parece que el no creer en Dios es muy respetable y debe ser una opción de libertad pero tampoco se puede imponer.

Los ataque que hace G. P. O. al fundamentalismo e intolerancia a las religiones del Libro, en concreto lo personifica en el cristianismo y la Iglesia católica; aunque tiene parte de razón se nota cierta visceralidad y un afán de polémica tal, que cae en lo mismo que crítica. Se nos muestra como una persona intolerante e inflexible. Da la sensación de muy seguro de sí mismo en sus planteamientos ateos, lo cual me hace dudar. La razón humana, como diría J. Muguerza, no puede por el hecho de ser crítica que escribirse con minúsculas; la razón humana tiene que ser humilde sea la de G. P. O. o la de Karol Wojtyła. Dicho esto, me parece que no es bueno rechazar sus escritos por este afán polemista; hay que leer a G. P. O. pues él conoce y lee bien a sus opositores y nos cuestiona ciertos planteamientos.- J. ANTOLIN.

GESCHE, Adolphe, *Dios para pensar II. Dios - El cosmos* (= Verdad e imagen 136), Sígueme, Salamanca 1977, 21 x 13,5, 326 pp.

En el primer volumen A. Gesché midió el mal desde Dios y tomó en serio al hombre como "imagen de Dios". En este segundo de la serie, que aparece dos años después, se ocupa de Dios y el cosmos. La primera parte "Dios para pensar a Dios" se trata de una empresa atrevida: "aprender de Dios lo que es Dios". No se intenta probar a Dios a partir de nada, sino ver si uno puede a-probarle a partir de lo que él se deja ver y pensar. Toda realidad es primero epifanía de sí misma. Se muestra más que se demuestra, y no se trata de ningún círculo vicioso. Esta primera parte tiene cinco capítulos; en el cuarto explica sus razones para creer; por supuesto no son pruebas pero sí las reflexiones de un creyente.

La segunda parte "Dios para pensar el Cosmos". En nuestro mundo se ha dado un retorno a la naturaleza, ha surgido una nueva imagen del mundo, nos invitan a una "nueva alianza" con la naturaleza, pero no desde la dinámica de dominio sino de respeto. En la teología se ha dado una "revolución antropológica", el antropocentrismo que ha sido en general renovador. Pero una teología demasiado centrada en el hombre corre el peligro de presentar insensiblemente a Dios a nuestra imagen y semejanza. Nos arriesgamos nada menos que a reducir a Dios a nuestras medidas, las de nuestras necesidades. Hoy estamos descubriendo que centrarse demasiado exclusivamente en el hombre no le ofrece al mismo hombre el horizonte más amplio que necesita para pensarse, comprenderse y desplegarse. El hombre no se descifra solamente desde sí mismo, o desde los otros, o incluso desde Dios o desde los dioses, sino también desde el cosmos. Por eso debemos recuperar el cosmos y la teología de la creación. El cosmos no es sólo nuestra morada, sino lugar de nuestra salvación. La dignidad del cosmos no pertenece únicamente al orden de la creación, sino también al de la salvación. Una teología de la creación y una teología del cos-

mos deberían devolver más aliento y espacio a un Dios menos centrado en el hombre. Dios es Dios de todo el universo o no es Dios, incluso si lo esencial de su preocupación es el hombre. En fin, un buen libro sobre el problema de Dios, que esperamos pronto sea completado con el tercer volumen de la serie.- J. ANTOLIN.

CASTILLA, B., *Persona femenina. Persona masculina*. Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra 1996, 13 x 20, 124 pp.

Se trata de un escrito donde se plantea la especificidad de ser hombre y de ser mujer. Desde la complementariedad hombre-mujer, desde una antropología basada de G. Marcel y una teoría zubiriana de la persona se va a integrar plenamente el gran acontecimiento humano que es la vida femenina y masculina en todas sus dimensiones. Para ello se estudia la noción de persona y la comunión de personas, la filiación, la paternidad y la maternidad, la estructura esponsal de la persona, la realidad y la diferencia del varón y de la mujer, el autoconocimiento de la condición sexuada y su dimensión metafísica. Se trata de un libro en el que se intentan romper los clichés de la vida del hombre y de la mujer con una antropología integradora y de plenitud trascendente. La autora profesora y colaboradora habitual del Instituto de Ciencias de la Familia consigue ofrecer una visión del dúo masculino - femenino armónico, pleno y auténtico.- D. NATAL.

VILLAPALOS, G., A. LOPEZ QUINTAS, *El libro de los valores*. Planeta, Barcelona 1997 4ª, 15 x 22, 453 pp.

El tema de los valores ha recobrado gran actualidad. Se percibe una fuerte caída de valores en todo el mundo pero cada vez es más general la sensación de que sin ellos es imposible construir la sociedad humana. Los autores de este libro han recogido algunos valores fundamentales como la solidaridad, la autenticidad, la fidelidad, la bondad, el agradecimiento, la responsabilidad, la libertad, la amistad, la belleza, la paz, la laboriosidad y la justicia y intentan, con esta obra, recuperar su sentido. Para ello hacen un estudio introductorio de cada uno de estos valores y luego presentan diversos escritos literarios, filosóficos, religiosos y artísticos que corroboran la doctrina expuesta y la sitúan en el contexto apropiado de la historia humana. Se trata de una obra muy interesante que además no debe entenderse como una lectura apresurada para arreglar el problema de repente sino como un libro de meditación reposada para que los temas vayan calando en el fondo de la vida. Los grupos tienen también aquí una fuente de inspiración para sus encuentros y para sus utopías ante la nueva era que se avecina.- D. NATAL.

GOLEMAN, Daniel, *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona ²1996, 20 x 13, 523 pp.

El libro que presentamos es uno de los más vendidos en los últimos meses en todo el mundo; aquí presentamos la cuarta edición española en sólo dos meses. No es normal que un libro científico tenga tanta aceptación. En algunos trabajos de prensa se ha presentado como un manual para obtener el éxito social y laboral. El texto en momentos da pie para esta interpretación: viene a decirnos que si somos capaces de conocer y educar las emociones tenemos el éxito asegurado en la vida; no sólo que conoceremos el triunfo sino que viviremos felices. Goleman, psicólogo de Harvard y redactor científico del *New York Times*, escribe con una gran habilidad didáctica: cada capítulo aparece precedido de una anécdota real que hace que la lectura sea amena. Aquí puede estar una de las claves del éxito de ventas.

La primera parte de la obra nos cuenta que existen dos tipos de inteligencia: una racional, medida con el CI y otra emocional, en la que se encuentran las habilidades como el autocontrol, la perseverancia, la empatía, el entusiasmo, etc. Goleman afirma que los neurobiólogos han descubierto últimamente en qué parte del cerebro son recibidas y procesadas ambas. Además las dos están interrelacionadas, pueden influirse y pueden ser educadas. Todos tenemos dos mentes, una que piensa y otra que siente. Constata que en nuestra sociedad y cultura se ha potenciado la inteligencia racional; en cambio las emociones han quedado prácticamente atrofiadas o no educadas, dando lugar a listos racionalmente, pero tontos emocionalmente. Esta es la tragedia de muchas personas. Normalmente las dos mentes operan en colaboración y nos van guiando. Pero cuando aparecen las pasiones, el equilibrio se rompe y la mente emocional desborda y secuestra la mente racional. En fin, que no somos tan racionales como pensamos o nos proponemos ser; lo que manda en el hombre son la emociones; de ahí que es necesario su conocimiento y su educación.

El autor dentro de la psicología conductista piensa que a través de la educación se pueden mejorar las posibilidades de empatía de los niños. Nos dice que la generación actual vive una crisis emocional colectiva, comenzando por los niños; tienen una tendencia al aislamiento, depresión, falta de disciplina, agresividad... en fin, el aumento de los problemas emocionales está a la orden del día. Pensar como piensa el autor que la solución está en la educación emocional –reconciliar la mente con el corazón– me parece un poco simple, aunque algo de razón no le falte. No habla de las razones políticas y económicas que influyen o determinan muchos de los problemas de la educación o de las generaciones más jóvenes; también parece olvidar que hay problemas mucho más profundos a nivel de personalidad y que exigen mucho más que una educación o reorientación; me refiero a problemas mentales o del subconsciente que trabaja el psicoanálisis. Dicho esto, el libro no deja por ello de ser interesante y muy sugerente.– J. ANTOLIN.

GINER, Salvador, *Sociología*. Ediciones Península, Barcelona 1996, 21 x 13, 314 pp.

El barcelonés S. Giner es catedrático de la Universidad de Barcelona y ha sido profesor en diversas universidades extranjeras. Fecundo escritor ha publicado, entre otras, estas obras: *Historia del pensamiento social* (1967) “*Contemporary Europe*” (vol. I y II) (1973), *El progreso de la conciencia sociológica* (1974), *La sociedad corporativa, Ensayos civiles*; y es coautor de otras varias, como *Formas modernas de religión*.

El libro que reseñamos fue publicado por primera vez en 1968 y ha sido objeto de numerosas reimpresiones y revisiones desde su aparición. Ha sido, asimismo, traducida a varios idiomas. La presente edición ha sido nuevamente puesta al día y revisada por su autor e incluye modificaciones y mejoras sobre la edición italiana de 1996.

Este obra intenta conjugar aspectos no fácilmente compatibles: presentación breve y elemental de la sociología, e integración de diversas perspectivas, escuelas y enfoques (teorías sociológicas) «desde una visión de la sociedad como conjunto de fuerzas en conflicto y tensión en cuyo seno se alza el hombre, como criatura consciente, intencional y moral». El hombre es un ser libre y ético, y no, como a veces, debido al avance de la biología, se quiere presentar, un mero producto de los condicionamientos sociales y biológicos; el ser humano está también dotado de una relativa autonomía frente a éstos: «los hombres hacen y producen su vida social y ésta a su vez los hace y produce a ellos».

Este proceso, según el profesor Giner, se entiende mejor con ayuda de nociones que hacen hincapié en el conflicto (teoría conflictivista): el poder, la desigualdad social, la contienda por los recursos escasos, la estructura social..., que utilizando los conceptos opuestos (teoría del consenso), que reflejan armonía, integración y aquiescencia en el engranaje de la sociedad; no obstante, aunque no se acepten estos planteamientos, no son ignorados

en ningún caso. En consecuencia, además de los temas propios de cualquier introducción a la Sociología (naturaleza de la sociología, la acción social, el proceso de socialización, conocimiento social de la realidad, el cambio social, etc.), se estudian temas de tanta actualidad como la familia, las desigualdades sociales, el poder político (“politeia”), la religión, la sociedad sostenible (ecología), etc.

El desvelamiento sociológico de las causas ocultas y motivos tácitos en la conducta humana suelen dificultar las relaciones con quienes detentan el poder establecido o con los intereses creados, y su función desmitificadora puede desencantar las relaciones humanas de «lo poético, lo misterioso y lo sagrado de la vida»; no obstante, la aspiración de la sociología es racionalizar las acciones de los hombres por razones éticas y/o de simple supervivencia. Un conocimiento fehaciente de la conducta de los hombres y de la sociedad «coadyuva a una mejora de las condiciones y calidad de vida de quienes la componen» (p. 312).

Con este libro, el autor intenta poner al alcance del estudiante de ciencias humanas y sociales, así como del lector interesado, una herramienta de trabajo al mismo tiempo sencilla y rigurosa.— F. RUBIO C.

BERNSTEIN, Carl - POLITI Marco, *Su Santidad. Juan Pablo II y la historia oculta de nuestro tiempo*. Planeta. Barcelona 1996. 23 x 16, 609 pp.

Cuando se publicó esta obra había en los escaparates una media docena de libros sobre el Papa Juan Pablo II. Sus enfoques y horizontes son diversos, desde notas autobiográficas sobre su sacerdocio, hasta obras más anecdóticas, críticas, históricas y hagiográficas. Semejante fenómeno es, sin duda, índice del interés que la figura de Karol Wojtyła sigue despertando en la opinión pública, casi 20 años después de su elección como sucesor de Pedro.

En semejante galaxia, *Su Santidad* es un libro de gran personalidad y peculiar carácter, tanto por la índole de sus autores, como por la perspectiva escogida. Bernstein es ganador del Premio Pulitzer con su trabajo sobre el Watergate, y Politi, destacado periodista en Italia, lleva diecinueve años trabajando de corresponsal en el Vaticano para *Il Messaggero* y *La Repubblica*. *Su Santidad* llama la atención por su hondo sentido histórico, el conocimiento de los entresijos de la curia romana, la agudeza de sus análisis y una fina crítica de las realidades eclesiales. Todo ello dicho en una prosa que rebosa estilo directo y elegancia florentina. Las principales fuentes del libro son las entrevistas de los autores con más de trescientas personas, representantes significativos de la vida política y eclesiástica: Jeanne Kirkpatrick, Robert M. Gates, Reagan y miembros de su administración, Wojciech Jaruzelski, Giulio Andreotti ... Agostino Casaroli, Pio Laghi, Achille Silvestrini, Joaquín Navarro Valls ..., y notas personales de los autores.

Juan Pablo II, ya desde su primera visita a Polonia, cancela la Ostpolitik (dirigida por Agostino Casaroli) de los veinte años anteriores. Juan XXIII y Pablo VI «se habían afanado en reducir las tensiones entre la Iglesia y los regímenes comunistas (...). Juan Pablo II no pronunció una sola palabra que pudiera llevar a una confrontación directa entre la Iglesia y el Estado (...). La Iglesia estaba reclamando un nuevo papel (...) exigía respeto a los derechos humanos como a los valores cristianos (...). Esas exigencias representaban un atentado directo contra las pretensiones universales de la ideología marxista (...). En Estados Unidos (...) Ronald Reagan (...) con Richard Allen, un católico que se convertiría en su primer consejero de seguridad nacional, (...) convinieron en que estaban siendo testigos de un hecho que confirmaba que se había formado una metástasis en el cuerpo del comunismo» (pág. 15 y 16). El protagonismo del Papa en la caída del comunismo es hoy ampliamente aceptado, aunque él lo atribuyera a «su propia e inherente debilidad» y al «digitus Dei». Como observó Gorbachov — el padre de la «perestroika» y del «glasnost»- : «Se puede decir que todo lo que ha sucedido en la Europa del Este durante los últimos años

habría sido imposible sin los esfuerzos del papa y el inmenso papel, incluso el papel político, que ha desempeñado en el ámbito mundial».

El libro, que consta de ocho partes - «Lolek, Padre Karol, Cónclave, El Papa, El imperio se tambalea, Pastor universal, La caída del comunismo y el Papa indignado» -, además de presentar una amplia biografía de Papa Wojtyła y su “entorno”, pretende iniciar la discusión sobre la política eclesial del inmediato futuro. Al primer acto, la reivindicación del mensaje cristiano tras años de incertidumbre, y al segundo acto, la afirmación de un papel universal para el papado en la década de 1980, le sigue el tercer acto en la década de 1990: «la capacidad de la Iglesia para ser una Iglesia del pueblo parece estar en peligro», incluso en su propia patria («ex oriente lux»): consumismo y bienestar material en vez de oración y negocio en vez de la belleza de la verdad; aborto, secularización, laicismo, indiferencia, ateísmo formal, «lumpenkapitalismus» ... La lucha contra el comunismo ha sido reemplazada por la lucha contra el relativismo moral : la democracia sin la verdad está destinada al fracaso («Veritatis Splendor»).

El libro está lleno de anécdotas, pero no es en absoluto anecdótico. Incluye, naturalmente, una cierta evaluación del pontificado presente y del momento actual de la Iglesia. Sobre todo en la última parte de la obra, ante problemas candentes y de actualidad como el ejercicio del primado, el divorcio, dar la comunión a divorciados que se han vuelto a casar, sacerdotes casados, ordenación de mujeres («Sacerdotalis Ordinatio»), feminismo («Mulieris Dignitatem»), teología de la liberación, control de la natalidad (Conferencia del Cairo), eutanasia y aborto («Evangelium Vitae»), sida ... su actitud es muy crítica con el Papa (“papeski”) al que acusan de estar quedándose solo y, en estos casos, no superan los planteamientos de cualquier publicación autoconsiderada «progre». Parece que el papa es responsable hasta de que el 60% de los italianos nunca se confiesen.

No será nada raro que muchas de sus opiniones molesten a unos sectores y encante a otros. Todo dependerá de las actitudes del lector, especialmente el ámbito de sus simpatías y en relación con sus posturas y enfoques doctrinales. Sin embargo, no puede negarse su profunda preparación informativa.

Anotaremos finalmente que el libro está magníficamente presentado e impreso (aunque con alguna imperfección como la de la página 506, al menos en el ejemplar recensado, el uso de billón a la manera americana, algún “han habido”, confusión entre casulla y sotana), y contiene abundantes notas, bibliografía e índice onomástico y temático.- F. RUBIO.

MANDEVILE, Bernard, *La fábula de la abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*. Fondo de Cultura Económica, Madrid 1997, 22,5 x 14,5 cm, 721 pp.

Nos encontramos ante un libro, cuya primera edición en inglés –se publicó en dos partes separadas en el tiempo–, acaeció en 1729, y que durante el siglo XVII y buena parte del XIX fue un “best-seller”. Decenas de ediciones, reimpressiones piratas, ampliaciones y traducciones judiciales. Algunos de lo más granado de la cultura europea de entonces, como Diderot, Rousseau, Montesquieu, Kant, Herder, Marx, etc., participaron, en mayor o menor medida, en la polémica abierta. Arrinconada años más tarde, pervivió sólo en los textos de los especialistas. Esta edición es una reimpression (1ª edición en español, México 1982) de la traducción hecha por José Ferrater Mora, a partir de la excelente edición de la Oxford University Press en 1924 (con una notable introducción del profesor F. B. Kaye).

El médico librepensador Mandeville (1670-1733) nacido y educado en una familia aristocrática de Holanda, se afincó con el tiempo en Londres, en donde escribió en inglés la mayoría de sus obras. El pensamiento paradójico del autor *De la fábula de las abejas*, arranca con la breve alegoría rimada en octosílabos del “panal rumoroso o La redención de los bribones”, que comienza: “Un gran panal, atiborrado de abejas / que vivía con lujo y comodidad” (...). “Demostrar que aquellas pasiones de la cuales todos decimos aver-

gonzarnos son, precisamente, las que constituyen el soporte de una sociedad próspera, ha sido el propósito del precedente poema” (pág. 22). Exhibiendo una descarnada ironía, hace una descripción de la naturaleza humana que queda plasmada en una ética repulsiva que defiende el lujo, la envidia y el orgullo; justifica el egoísmo y condena la educación gratuita, la caridad (“mezquina veneración hacia el pobre”) y la frugalidad. Si se suprimieran todos los actos, salvo los debidos al desinterés, a la idea pura de bondad o al amor de Dios, cesaría el comercio, las artes se harían innecesarias y la mayoría de los oficios quedarían abandonados.

“El principal propósito de la fábula –afirma Mandeville– no es otro que mostrar la imposibilidad de disfrutar de todas las más elementales comodidades que ofrece la vida en una nación industrial, rica y poderosa; y al mismo tiempo recibir las bendiciones de la virtud e inocencia propias de una edad de oro (...), exponer la insensatez y necedad de los que, deseosos de ser un pueblo opulento y próspero, y extraordinariamente codicioso de todos los beneficios que éste pueda proporcionarles, van siempre murmurando y clamando al mismo tiempo contra estos vicios que, desde el principio del mundo hasta el presente día, fueron inseparables de todos los reinos y Estados famosos a la vez por su poder, riqueza y cultura” (pág. 6). Comerciantes, abogados, doctores, ministros del culto, jueces y estadistas, todos son viciosos; y sin embargo, su perversidad es la materia prima de la que se hace el complicado mecanismo social de un gran Estado. Su objetivo fue “mostrar” la vileza irreductible de la naturaleza humana y el mal en que se funda necesariamente la sociedad” (Alfonso Reyes). Como dice el cínico subtítulo de la *Fábula, los vicios privados producen beneficios públicos*, concepto ya enunciado por Montaigne: “El bien público exige que se traicione, que se mienta y que se degüelle”. Su sátira y el maremágnun de paradojas coinciden en más de un aspecto con un texto de la España de la Ilustración, apenas conocido, como es el anónimo *Tratado de la Monarquía Columbiana*.

Las páginas del siglo XVII –una época especializada en insultos personales– están llenas de rumores acerca de la vida de Mandeville: desde un “hombre de malos principios”, “un hombre que vivía como escribía”, “alquilando, se supone, su pluma a los destiladores” (Hawkings); hasta un “no fue durante su vida un santo, ni un ermitaño en su dieta...”, debido, quizá, a que fue un escritor sospechoso de sostener principios irreligiosos; escribió la obra *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*.

La fábula de la abejas abarca una gama tan extensa de pensamientos que no sólo importa a aquellos cuyos intereses sean primordialmente literarios, sino también a los especialistas en la historia de la economía, en la filosofía y en la investigación de la estructura social más profunda. Su pensamiento puede ser definido como una mezcla de anarquismo filosófico («buscar este “pulchrum & honestum” es como perseguir una quimera» (pág. 221) y utilitarismo escéptico (no hay un «summum bonum»). Como dijo Crabb Robinson, es “el libro más malvado e inteligente de la lengua inglesa”.

La presentación editorial es pulcra y esmerada. El talante es claramente científico y especializado. El libro no es para una lectura fácil y rápida, sino que se ofrece mucha información y material para quienes se sientan interesados en los campos antes anotados.–
FLORENTINO RUBIO C.

HUNTINGTON, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós, Barcelona 1997, 23 x 15,5, 422 pp.

El Sr. Huntington ya era conocido, al menos, por otras dos obras: *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX* y *El orden político en las sociedades en cambio*, también publicadas por esta editorial. Pero el que realmente le ha hecho famoso es el libro que recensamos.

Después de la caída del muro de Berlín, el paradigma de la guerra fría, que sirvió durante cuarenta años para tratar de explicar las relaciones internacionales, no parece ser

válido. Fue una visión útil, pero excesivamente simplificada. Como bien explicó Thomas Kuhn, el progreso intelectual y científico consiste en la sustitución de un paradigma - que ha resultado crecientemente incapaz de explicar hechos nuevos - por otro que los explica en forma más satisfactoria.

Francis Fukuyama en 1990, creyó percibir que el derrumbe del comunismo implicaba la muerte de cualquier ideología alternativa a la del capitalismo. El planeta, tras haber alcanzado el consenso sobre la democracia y el capitalismo, no podía permitirse ya antagonismos ideológicos; el comunismo ha de ser sustituido por la democracia liberal y parlamentaria que, poco a poco, se irá extendiendo a todas las sociedades... Samuel Huntington rechaza el axioma de Fukuyama.

Cierto que los trabajos de Fukuyama y Huntington surgen en el mismo ámbito académico, el norteamericano, y tienen un mismo empeño: el de encontrar la clave interpretativa y política que explique cómo, por qué y hacia dónde discurrirán las relaciones internacionales en el nuevo mundo que vio la luz el día que cayó el muro de Berlín. Pero Huntington rechaza la tesis de Fukuyama porque, según él, la victoria del modelo económico de la « cultura de Davos » no asegura la consecución de la paz mundial.

La tesis central de nuevo paradigma de Huntington es que la fuente dominante de conflicto en la sociedad internacional será de carácter cultural, y que la última fase en la evolución de los conflictos en el mundo moderno estará constituida por el conflicto de civilizaciones.

Los choques de civilizaciones, que preconiza el profesor de Harvard, ocurrirán no en función de los niveles de vida o del grado de democracia, sino en función de imperativos culturales. Por un lado, occidente, por otro, el resto del mundo. En realidad no existe movilidad cultural: los comunistas pueden volverse demócratas, los ricos pueden volverse pobres y los pobres ricos, pero los rusos no pueden convertirse en estonios, ni los azeríes en armenios. Por otra parte se puede tener doble nacionalidad (francesa y árabe), pero no doble religión (católica y musulmana). El camino de lo universal no pasa por el desarraigo.

Ello no significa que el concepto y la realidad desplazarán por completo a todas las demás identidades, o que desaparecerán los Estados-nación (que los islamistas pretender sustituir por la comunidad islámica universal ("Umma")). Significa que - existiendo serias y claras diferencias entre las distintas civilizaciones y siendo cada vez más importante la conciencia individual y colectiva de la propia civilización - la confrontación entre ellas llegará a ser la forma de conflicto global dominante y acabará por prevalecer. Para Huntington, lo ocurrido en Yugoslavia es el ejemplo premonitorio de lo que puede depararnos el futuro. En Bosnia se combatió una guerra de religión, por eso fue tan terrible.

La tesis de Huntington ha sido criticada como simplificadora, de confundir deseos con realidades, de obsesión inquisitorial para encontrar tras de cualquier fenómeno de la escena internacional una explicación en clave de guerra de religiones. Bien pudiera ser que las culturas no fueran tan inamovibles y predeterminadas, y que la búsqueda de un compromiso entre tradición y libertad, entre la continuidad y la disponibilidad para el diálogo estén presentes en todas las religiones; al menos, en lo referente al catolicismo así lo ha expresado la Iglesia en "Gaudium et Spes". - F. RUBIO.

Historia

NEWMANN, H., *Cartas y Diarios* Rialp, Madrid, 1996, 13,5 z 19,5, 166 pp.

Todo el que esté mínimamente enterado de temas religiosos conoce de quién se habla, cuando se pronuncia el nombre de Newman. El cardenal Newman, anglicano pri-

mero, católico después, es una de esas personalidades religiosas que, al igual que Agustín, levantan montañas de admiración y simpatía. Ello acontece porque sabe conectar de forma extraordinaria con los sentimientos más profundos del ser religioso.

La influencia del cardenal Newman fue y es enorme. Tuvo la inteligencia suficiente para adelantarse a su tiempo. Muchas de sus intuiciones teológicas encontraron eco profundo en las enseñanzas del concilio Vaticano II. Por eso, es una delicia poder conectar con este espíritu elevado en este librito que recoge cartas y diarios. "Sorprendemos, se nos dice en la contraportada, en las cartas al Newman hijo y hermano cariñoso, al amigo entrañable, al viajero curioso, al hombre sensible y al intelectual de gran talla. Le vemos en momentos de júbilo y de dolor, en las más variadas situaciones, y reaccionando ante interlocutores y temáticas que van desde lo trivial hasta la más profunda trascendencia".

El mismo título nos indica que nos encontramos ante escritos de fácil lectura. Al tiempo, de retrato de un espíritu altamente sutil y delicado desde el ángulo de lo religioso. Todo ello conjugado hace que su lectura resulte de enorme provecho. "Los textos aquí reunidos buscan un acercamiento al hombre que piensa, siente y vive en ellos, dejando ver aquí destellos de su mente oculta y religiosa". – B. DOMINGUEZ.

BAUR, John, *2.000 años de cristianismo en Africa*, Mundo Negro, Madrid 1996, 22 x 15,30, 526 pp.

Como lo indica con toda claridad el título, el objetivo de este libro es el de presentar la trayectoria historia de la religión cristiana en el continente africano a lo largo de los 2.000 años de historia que están para completarse dentro de poco. Un repaso al índice general evidencia que así se ha hecho. Pero la historia del cristianismo en Africa es muy desigual en cuanto a tiempo y a espacio. El cristianismo de los primeros siglos es tratado brevemente pues se reduce al Africa mediterránea, Egipto, Libia, Africa proconsular romana, Mauritania, hasta la llegada del Islam, y compone el cap. I. El cap. II recuerda el ulterior progreso del cristianismo hasta el año 1500 comprendiendo el período medieval, con la historia del cristianismo en la Nubia y Etiopía. Ambos capítulos conforman la Primera Parte de la obra. La Segunda Parte se extiende desde 1500 a 1800 y se le denomina como el segundo encuentro de Africa con el cristianismo y abraza otros 4 capítulos más.

Lo más apreciable de esta historia es el resto del volumen, los tiempos modernos, y abraza las partes tercera y cuarta. La Parte Tercera se presenta como el tercer encuentro entre Africa y el cristianismo y comprende los caps. VII-XIV. La Cuarta Parte, que no está dividida en capítulos, examina la situación actual por regiones y por países. Ambas partes están dedicadas respectivamente a los siglos XIX y XX, que son la edad del gran estirón del cristianismo en toda el Africa. La cuarta parte es muy instructiva, pues explica el origen y las causas de una expansión tan importante y ofrece estadísticas de todo género con datos del último momento.

Es un manual magnífico, que difícilmente hubiera podido escribir alguien que no domine el pasado antiguo y medieval de la Iglesia en Africa y tenga una visión de la participación que en los últimos siglos han tenido en esta expansión tanto la Iglesia Católica como algunas Confesiones Protestantes. Veo con complacencia que, por cuanto se refiere a los mártires de Mombassa (1631) –una gesta de los agustinos portugueses en la costa Swahili– ha sintetizado adecuadamente el proceso de beatificación editado por G. S. P. Freeman-Grenville.

La presentación al público español de esta obra, que ofrece pocas notas y éstas muy breves y que cita una bibliografía exclusivamente inglesa, es un acierto de la Editorial Mundo Negro, pues no abundan entre nosotros libros de esta índole. – C. ALONSO.

CORTES LOPEZ, José Luis, *Historia contemporánea de Africa: De Nkrumah a Mandela. (Desde 1940 hasta nuestros días)*, Mundo Negro, Madrid 1995, 15 x 22, 546 pp.

Aún hoy Africa sigue siendo para muchos occidentales el Continente de epidermis negra en sus moradores y de un vacío oscuro en nuestros conocimientos. Si nos suena algo es por los últimos acontecimientos (hutus, tutsis, Kabila, Grandes Lagos y regiones interlacustres, etc.), teñidos de tragedia. Los nuevos pueblos y fronteras se han multiplicado y remozado tanto desde mis tiempos de escuela que confieso no acertar con la capital de algunos de ellos. Pero esta laguna y otras muchas más desaparecen con la lectura del libro del historiador J. L. Cortés. La única sugerencia es que debiera haber añadido el apelativo de Africa Negra a su título. Lo demás es todo un acierto. La visión global de Africa, cuna de la Humanidad, es a la vez que densa, rigurosa y certera, desbrozando en tiempos y acontecimientos para mostrar la verdadera identidad de sus valores y tradiciones. En la primera parte se nos lleva por el derrotero de las independencias de las diversas naciones. La segunda es para mí la más interesante, sobre todo temas de economía sectorial (agricultura, minería) y sociales y culturales. El capítulo séptimo no tiene desperdicio (demografía, educación, refugiados, derechos humanos, sanidad, mujer, sindicalismo). La última parte es un recorrido país por país (política, economía y sociedad). Acertados consideramos también los gráficos y estadísticas, así como el repetido mapa del continente ubicando cada nación. Interesante libro para cualquier departamento de historia que se precie, así como para cualquier ONG o persona vinculada con el continente africano.— J. ALVAREZ.

MARTINEZ CARRETERO OCARM, I., *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen*. vol. VI: *Figuras del Carmen*, Biblioteca de Autores cristianos, Madrid 1996, 20 x 13, LI-548 pp.

Se ofrece este volumen al público como complemento de la obra titulada: *Los Carmelitas*, la cual ha ido apareciendo en esta misma Editorial, durante los últimos años, en 5 volúmenes. Es un volumen que no estaba contemplado en el plan primitivo de la obra, pero que en 1987, en la presentación de la obra tal como había aparecido hasta entonces, se decidió publicarlo como natural complemento a la misma.

Se ocupa de las figuras más representativas - hombres y mujeres- de la Orden, principalmente bajo el aspecto de la santidad, desde sus orígenes hasta nuestros días. Está articulado en cinco partes, de las cuales la primera presenta a los "Santos primitivos" (siglos XIII-XV), la segunda a las monjas carmelitas bajo el tema "En el corazón de la Iglesia", la tercera a los "Maestros espirituales", la cuarta a los "Grandes testigos del Carmelo", y la quinta a fundadores y fundadoras de Congregaciones religiosas y movimientos espirituales de inspiración carmelita ("Bajo los signos de los tiempos").

Las biografías de los primeros tiempos son relativamente breves y están basadas en las mejores monografías que existen de aquellas figuras antiguas; gran parte de ellos han accedido a la veneración en la Orden mediante la aprobación del culto ultracentenario. Las de los períodos posteriores son como norma más amplias y corresponden a personajes mejor conocidos, gracias a una literatura más abundante y crítica. En éstas se ven hermanadas figuras tanto de la antigua observancia como de los descalzos, aunque prevalecen las primeras.

Es un libro de lectura hagiográfica agradable y digno, donde se hermanan la historia y la espiritualidad, dado que la obra pretende presentar al lector de nuestros días modelos de vida espiritual sobresaliente dentro del estilo carmelitano. Si alguna vez se lee que Clemente XIII aprobó el culto del beato Agustín Mazzinghi en 1891 (p. 58) no puede atribuirse sino a un *lapsus* involuntario, porque evidentemente el autor había querido escribir León XIII.— C. ALONSO.

ZUMKELLER, A., *Theology & History of the Augustinian School in the Middle Ages* (The Augustinian Series 6), Augustinian Press, Villanova (PA) 1996, 23 x 15, 253 pp.

Meritoria es la labor que está llevando a cabo el P. John E. Rotelle y el Augustinian Heritage Institute en la traducción y edición de trabajos de reconocidos polígrafos en el ámbito agustiniano. El que aquí nos ocupa es la colección de varios artículos que el P. Adolar Zumkeller ya había publicado entre los años 1952-1970, cuyos títulos son: La Escuela Agustiniana de la Edad Media; La doctrina social de la Escuela Agustiniana del Medioevo; Agustinos alemanes maestros de la vida espiritual desde el s. XIII al Concilio de Trento; Los Agustinos en los concilios de Costanza y Basilea; Un sermón inédito del teólogo agustino Gottfried Shale; Tres teólogos agustinos al servicio de la unidad; Martín Lutero y su Orden.

Para los agustinos hablar del P. Zumkeller es sinónimo de rigor, seriedad y profundidad en el conocimiento de la tradición y escuela agustinianas desde la fundación de la Orden hasta el tridentino, especialmente dentro del marco geográfico germánico. Gran propulsor del volver a las raíces para conocer mejor nuestra identidad y misión, estos artículos recopilados aquí contribuirán notablemente a una mejor comprensión de lo que es la Orden agustiniana en el ámbito cultural de lengua inglesa.- J. ALVAREZ.

GERVASIO, R., *Los Borgia. Alejandro VI, el Valentino, Lucrecia*, Ediciones Península, Barcelona 1996, 21 x 13, 285 pp.

Novelistas, guionistas, cineastas... han explotado la figura del papa Alejandro VI para ofrecer una imagen deteriorada y escandalosa de la Iglesia católica. La misma suerte corrieron sus hijos César, discípulo aventajado de las doctrinas maquiavélicas, y Lucrecia, bautizada por Víctor Hugo como la heroína del puñal y del veneno. Pero los historiadores, como éste es el caso del ensayista R. Gervasio, no caen tan fácilmente en los atrayentes escándalos proyectados por los faranduleros. El autor nos muestra en su libro que Alejandro VI no fue más que el producto natural de la época en que vivió y el exponente de la sociedad que lo ensalzó a la cima suprema del poder. Fue un príncipe de su tiempo, con los delitos y pecados de los otros soberanos, con la sola diferencia de que no supo encubrir ni velar sus vicios con la hipocresía y la ficción. Es verdad que el papa Borja fue un pésimo pastor de almas, lo que no compartimos con el autor es que se sirviera de la tiara sólo para enaltecer a su familia (muchos menos que Inocencio VIII) y procurar un Estado a su hijo César (luego quien lo heredó fue su enemigo Julio II). Ahí están el Jubileo del año 1500, el rito de la puerta santa, la restauración de la Sapienza y las iglesias de Monserrat y Trinità dei Monti que siguen dando gloria a Dios. Recomendamos la lectura de este ensayo porque se caerán cataratas que han distorsionado el juicio novelesco que ha pervivido en la literatura popular. Su estilo ágil y ameno ayuda a conseguir una mejor información y formación.- J. ALVAREZ.

CALVO, T., *Iberoamérica de 1570 a 1910* (Historia, Ciencia, Sociedad 252), Ediciones Península, Barcelona 1996, 21 x 13, 373 pp.

El catedrático de Historia de América Latina en la Universidad de París-X Nanterre persigue con esta publicación cubrir un hueco en la historiografía gala y ofrecer a los lectores, a la vez que un manual, una obra pedagógica que les acerque al corazón de un mundo que salió de la prehistoria hace cinco siglos y no se vislumbra claras perspectivas todavía en los albores del tercer milenio.

Los límites cronológicos del estudio abarcan desde 1570 a 1910. Este arco de tiempo lo divide en cuatro bloques: I.- Espacio e historia; II.- La época de las consolidaciones (1570-1750); III.- La época de las revoluciones (1750-1825); IV.- El siglo XIX: ¿perpetuación del antiguo régimen?. A su vez en cada bloque temático se incluyen capítulos interesantes, en los que se desglosan temas como la encomienda, la economía colonial, el mestizaje, iglesia-religión-cultura, la era de las independencias, la modernidad puesta a prueba, etc. Completan el libro una serie de ilustraciones, y unos buenos apéndices de cronología y bibliografía. De agradecer también son los índices de nombres propios y materias que no pueden faltar a todo buen manual que se precie de ello.- J. ALVAREZ.

MANRIQUE, L., *Las Capillas-Enterramientos de la iglesia de San Agustín de Málaga. Estudio documental descriptivo*, EDES, Real Monasterio San Lorenzo del Escorial 1996, 23,5 x 17, 274 pp. + ilustr.

Tres son las circunstancias favorables que han concurrido para que este libro salga a la luz, tal como nos detalla el agradecido autor en el prólogo: primera la base documental proporcionada por la investigación minuciosa del P. Lordén; la tercera las anotaciones del P. Eloy Domínguez sobre la historia del convento; y la segunda que el P. Manrique quiere corresponder con su estudio a dar a conocer el primer lugar donde fue destinado, su primera misión de trabajo. Con este estudio se pretende dejar constancia no de la historia del convento malacitano de San Agustín, ni de su comunidad, pero sí levantar acta de una parte significativa de él: la iglesia. La descripción de las capillas-enterramientos y sus lápidas sirven para exhumar más de dos siglos de historia y levantar acta viva de una serie de personas o familias que estuvieron vinculadas a los agustinos por lazos más o menos estrechos a los que la muerte no puso fin. Los dos últimos capítulos, de no menor importancia, están dedicados a la "Descripción histórico-artística de la iglesia" y a los "Valores artísticos desaparecidos. Relación de artistas". Como también consideramos de mucho valor los diversos apéndices, sobre todo las relaciones de los priores del convento malacitano, sus religiosos y aquellos que vivieron en otros conventos andaluces. Las múltiples fotografías ayudan a trasladarnos al interior del templo y a ubicarnos mejor en el contexto histórico y artístico.- J. ALVAREZ.

MEDIAVILLA, B., *Actas Capitulares. Provincia Agustiniense Matritense (1897-1994)*. Transcripción, traducción, notas e índices de B. Mediavilla, EDES, Real Monasterio del Escorial 1996, 24 x 17, 1082 pp.

El capítulo general de la Orden de San Agustín, el primero celebrado en Roma después de la Unión (1893), aceptó la creación de la nueva Provincia del Sagrado Corazón de Jesús o Matritense, y esto a petición de la Provincia Madre (Smo. Nombre de Jesús de Filipinas). Los miembros de dicho capítulo -por razones justas- delegaron en el nuevo General Fr. Sebastián Martinelli para que con su Consejo procediera a todo lo pertinente y necesario a dicha erección. El P. Martinelli nombró a este efecto una Comisión compuesta de cuatro Religiosos, dos de la Provincia de Filipinas y otros dos de los que iban a pertenecer a la nueva Provincia Matritense. Acordadas las "Bases", aunque con alguna laguna de suma importancia, y firmadas en Madrid el 16 de noviembre de 1895, los miembros de la Comisión las remitieron a la Curia Generalicia. El P. Sebastián Martinelli con su Consejo, facultados, como queda dicho, por los Padres del Capítulo general, el 4 de diciembre de 1895 decretaron la erección a todos los efectos de la nueva Provincia del Sagrado Corazón de Jesús o Matritense.

Las "Actas Capitulares" de la Provincia Matritense, que aquí nos ocupan, son las correspondientes a 28 capítulos provinciales y 27 intermedios o congregaciones intermedias. Las Actas en latín, que son las más, por un gesto altruista del editor, van en latín y castellano: latín, páginas pares; castellano, páginas impares. A continuación sigue un "Sumario" (pp. 993-1070): I.- Capitulares por orden alfabético. II.- Capitulares por Comunidades. III.- PP. Capitulares por años y Capítulos. Concluye el libro con un Índice temático.

Francamente ha sido un acierto la publicación de las "Actas" de los capítulos provinciales e intermedios, y no sólo porque se haya asegurado la supervivencia de una parte tan esencial en el primer siglo de vida de la Provincia, atendidos los muchos e imprevisibles vaivenes de la historia, de la vida y de los acontecimientos, sino sobre todo porque se lega a los hijos de hoy el patrimonio de una vida secular, unas inquietudes, un género de conducta y una ilusión de mejorar la vida de la Provincia y el enriquecimiento de sus hijos. Estas "Actas" son para ser leídas, estudiadas, aprovechadas y explotadas para varios temas de estudio en un futuro próximo.

Mis felicitaciones al editor, traductor y editor por el cuidado y atención para lograr una publicación tan esmerada.- I. RODRIGUEZ.

Provincia Agustiniiana Matritense. Cien años de Historia (1895-1995), EDES, Real Monasterio San Lorenzo del Escorial 1996, 24 x 17, 664-xx pp. + ilustr.

Aprovecho estas líneas de recensión para que mis primeras palabras sean de felicitación a toda la Provincia Matritense al cumplir su primer centenario. Mi voto para el futuro es que siga alimentando aquella vocación primigenia de hacerse presente en el mundo de la cultura a través de la investigación y la educación.

Un centenario es tiempo de celebraciones: encuentros, conferencias, actividades musicales, culturales y culturales que no pueden faltar para concienciarnos en el presente de lo que han significado cien años de una Provincia agustiniana al servicio de la Iglesia. Pero como historiador debo agradecer la iniciativa de la Comisión pro Centenario de acordar la publicación de una Historia de la Provincia. Todo lo celebrado a lo largo del año que celebró ese tiempo secular ya es pasado inmediato que nos cuesta recordar. Por eso consideramos muy atinado el encargo de poner en molde la crónica de este siglo de su existencia. Historiar el pasado refuerza el presente y consolida el futuro. Recuperar el pretérito revitaliza el presente y tensiona el futuro. Por eso agradecemos este esfuerzo de la Provincia Matritense de dejar constancia de sus cien años de historia, porque desde ahora también son más nuestros.

En el prólogo ya se advierte que esta Historia es el resultado de un trabajo en equipo, de donde se colige que el resultado no es uniforme, sino plural, que pasamos a detallar enunciando los diversos capítulos: I.- El contexto inmediato antes de 1885 (V. Gómez Mier). II.- Los primeros agustinos escorialenses (1885-1910). El ideal de la tolerancia y de la conciliación (V. Gómez Mier). III.- Fundación de la Provincia (G. González del Estal). IV.- Comentario histórico-canónico a Estatutos matritenses (J. Rodríguez Díez). V.- Casas de la Provincia Matritense en España (B. Mediavilla). VI.- Los Agustinos del Escorial y la Guerra Civil (S. Alvarez Turienzo). VII.- Estudios y publicaciones (Fco. J. Campos y Fdez. de Sevilla). VIII.- Apostolado en parroquias e iglesias de culto público (J. M^a Martín Sánchez). IX.- La obra social de los Agustinos del Escorial (L. Hernández). X.- La Provincia en América (T. Viñas Román). La pluralidad de autores y temas creemos que, aun con diferentes métodos y criterios, consigue proporcionarnos un conocimiento amplio y profundo de la Provincia Agustiniiana del Escorial. No queremos pasar por alto tampoco las valiosas aportaciones documentales y gráficas que se encuentran en los Apéndices

sobre religiosos y fotografías de las casas y fundaciones. Enhorabuena por esta obra que seguro seguirá siendo vigente y de actualidad en los próximos centenarios, que aventuramos y deseamos estén marcados por ese renovado impulso que ha marcado este primero.— J. ALVAREZ.

ALONSO, C., *Las Agustinas Misioneras en China (1925-1951)*, Ed. Agustinas Misioneras, Madrid 1996, 20 x 14, 146 pp.

Otro libro de historia heroica agustiniana, esta vez protagonizada por las Agustinas Misioneras en China nos brinda el P. Carlos Alonso. Conoce muy bien la Congregación de estas hermanas porque, hace unos diez años, publicó la historia de este mismo Instituto, bajo el título *Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. La etapa histórica de las mismas religiosas en China merecía un libro. A pesar de no ser más de 26 años, de 1926 a 1951, es un período muy denso y muy rico por lo que supuso de servicio al Evangelio a toda prueba, según puede apreciarse en la narración del autor. La inmensa y legendaria China estaba pasando aquellos años por la prueba del fuego con la invasión de un comunismo exacerbado, negativo frente a lo religioso. El P. Carlos Alonso, bien documentado, como hace siempre en sus trabajos, pone mucho cariño en una obra, llena de dificultades en la siembra del Evangelio.

El relato histórico comienza con las gestiones previas a la fundación de la misión en aquel inmenso país, al lado de los agustinos, que ya llevaban muchos años por allá. Describe la "odisea" del viaje y la adaptación, el aprendizaje del difícil idioma chino y los desvelos incesantes por las niñas huérfanas, de las cuales se hicieron cargo desde su llegada. Llegaron como un regalo para ayudar a los misioneros, aunque con el pasar del tiempo no faltaran algunas dificultades. Recoge cartas y comunicaciones de gran interés. Nos habla también de la rapidez con que prende la llama de las vocaciones. En general, despierta interés y crea momentos de suspense, como en las películas, sobre todo en aquellas inoportunas visitas de soldados comunistas o invasores japoneses, momentos en que se admira el valor y la entereza de las monjas por defender a toda costa a las niñas.

El lector sale familiarizado con nombres de lugares de la misión, como Lichow, Changteh, Yochow, etc., o nombres de misioneras agustinas y misioneros agustinos que, dentro de su sencillez, son figuras admirables. Al terminar la lectura queda uno con la honda impresión de que Dios da fuerza para ser misionero allí donde más cuesta y que tiene sentido entregar una vida por tan noble causa. Con todo, queda una honda pena el ver el desgarramiento de las misioneras que tienen que dejar el campo porque Dios ha permitido que el comunismo ateo se imponga. Pero es admirable ver cómo las misioneras, lo mismo que los misioneros, se alejan, pero esperando siempre a que las puertas de aquel inmenso país se abran de nuevo al Evangelio. El P. Carlos ha logrado despertar interés con su relato. Y ha tenido el acierto de concluir con el índice de nombres de personas y lugares.— F. CARMONA.

LLIN CHAFER, A., *Santo Tomás de Villanueva, fidelidad evangélica y renovación eclesial*. Ed. Revista Agustiniana, Madrid 1996, 22 x 16, 424 pp.

He leído con interés creciente esta obra de Llin Chafer sobre Santo Tomás de Villanueva, ya que tiene el acierto de presentar la vida y obra del santo en sus más ricas facetas. En realidad, son varios los estudios publicados por el autor en revistas de investigación, pero que forman una unidad en torno a la figura del santo arzobispo agustino. Algunos de éstos ya los había leído parcialmente. Es un estudio serio, profundo, bien documentado.

La publicación en un solo libro ha sido una feliz idea que merece aplausos al autor y a la editorial, pues de esta manera estará más al alcance de muchos lectores.

Algunos, incluso pastores, se habían quedado con la idea acentuada del santo como limosnero, dejando un poco en la penumbra la admirable labor docente, pastoral y espiritual de santo Tomás de Villanueva. Es verdad que hay una meritoria bibliografía que pone de relieve estas aspectos, pero hace falta resaltarlos por los distintos autores para dar su imagen completa. Es el teólogo, el formador, el superior, el predicador, el pastor modelo que regenera una inmensa diócesis, en la que encuentra un sector del clero sin preparación o envuelto en una vida mundana; es el obispo que, no pudiendo asistir personalmente al concilio de Trento, influye a través de sus memoriales, llevados por su procurador y por los otros padres conciliares, que se entrevistaron con él antes de hacer su viaje al concilio.

El autor, que conoce admirablemente la época histórica en la que se mueve el santo de Villanueva de los Infantes, lo sitúa en el contexto de tal manera, que el lector ve al protagonista de este estudio como sujeto activo entre los personajes y las corrientes doctrinales de su siglo en ebullición. Al perfil hagiográfico, nos ofrece la dimensión completa del hombre de la Iglesia. "Santo Tomás de Villanueva nos ha dejado en sus sermones y opúsculos castellanos un tesoro de doctrina teológica, pastoral y espiritual", dice el autor en la p. 113.

Llin Chafer distribuye la obra en cinco partes, después de cada una de las cuales ofrece una síntesis. En la primera parte nos da una introducción bastante completa de la reforma de la Iglesia en el siglo XVI, partiendo desde sus antecedentes del siglo precedente, y tras ella, una semblanza biográfica de Santo Tomás de Villanueva, que vive intensamente ese tiempo de renovación eclesial. La segunda parte, que titula "Fuentes", ofrece un estudio sobre la estructura de los sermones del santo predicador, su utilización de los sentidos bíblicos, que conoce a la perfección, y la presencia de San Agustín en sus sermones y escritos castellanos. Dedicó la tercera parte a autores de la época, concretamente a los agustinos Fr. Dionisio Vázquez y al beato Alonso de Orozco, grandes figuras relacionadas con él. La cuarta parte estudia el *sínodo* diocesano celebrado por el santo arzobispo de Valencia, de gran trascendencia para la reforma espiritual de la diócesis, sus valiosos aportes al *Concilio de Trento*, la reforma del clero y las constituciones que dio al Colegio de la Presentación, primera experiencia de seminario por él fundado. Y en la quinta parte presenta a santo Tomás de Villanueva como maestro de la vida cristiana. Resalta aquí la importancia de este magisterio, no suficientemente valorado.

En fin, Llin Chafer presta una gran servicio a la revalorización del gran santo arzobispo, padre de los pobres, desde su dimensión de promoción del hombre, comenzando por la atención a sus clérigos, y sobre todo como teólogo, maestro de vida espiritual y santo.—
F. CARMONA.

LOPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, F. JAVIER, *Juan Márquez. Un intelectual de su tiempo* (= Perfiles 9), Revista Agustiniiana. Madrid 1996, 20,5 x 13,5, 92 pp.

En este opúsculo se nos presenta la personalidad plural de Fr. Juan Márquez (1565-1621): religioso ejemplar, prolijo escritor, vigoroso predicador respetado consejero en la Corte de Felipe III, acreditado profesor salmantino y probado místico. La finalidad que persigue el autor queda bien clara en la introducción: "describir la urdimbre vital e intelectual de su biografía, al hilo de los propios acontecimientos históricos y culturales que Márquez vivió y sobre los que reflexionó. Y esto lo podemos constatar a lo largo de los tres capítulos de que consta el ensayo. El primero nos ubica en el entorno histórico de la España de Felipe III, corriendo paralelamente la vida pública de Fr. Juan Márquez con el reinado del monarca. El segundo capítulo se intitula "Vida y escritos de Juan Márquez", y en él encontramos los datos más relevantes de su vida, desde su nacimiento hasta su muer-

te, mediando entre uno y otra su vida universitaria, sus responsabilidades dentro de la Orden agustiniana, sus cargos en la Corte, sus producciones literarias. Pone colofón al ensayo el último capítulo "Juan Márquez, un intelectual de su tiempo", breve, pero completado con una abundante y excelente bibliografía sobre el autor de *El gobernador cristiano*.- J. ALVAREZ.

GONZALEZ VELASCO, OSA, M., *Autores agustinos de El Escorial. Catálogo bibliográfico y artístico de los religiosos de la Provincia Agustiniense Matritense (1895-1995)*, Madrid, Ediciones Escorialenses, 1996, 24 x 17, 1252 pp.

Con ocasión del centenario de la Provincia Matritense se publica este completísimo repertorio bibliográfico de los religiosos que han pertenecido a ella. Se trataba de hacer un balance general de la producción literaria y artística de estos cien años. El autor tenía abonado el terreno mediante los repertorios parciales que le habían precedido y que él cita por orden en el prólogo.

Un prólogo claro en la manifestación de los intentos perseguidos, de los métodos de trabajo usados, de los criterios adoptados y demás noticias útiles para el futuro usuario. Obra hecha con gran rigor, presenta al principio, además del prólogo, una lista de las siglas que representan a las fuentes utilizadas y de otras siglas comunes (pp. 15-23) y la bibliográfica consultada (pp. 24-30). Seguidamente vienen por orden alfabético los datos de cada religioso, teniendo en cuenta que se incluyen también entradas de obras anónimas, etc.

El término bibliografía resulta bastante amplio en este caso específico, ya que se incluyen no sólo obras literarias en libros y artículos de revistas, sino también obras de música, dibujo y pintura, obras de arte, fotografía, escultura y arquitectura. Para cada autor se presenta en primer lugar una biografía sintética, después el elenco de sus escritos (prosa o poesía) o bien de las otras producciones contempladas en este repertorio y, finalmente, las fuentes consultadas para componer cada una de las reseñas. Los datos se presentan por orden cronológico (años) dentro de cada apartado (obras en prosa, obras poéticas, etc.).

Convencido de que se pueden ver ya hoy, sin esperar al mañana, muchas más claridades que sombras -para aludir a las palabras de su nota introductiva- no podemos menos de dar la bienvenida a esta nueva aportación a la bibliografía de una parcela importante del mundo agustino español. Es un repertorio de cuya utilidad darán testimonio cuantos se encuentren en la necesidad de recurrir a él. Nosotros felicitamos cordialmente al autor y a las Ediciones Escorialenses, tan generosas en la presentación de publicaciones de amplia contextura, como ésta, con ocasión del centenario de la fundación de la provincia Matritense.- C. ALONSO.

CAMPO DEL POZO, FERNANDO - CARMONA MORENO, FELIX, *Sínodos de Quito 1594 y Loja 1596*. Edición crítica, Madrid, Ed. Revista Agustiniense, 1996, 24 x 17, 244 pp.

Los editores presentan, después de amplia introducción o estudio preliminar, redactado por el P. Fernando Campo, el texto de los dos sínodos celebrados por el gran prelado Luis López de Solís, uno de los mejores obispos de América del s. XVI y una de las lumbreras de los agustinos en el Nuevo Mundo, como fraile primero y como obispo después. Un tercer sínodo proyectado para 1598 no llegó a celebrarse.

La tarea de cotejar los manuscritos ha corrido a cargo de los dos editores. El P. Rafael Lazcano, que ha dado hospitalidad a este libro en la Editorial que él dirige, presenta la obra con un prólogo propio (pp. 1-4).

El estudio preliminar (pp. 15-60), que va precedido de la oportuna bibliografía (pp. 7-13), nos parece completo y perfecto, pues examina con competencia todos los puntos que un lector de estos textos jurídicos podría desear, relacionados con la figura del obispo mismo -del que el P. Carmona es un autorizado biógrafo- y con los textos mismos, que no eran en absoluto desconocidos. Lo que se ha buscado aquí es el dar una edición fiable y cotejada con los mejores manuscritos.

Estos sínodos -un tema de vivo interés en la última década- conformaron la práctica de la vida cristiana en aquella parte del Nuevo Mundo todavía por bastante tiempo, y están articulados en 115 capítulos el primero, y 34 constituciones el segundo, seguidos de las respectivas convocatorias del sínodo siguiente.

Cuatro índices utilísimos: onomástico, temático, geográfico y general, completan el volumen, cuya aparición saludamos con gusto, cumplimentando a los editores por la tarea realizada.- C. ALONSO.

POLO RUBIO, J.J., *Fray Andrés Aznar Naves (1612-1682), obispo de Alguer, Jaca y Teruel*, Ed. Revista Agustiniiana, Madrid 1996, 20,5 x 13,5, 91 pp.

Formando en nº 10 de la serie "Perfiles" aparece ahora esta biografía del obispo Andrés Aznar, que es bienvenida porque él, como la inmensa mayoría de nuestros preladados y hombres de valor de los siglos pasados, no disponen sino de unas pocas líneas o de unas pocas páginas en los repertorios agustinianos.

Se ofrece aquí un ensayo de biografía que aporta no poca luz para conocer la vida de este ilustre prelado aragonés.

El libro presenta dos grandes capítulos, el primero dedicado a su vida como fraile y el segundo a su actuación como obispo. El estudio es desigual, en el sentido de que, mientras algunas facetas o períodos están bien ilustrados, otros son tratados muy someramente. La vida como fraile, que ofrece lo sustancial de la figura, se hubiera podido ilustrar mejor aún si algún historiador agustino hubiera señalado al biógrafo las actas capitulares de la provincia de Aragón del siglo XVII, publicadas por el P. Quirino Fernández en los volúmenes de 1979-1981 de *Archivo Agustiniiano*, donde está documentada su actuación como presidente del capítulo provincial de 1654 y su participación, junto con el P. General Lucchini, en el de Barcelona de 1660. Varios otros detalles se hubieran podido recoger en esa misma fuente.

Esta bien documentada su actuación en Roma como asistente general, pero la documentación de Simancas que utiliza el autor estaba descrita por Vela en la reseña que dedica a este autor en su *Ensayo*, vols. I y VIII, y fue publicada después íntegramente, bajo el título de "Documentos inéditos para la historia de la Orden" en *Archivo Agustiniiano* 22 (1924) 89-106, 222-233 y 343-358. Hubiera facilitado al lector la tarea de una eventual consulta si se le hubiera dicho.

En cuanto a la actuación episcopal también es muy desigual la exposición. Mientras para los catorce años en las sedes de Alguer o Alghero (Cerdeña) (1663-1671) y de Jaca (1671-1677) casi no se aporta otra cosa que la descripción de la diócesis contenida en la información de los dos procesos consistoriales, lo de Teruel está muy bien tratado y encanta recorrer con la lectura esas páginas, en las que se sigue al obispo muy de cerca. La cosa es muy explicable; la documentación de Teruel la tenía a mano, y la de las otras diócesis no es fácilmente accesible. Pero si algún día se hubiera de ampliar esta semblanza biográfica habría que hacer algún esfuerzo por consultar algún episcopologio o bien otros estudios de ambas sedes, donde se encontrarán sin duda datos sobre su actuación en ellas.- C. ALONSO.

ALONSO, CARLOS, *Bullarium Ordinis Sancti Augustini. Regesta. I (1256-1362)*, Ed. Institutum Historicum Augustinianum, Romae 1997, 24 x 17, 339 pp.

Según nos comunica el autor de este libro, P. Carlos Alonso, estamos ante el primer volumen de una importante tarea histórico-literaria, que se irá dando a conocer en días venideros, pues el segundo volumen está ya en marcha y lo veremos, con seguridad, en el próximo otoño.

Se trata de un *Bullario de la Orden de San Agustín*, que abarca desde sus comienzos, como tal, año de 1256, hasta los días de Bonifacio VIII y Clemente VI, año 1362.

Un libro elaborado con rigor histórico; pues cada bula viene citada siempre del mismo modo: fecha de publicación, título o palabras con que comienza, destinatario y texto.

A continuación del texto, nos ofrece lo que pudiéramos llamar las *fuentes*. Luego se indica si ha sido publicada anteriormente (Regesta), por quién y dónde se publicó.

Finalmente, el libro contiene un *Apéndice* con documentos de los citados papas Bonifacio VIII y Clemente VI, y un *Índice* de nombres que avala y amplía el valor que este libro contiene en sí mismo, de modo especial para los estudiosos de la historia de la Orden de San Agustín.— T. APARICIO LOPEZ.

CASTAÑO DE LA FUENTE, FELICISIMO, OSA, *Historia del Real Colegio de Alonso XII. (San Lorenzo del Escorial)*, 3 vols., San Lorenzo del Escorial, Edit. EDES, 1996, 23,5 x 17, 1201, 1189 y 1335 pp. respectivamente.

Esta obra, con un total de 3.725 páginas, es el ejemplar más genuino de la historia de un colegio agustiniano, realizada a base de una documentación exhaustiva y meticulosa. El autor, que tomó con prudente antelación la tarea de recomponer la historia de este glorioso centro de estudios, ha visto coronados su desvelos con un resultado magnífico.

Nada menos que 105 capítulos integran la obra entera, 35 capítulos para cada tomo. Docenas de documentos inéditos y de folletos impresos han encontrado lugar en estas páginas, unas veces en transcripción, otros en fotocopia reducida. Algunos temas los narra el autor sobre la base de los datos recogidos; otras veces deja a los documentos que hablen por sí mismos. Es un acervo enorme de información relacionada con la historia y actividad de esta casa y de los religiosos que en ella han ejercitado el apostolado de la educación. Va a ser difícil que cualquier investigador se interese el día de mañana por un argumento relacionado con este centro, que no lo encuentre ampliamente tratado aquí.

Todo ello convenientemente ilustrado con centenares de fotografías e ilustraciones varias en blanco y negro.

No podemos menos de alegrarnos por la aparición de una obra como ésta que, incluso en su mole externa, insinúa la del celeberrimo edificio que alberga el colegio y que aparece en la portada de los tres volúmenes. El autor se merece todo el aprecio por esta aportación a la historiografía agustiniana.— C. ALONSO.

GONZALEZ CUELLAS, TOMAS, *Diego de Salamanca (1519-ca.1588), obispo de Puerto Rico*, (= Colección Perfiles, 14), Ed. Revista Agustiniana, Madrid 1997, 20,5 x 13,5, 94 pp.

El P. Diego de Salamanca, ex-misionero en México y uno de los dos o tres primeros obispos agustinos de América, carecía de una biografía monográfica y disponía solo de menciones más o menos amplias en los repertorios de historia agustiniana. Se ha encargado de hacerla el P. Tomás González Cuellas, el cual ha hecho uso de los datos antes adqui-

ridos y de los muchos y de gran valor contenidos en un grupo de cartas suyas, recientemente editadas en el episcopologio de Puerto Rico a cargo de Vicente Murga y Alvaro Huerga (1988). Resulta así una trama biográfica mucho más rica que la que se conocía.

Después de un primer capítulo dedicado a los pocos datos biográficos de su primeros años y del ambiente americano en que iba a gastar casi todos los demás de su vida, el biógrafo nos lleva metódicamente en 10 capítulos a través de las noticias que nos retratan al P. Diego de Salamanca por los años de su ministerio en México, su nombramiento como obispo y entrada en la diócesis, su trato con los dominicos -los únicos religiosos en la isla- con el clero diocesano y con los laicos. Se habla de las relaciones con los gobernadores y se describe las situación de los indios. Deseoso de renunciar al gobierno de la diócesis, el P. Diego de Salamanca ya desde las primeras cartas escritas al rey después de la entrada en la diócesis, pidió que se aceptara su renuncia y al fin le fue aceptada en 1586. Con ello pudo regresar a España, donde murió no se sabe cuándo, hacia 1588.

Un capítulo final, titulado "Valoración de su episcopado", nos parece óptimo, porque da en apretada síntesis todos los aspectos tratados más ampliamente a lo largo del libro. Libro que recibimos con aplauso, porque enriquece el conocimiento de uno de nuestros buenos misioneros, algunos de los cuales honraron también el episcopado, como fue éste. Todo un acierto, pues, por parte del autor y de la editorial.- C. ALONSO.

BARRIENTOS GARCIA, J., *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, Ediciones Escorialenses, Madrid 1996, 24 x 17, 965 pp.

En este poderoso volumen José Barrientos ofrece una descripción completa de las relaciones entre Fr. Luis de León y la Universidad de Salamanca, unas relaciones que se identifican con la vida del poeta desde su profesión religiosa hasta su muerte, se si exceptúa el breve paso por los conventos agustinos de Soria y de Alcalá. En la Universidad estuvo primero como estudiante y después como profesor, pero durante toda su vida de adulto.

He dedicado largos ratos de lectura a este tomo, con gran fruición por parte mía. Se trata de una reconstrucción de la vida académica del maestro agustino en su relación con la universidad, reconstrucción conducida con gran rigor y con recurso constante a las fuentes. Amplios párrafos de dichas fuentes son citados literalmente a lo largo de la exposición con sangría y en cuerpo menor. En la exposición se sigue el curso natural de la vida de Fray Luis, describiendo en los primeros capítulos su curriculum studiorum, como alumno, y exponiendo después su actividad como profesor en las diversas cátedras que ocupó sucesivamente. Estas etapas comprenden su actuación como procurador dos veces del agustino Juan de Guevara, su actuación en la reforma de los estatutos universitarios por el visitador Diego de Covarrubias, como catedrático de Santo Tomás y de Durando, que eran dos cátedras menores, el proceso y regreso a las clases, y como catedrático de Filosofía Moral y de Biblia. Este último tema, es decir, su actividad del último período se estudia en tres capítulos sumamente densos. Un capítulo final sobre el "Método de enseñanza y profesionalidad de Fray Luis" cierra el panorama general, al cual siguen sólo el epílogo, la bibliografía y el índice de personas.

Se han tenido presentes no sólo la nueva edición del proceso y estudios modernos sobre el funcionamiento de la Universidad o de algunas de sus instituciones, sino que se ha aportado también material original del archivo de la Chancillería de Valladolid y de otros lugares. La exposición es reposada y el autor se ha tomado todo el espacio y el tiempo que ha creído necesarios para ilustrar bien los diversos temas que iba acometiendo, sin preocupación por las proporciones que había de presentar al final su estudio. Encuentro la exposición metódica, ordenada, clara, equilibrada a la hora de atribuir al poeta y a los demás protagonistas de esta historia los méritos o los defectos que se recaban de las fuentes.

Hay un detalle que me ha chocado bastante. En la bibliografía de este libro hay una detallada indicación de los abundantes artículos que dedicó a Fray Luis el P. Gregorio de Santiago Vela, el director hasta su muerte en 1924 de la revista *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*, que hoy prosigue su andadura con el título más breve de *Archivo Agustiniانو*. Centenares fueron las páginas dedicadas por el P. Vela a tratar de Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca, en su mayoría dedicadas a la publicación de numerosísimas piezas de las que se hace uso en este estudio, tomándolas aquí directamente de los libros universitarios. Encuentro singular que no se vaya citando en nota estos artículos al abordar los diversos temas tratados por el P. Vela, dado que publica tantas piezas utilizadas también por el autor. Lo hace alguna vez como de pasada (p. 304), dejando constancia sola y escueta en la referida nota bibliográfica. Por ejemplo, el artículo titulado por el P. Vela "Proceso original seguido ante el Maestrescuela de la Universidad de Salamanca por Fr. Luis de León sobre el derecho de asistir a grados", (*Arch. Hist. Hisp.-Agustin.* 7 [1917] 86-94) es ni más ni menos que la materia expuesta por Barrientos en las pp. 115-128 de su magnífico estudio; el artículo "Sobre una sustitución en Salamanca" (*Arch. Hist. Hisp.-Agust.* 16 [1921] 140-156) corresponde a las pp. 271-304. Y así sucesivamente, pues se podrían multiplicar las indicaciones precisas. Pero quiero dejar claro que se trata de una salvedad que en nada compromete mi juicio global muy positivo sobre esta valiosa aportación a la literatura lusitana.— C. ALONSO.

ZARAGOZA PASCUAL, ERNESTO, *El maestro Fray Juan de Guevara, O.S.A.* (= Perfiles, 12), Ed. Revista Agustiniانا, Madrid 1997, 20,5 x 13,5, 85 pp.

Con las características de los demás ejemplares de la colección "Perfiles", aparece éste dedicado a Fr. Juan de Guevara, el gran maestro agustino de Salamanca en la segunda parte del siglo XVI, junto con Fr. Luis de León.

La obra, de carácter divulgativo y reasuntivo de lo mejor que se ha escrito sobre él —literatura específica que el autor cita en su bibliografía (pp. 81-85)— ofrece un panorama completo de la personalidad del biografiado: los primeros años de vida religiosa, su actividad como catedrático de la Universidad de Salamanca, su actuación como prior del convento de S. Agustín de Salamanca y después como prior provincial. Terminados estos trabajos Guevara siguió interviniendo en las cosas de la Universidad hasta su muerte, aunque en un principio había previsto vivir retirado en el convento de Toledo. Los capítulos finales de este libro son de carácter valorativo, dedicados a su figura como catedrático y escritor y a la orientación de su enseñanza teológica, tomista. En cuanto a los escritos, se recuerda que no publicó él nada en vida ni se lo publicaron otros. En los últimos tiempos se han publicado varias cosas suyas, que cita el autor puntualmente, así como también ofrece (pp. 65-69) la lista completa de los *reportata* hasta ahora identificados en diversas bibliotecas de Europa (Vaticano, El Escorial, Palencia, Coimbra, Gerona, etc.), en los que están contenidas una buena parte de sus lecciones, tomadas al dictado por sus alumnos.

Es ésta una buena síntesis biográfica, de fácil lectura, realizada sobre la base de una información completa y de un conocimiento profundo del ambiente docto de la Salamanca en que vivió el protagonista, que se extiende a toda la segunda parte del siglo de oro.— C. ALONSO.

APARICIO LOPEZ, Teófilo, *Sor Asunción Galán de San Cayetano*, Ed. Sever-Cuesta, Valladolid, 1997, 21 x 15, 155 pp.

Es un libro de encargo. El P. Teófilo sabe bien para quien escribe, y sabe pulsar muy bien las teclas. Escribiendo la biografía de una mujer admirable, tanto como seglar como

luego religiosa, Sor Asunción Galán de San Cayetano, nacida en Montánchez, y religiosa en Fregenal de la Sierra, (Cáceres), se entretiene haciendo historia de ambas villas con acierto y amenidad. A una y otra corresponden la primera y segunda parte respectivamente. En total, 68 páginas del libro. La tercera parte la dedica a la biografía de Sor Asunción, pp. 69-118, dedicando la cuarta parte a exponer, brevemente, sus cartas a su director espiritual. En estas dos partes actualiza, con buen resumen, la biografía primera que había escrito el P. José Agustín Fariña en 1924. Las hemos leído con fruición y deleite espiritual. Habíamos echado de menos esta biografía, y siempre habíamos deseado que volviera a nuestras manos.

Sor Asunción Galán de San Cayetano, de seglar, Asunción Galán Valiente, queda definida en una frase de su primer biógrafo: "En los breñales de la vida, por un prodigio raro de la gracia, de una zarza brotaba una azucena", - 28, mayo, 1867, -. Hija no deseada de madre infiel sufrió de niña las consecuencias de tratos crueles impropios de una madre. Lo extraño es que, ya desde sus primeros años de razón, vio en estos gestos de su madre un motivo de penitencia. Su comportamiento hizo reflexionar a su madre que terminó abandonando los caminos torcidos que llevaba, siendo después mujer, madre y maestra ejemplar, admirada por todos por quienes antes la habían despreciado. Con veintiún años profesa en el convento de religiosas agustinas de Fregenal de la Sierra: entró como organista, pero no teniendo ni cualidades ni conocimientos suficientes, quedó como hermana de obediencia, no sin haber sufrido serias inquietudes, nunca desalientos, ante semejante situación. Cumplidora ferviente de sus obligaciones y trabajos comunitarios, se mantuvo en la oración y penitencia admirando a unos mientras que no era bien vista por otros miembros de su Comunidad. No todos comprenden la extravagancia de los santos, sobre todo por aquellos que pretenden ajustar los caminos de Dios a los criterios de los hombres. Murió el día 23 de junio de 1901. °

Su correspondencia con el director espiritual, P. Diego de Valencina, capuchino, con quien inició trato sin conocerle, fue conservada reverentemente por el conde de Villanueva Juan de Dios y entregada, por orden suya, al morir, a la Comunidad donde había vivido. No son modelo de literatura, pero sí cartas de exquisita finura espiritual que demuestra la delicadeza de su alma, el amor a la eucaristía y su extremado espíritu de penitencia. Conatos hubo de introducir la causa de beatificación, pero sigue esperando que se introduzca la causa. De lectura fácil, amena y deleitosa, característica de los trabajos del P. Teófilo, este libro puede servir para que tal cosa suceda.- T. GONZALEZ CUELLAS.

APARICIO LOPEZ, Teófilo, *Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y la cultura*, Vol. II, Estudio Agustiniiano, Valladolid, 1997, 21 x 14, 254 pp.

Es el segundo volumen de una trilogía proyectada por el autor. Trilogía que bien puede ampliar, y esperamos que lo haga, porque personajes ilustres encontrará, a poco que busque, para deleite de quienes teniendo noticia de ellos no han podido adentrarse en sus biografías, y quienes por primera vez oyen de ellos, sentirán más profundamente la admiración por la propia historia. No hay por qué buscar fuera lo que se tiene, y en abundancia, dentro de casa. Los no agustinos quedarán sorprendidos admirando, y acaso estudiando, figuras que dejaron huella en la sociedad en que vivieron con sus escritos, conferencias, y actividades culturales.

El P. Teófilo analiza, no exhaustivamente, las figuras de ocho religiosos agustinos españoles: *Fermín de Uncilla*, (1852-1904): *Eustoquio Uriarte*, (1863-1900): los dos músicos notables, correspondiendo al segundo el honor de haber promocionado, restaurando, el canto gregoriano en España, y el primero, además historiador notable. *Ignacio Monasterio*, (1863- 1944), infatigable viajero por obediencia, que dejó en el Perú la impronta de su espíritu agustiniano y buen hacer humano: articulista y buen conocedor de

lo agustino, que no puede olvidarse al estudiar los místicos de la Orden, por citar alguna de sus facetas. *Manuel Fraile Miguélez*, (1864-1928), a quien define el autor como historiador, místico y poeta: levantó y acalló polémicas: supo diagnosticar la realidad social y política española en sus trabajos, tocando temas de historia y consiguiendo tiempo para dedicarlo a la poesía. *Jerónimo Montes*, (1865-1932), autoridad en Derecho penal, reconocida en España y estudiado en el extranjero. En el Perú me pidieron consiguiera y llevara su obra fundamental en Derecho, *Estudios sobre el delincuente y las causas y remedios del delito*, que fue recibida como el mejor tesoro que pudo encontrar el solicitante. Novelista y narrador que entusiasmó nuestra juventud. *Jesús Delgado*, (1872- 1967). (Hay errata en la fecha del índice). Restaurador de la Orden de los Jerónimos en España, de la casa agustina de Pavía, donde se encuentra el sepulcro de san Agustín, misionero en Filipinas, y abanderado agustino en el Perú, donde supo ser maestro de propios y extraños, poeta tierno y delicado, sin olvidar la prosa. *Bruno Ibeas*, (1879-1957), a quien define acertadamente como sociólogo, polemista y pensador. *David Rubio Calzada*, (1663-1962), quijote donde los haya, soñador sin perder el sentido de la realidad, Director de la Biblioteca del Congreso de Washinton, donde recaló después de fructífera estancia en Perú y Cuba. Lo define como *misionero de la cultura española en América*. Sería mejor decir, *de las Américas*. Poeta, ensayista, novelista que se retrata a sí mismo en *Peralvillo de Omaña*, novela que llegó a poner en peligro su vida, según propio testimonio, por el trato que dio a su *Dómine* en la lengua del Lacio.

Son doscientas cincuenta y cuatro páginas que deleitan haciendo recordar figuras que de un modo u otro influyeron con su cultura en la sociedad y en nuestras vidas, y que hoy, con distintos tiempos y costumbres, no dejan de causar admiración que impulsa a la emulación, tanto en el campo de la cultura, como de sus vidas entregadas al trabajo y al servicio de la Orden. No es exhaustivo, pero esta obra del P., Teófilo puede servir de esquema biográfico para cada uno de los religiosos que trata.

Si como relator, escritor y comunicador hemos de felicitar y dar buena nota al P. Teófilo, tenemos que suspenderle en Botánica. En la poesía que transcribe del P. Rubio, queriendo explicar en nota, p. 237, el nombre de una planta, común en la Omaña y muy frecuente en el Bierzo y zonas húmedas, hace de la *palera*, nombre vulgar, en estas tierras, de la conocida *mimbrera o salguera*, nombres vulgares, de la salicácea *Salix viminalis*, cuyas ramas, largas y finas, se utilizan en la cestería, una cactácea. Estos nombres vulgares suelen aplicarse a distintas especies de *Salix*. Es impensable que en la Omaña los montes, no escasos de humedad, poblados de piornos, escobas, arándanos..., y sus verdes valles, con prados, chopos, *paleras*..., tengan cabida los cactus. Al "nopal" en España le llamamos "chumbera". Es un error que lamentamos descubrir, pero que hay que señalar. ¿Qué diccionario o autor le engañaría? No deja de ser una mala pasada de la Ciencia a las Letras.—
T. GONZALEZ CUELLAS.

RODRIGUEZ, I.— ALVAREZ, J., *Al servicio del Evangelio. Provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1996, 24 x 17, 1996, 454 pp.

Resulta muy agradable tener en las manos una obra de Isacio Rodríguez y Jesús Álvarez. Y si, como es el caso, se trata de la *Historia de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*, el gozo se redondea, el corazón se solaza y la mente goza repasando cuatro siglos de hermosa y gloriosa historia, estimulando a superar dificultades y emular hechos pasados, que con sus luces y sus sombras, son florón añadido a la Historia de la Orden. No podemos por menos que dar la bienvenida a este libro tan deseado y esperado. Uno se siente ahora más *hijo* de esta misma Historia y más agradecido a ella.

Pero cuando se ha de emitir un juicio sobre lo escrito por ambos autores el ánimo se encoge. Son veinte los volúmenes de documentos recogidos por ellos mismos, en comandita o en solitario, que se han resumido en éste, con acierto brillante, no faltando el entusiasmo en su desarrollo. El mismo título es todo un éxito: *Al servicio del Evangelio*. Es que toda la historia de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas no ha sido otra cosa, y en ello se cifra su gloria, y también su prosperidad, en paradoja desconcertante. Nació misionando y misionando ha supervivido, después de haber alumbrado dos nuevas Provincias en España, haber ayudado a revivir una que parecía muerta por decreto expropiatorio: después dio a luz una en Filipinas, donde ella nació: restableció, aunque más bien fue parto doloroso, la de Colombia, a la que pronto seguirá la del Perú: está empeñada. al presente, en crear una nueva en Las Antillas y Centro América: ha puesto los pilares para la de la India, y trabaja en Tanzania, donde comienza a echar raíces. Razón tienen los autores: *Ninguna provincia de la Orden alcanza un palmarés misional semejante*. Todo ello, fiel a su consigna y carisma misional: *Al servicio del Evangelio*, de una manera directa, personal, sembrando semilla evangélica donde nunca fue sembrada, o quedó marchitada o estéril.

Son veintiséis capítulos, bien nutridos y compactos, siempre amenos, siempre cautivantes, que van recogiendo desde el nacimiento de la Provincia y su trabajo pacificador en las Islas, su expansión hacia China y Japón, mártires incluidos, su modo peculiar de hacer Patria, sus servicios humanitarios y sociales, hasta seguir con capítulos que resaltan los valores culturales conseguidos por sus religiosos en los campos de la historia, de la ciencia y de la etnografía: breves reseñas de los Obispos agustinos que sirvieron a la Iglesia, para terminar, en los últimos capítulos, historiando cuanto se hizo desde la Casa-Seminario de Valladolid, centro de irradiación cultural y misionera, desde su fundación hasta nuestros días. Hasta aquí emplean 392 páginas. En Apéndice colocan la lista de Provinciales, a la que sigue un *Calendario de los hechos más relevantes de la Provincia*. Con índices rematan su obra: el de personas y el de lugares y cosas.

¡Hasta las Provincias hermanas de España pueden sentirse orgullosas de este libro, porque en tiempos, también quienes les dieron origen, fueron *filipinos*. Y en el caso de la de Castilla, de manera muy especial, soportó sangrías de personal para que en Filipinas se forjara misionando la que después terminó siendo su Madre con la restauración.

El hecho de que no haya citas ilustrativas ni documentales en notas, hace que su lectura sea más ágil: nada hay que entorpezca el paseo de los ojos y del espíritu por sus páginas evocando el legado que nuestros mayores nos han dejado. Se necesitaba este libro y este libro ha llegado. El entusiasmo y fervor con que ha sido escrito, no lo dudamos, contagiara animando a mantener viva la *Ruta que abrió Urdaneta*. De momento ha despertado ilusiones y esperanzas renovadoras. La Provincia no pudo encontrar mejores plumas para escribir su historia. No dejará de ser una buena llave para ampliar conocimientos particulares utilizando los veinte volúmenes de documentos que han precedido a éste.

Más que error, consideramos *despiste* del copista, y después del corrector al hacer, p. 302, al P. Pedro Cerezal provincial en 1938, confundiéndolo con su hermano Ángel. No sucede así en el índice de Provinciales. Cualquiera otra errata, ¿qué trabajo de esta envergadura carece de ellas?, merece disculpa y no hay por qué insistir en ellas. No quitan valor ni restan méritos a sus autores.— T. GONZALEZ CUELLAS.

JERICO BERMEJO, IGNACIO, *Fray Pedro de Aragón. Un salmantino del siglo XVI* (= Perfiles, 13), Ed. Revista Agustiniiana, Madrid 1997, 20,5 x 13,5, 92 pp.

Este libro, que ocupa el n. 13 en la colección "Perfiles", una colección fundamentalmente biográfica, tiene poco de biografía y es en su mayor parte un ensayo doctrinal. De los cuatro capítulos de que consta, a los datos biográficos se dedica únicamente el cap. II

(La persona, pp. 31-47), a lo cual se pueden añadir algunos elementos del cap. I (Entorno), donde se habla del convento de San Agustín, de la universidad y de la escuela de Salamanca. Los dos capítulos últimos, el tercero y el cuarto, están dedicados íntegramente a la doctrina teológica y moral; por supuesto, a la de la escuela de Salamanca en general y a la de Pedro de Aragón en particular, y son en realidad síntesis de otros estudios editados por el autor precedentemente y por José Barrientos García en cuanto al tratado *De iustitia et iure* de Pedro de Aragón.

Hecha esta exposición del contenido, ¿qué decir sobre el mérito del libro? Que está escrito con gran autoridad en su aspecto especulativo, siendo el autor un especialista en la doctrina de varias de las grandes figuras de Salamanca en el siglo XVI, entre ellas de los agustinos Juan de Guevara y Pedro de Aragón, acerca de los cuales tiene un amplio abanico de artículos monográficos. En cuanto al aspecto biográfico, se contenta con recoger y apurar lo esencial de los que mejor habían tratado este tema antes de él, como Vela y Tack.

Bienvenido también este libro sobre Fray Pedro de Aragón, el tercer gran maestro agustino de Salamanca, junto con Fr. Luis de León y Juan de Guevara. – C. ALONSO.

RUIZ LOIZAGA, A., *Santuario de Nuestra Señora de la Salud de Bojacá*. DANJES S.R.L., Lima 1996, 20 x 15, 124 p.

Con unos años de retraso se edita este libro, que fue escrito *in situ* y recoge la historia de un cuadro de la Virgen dolorosa con su Hijo en sus brazos, como intercediendo ante Dios por todos los enfermos y los que sufren. Tiene el corazón abierto y acogedor, como ha sido la actitud de los agustinos en Bojacá desde mediados del siglo XVII. Los agustinos han evangelizado esta región desde finales del siglo XVI, como se hace constar en estas páginas, donde se recoge también el culto de los agustinos a la Virgen, bajo diversas advocaciones. Junto con los orígenes del *Cuadro de Ntra. Sra. de la Salud* en Bojacá, Departamento Cundinamarca de Colombia, aparecen los pioneros y propulsores de esta devoción y santuario, entre los que sobresalen dos hermanos de obediencia, fray Higinio Hernández y fray Alfonso Rodríguez Chiriví, que murió el 6 de octubre de 1995. El acudía todos los domingos con otros agustinos y miles de peregrinos, que es necesario ver para comprenderlo. Este libro recoge la pastoral que allí se realiza acomodada a las circunstancias. Puede servir también de devocionario mariano con las preces que allí suelen realizarse. Algunas oraciones tienen la impronta agustiniana de los agustinos que dejaron allí un retazo de su vida y parte de su amor, como los Padres Manuel Prieto y Manuel Canóniga, entre otros, por mencionar sólo a los muertos, de los que aparecen algunos textos. El libro está teniendo buena acogida. En nuevas ediciones pudiera ser ampliado con la novena, lista de doctrineros y párrocos, junto con un resumen de los *Santuarios marianos de los agustinos en el Nuevo Reino de Granada*, especialmente en Colombia. Se cuenta con el material publicado en el tomo II de la historia de la *Provincia de Nuestra Señora de Gracia en Colombia*, que ha sido publicado también en 1996, aunque lleve fecha de 1993. También ha salido con algunos años de retraso. Lo importante es que se hayan publicado ambas obras. Hay que felicitar al autor, como lo he hecho en privado, por esta publicación, animándole a que la complete y reedite. – F. CAMPO.

MUÑOZ DELGADO, J. J., *El primer hospital de América y otros relatos médicos*, Instituto Caro y Cuervo, Santa Fe de Bogotá 1995, 23 x 15, 232 pp.

Calificar de erudito e inquieto humanista al autor nos ayudará a hacernos una idea más justa de su obra. Tras el título de “El primer hospital de América en Santa María la

Antigua del Darién”, se parapetan otros varios no menos interesantes, aunque más breves y recientes, sobre la historia de la medicina y cirugía colombianas: “Historia de la cancerología en Colombia”, “Recuerdos del Instituto de Cancerología (1946-1948)”, “Maestros de la cirugía”, “La Sociedad de Cirugía de Bogotá”, “Notas sobre el origen del lenguaje y su desarrollo”, “Nutrición”, “El corazón en Colombia en 1940”, “La medicina y el progreso”, “Clínica Reina Sofía”, “César Augusto Pantoja” y “Orden de la Democracia del Congreso de Colombia”. El primero sirve para ilustrar la breve vida de la primera ciudad del continente americano, que tuvo por alcalde a Balboa, y que fue cuna de posteriores descubrimientos. Aquel lazareto de Santiago con 50 camas sirvió para el primer encuentro entre la medicina europea y la indígena, aunque las artes de los brujos indígenas encontraran dura oposición a entrar en los dispensarios y botiquines. La obra además se adorna con profusión de ilustraciones y unos buenos índices.— J. ALVAREZ.

GERMAN DE SAN ESTANISLAO-BASILIO DE SAN PABLO, CP, *Santa Gema Galgani* (=Arcaduz), Palabra, Madrid 1997, 22 x 13, 416 pp.

La colección Arcaduz recoge una serie de títulos que van encaminados a fomentar y alimentar la devoción popular. El último de ellos está dedicado a la primera gran mística y estigmatizada del siglo XX: Gema Galgani (1878-1903). Es un compendio fusionado de la biografía escrita por su director espiritual el P. Germán de San Estanislao y completado por otro pasionista que es el P. Basilio de San Pablo. No corren buenos tiempos para hablar de santos, y menos si median experiencias místicas y estigmas (no debemos olvidar que fue la propia santa la primera en dudar del origen trascendente de lo que la ocurría). Lo que si podemos concluir es que ayuda el libro a desterrar la imagen de histérica y ponerla en la humilde estela de otros santos italianos como el de Asís o Santa Catalina de Siena. Nuestro deseo es el mismo que el de San Maximiliano Kolbe, a quien la lectura de la biografía de la santa le hizo “un bien mayor que un curso de ejercicios espirituales”.— J. ALVAREZ.

BOSHOF, E., *Ludwid der Fromme*. Primus verlag, Darmstadt 1996, 21,5 x 14,5, 314 pp.

Se trata de una buena biografía de Ludovico Pío (781-843) coronado por su padre Carlomagno en Aquisgrán ((813) y luego por Esteban IV en Reims (816). Es el primer estudio crítico que se publica en alemán, clarificándose su época en la introducción. Se comienza por la derrota de Carlomagno en Roncesvalles y la pérdida del parte del imperio de su padre en España que Ludovico iba a recobrar. Se mostró siempre más *piadoso* que su padre, aunque con menores dotes de gobierno. Procuró llevarse bien con los papas y llegar a un entendimiento pacífico para solucionar problemas de competencias jurisdiccionales. Se preocupó de las necesidades de las iglesias y de los monjes, promoviendo la reforma bajo la inspiración de San Benito Aniano, al que encargó hacer una *Concordia de reglas*. Esta obra ayuda a comprender el Renacimiento Carolingio y aparece como *Miles Christi*. A la primera división que hizo entre los tres hijos habidos de su mujer Ermengarda, siguió otra en 830 y 835 para favorecer a Carlos (el Calvo) hijo de su nueva esposa Judit. Se publica en las últimas páginas el árbol genealógico de Carlomagno y de Ludovico Pío. Se hacen algunas consideraciones entre él y su padre, haciéndose la pregunta: ¿pequeño hijo de un gran emperador? Se hace ver la decadencia del imperio y sus relaciones con los papas León III, Esteban IV, Pascual I, Eugenio II y Gregorio IV. Además de las fuentes y la bibliografía se da el índice analítico para facilitar su consulta. Se hacen muchas referencias al Derecho canónico en su época con sus instituciones.— F. CAMPO.

Espiritualidad

MICHELE CARDINAL PELLEGRINO, *Spiritual Journey. Augustine's Reflections on the Christian Life. With a foreword by Thomas F. Martin, OSA*. Edited by John Rotelle, OSA, Augustinian Press, Villanova 1996, 212,5 x 13,5, 232 pp.

La presente obra del difunto Cardenal Pellegrino ya apareció publicada en 1972 por la Catholic Book Publishing Company con el título *Give What You Command*; ahora aparece en editorial distinta, con título nuevo, el que corresponde al original italiano (*Itinerario Spirituale*), y con una traducción remozada. En ella, su autor presenta como las diversas etapas de un itinerario espiritual, que corresponden a los siguientes nueve temas: Interioridad, humildad, conquista de los sentidos, Dios, Jesucristo, la Iglesia, amor, gracia y oración, la última meta. El que habla es sustancialmente san Agustín. La tarea del autor ha consistido en espigar, seleccionar y, luego, poco más que sistematizar según un criterio lógico los abundantes textos del santo para cada sección. El valor de la obra está, pues, en el valor de los textos agustinianos, que pocos discutirán, y en el criterio selectivo y organizador, que asimismo pocos discutirán, del gran amante y conocedor de san Agustín que fue el cardenal Pellegrino. Lamentamos, sin embargo, dos cosas: la primera, los frecuentes errores en las referencias de los textos; la segunda, la falta de un índice al menos de textos agustinianos.— P. de LUIS.

GARCIA ALVAREZ, J., *Oremos con san Agustín. La voz del corazón*. (Palabra y Vida, 12), Revista Agustiniiana, Madrid 1996, 20,5 x 13,5, 134 pp.

El autor presenta su obra como «inmersiones en algunos temas caros a san Agustín a fin de que, conducidos de su mano, podamos con su luz, orar como él oró» (p. 15), en ningún modo como una exposición completa y sistemática del pensamiento del santo sobre la oración. El conjunto de temas asciende a quince y corresponden todos ellos a puntos fundamentales de la espiritualidad del santo (acogida del Señor; interioridad; Dios Belleza; Dios Verdad, Caridad y Eternidad; Trinidad y caridad; el amor plenitud y fin de la Escritura; Cristo; María; Iglesia; Eucaristía; Esperanza...). Con sencillez y claridad expone cada uno de los temas, explotando su contenido para la oración. Como es comprensible, con mucha frecuencia deja hablar directamente al Santo a través de sus textos, tomados sobre todo de las *Confesiones*, *Comentarios a los Salmos*, *Tratados sobre la primera carta y evangelio de san Juan*, y *Sermones*. Llama un poco la atención que sólo una vez aparezca citada la célebre *Carta 130* del Santo sobre la oración.— P. de LUIS.

VAN BAVEL, T.J. *The basic Inspiration of Religious Life*. Augustinian Press 1996, Villanova, PA 1996, 14 x 21, 227 pp.

El P. van Bavel, uno de los máximos especialistas actuales en san Agustín, presenta, en esta obra, una visión actualizada de la vida religiosa agustiniana. En primer lugar, recuerda la dialéctica del pasado y el futuro, la tradición viva y la actualización plena. En segundo lugar recuerda la profunda raigambre evangélica de la vida religiosa que no puede separarse de la experiencia cristiana fundamental del seguimiento de Jesús y del servicio a la Iglesia. Plantea también de una manera clara las viejas y nuevas motivaciones de la vida religiosa. Luego nos adentra en la identidad espiritual de la vida religiosa y de los distintos carismas. Estudia profundamente la gran importancia que tiene hoy la vida de

comunidad en la vida religiosa y especialmente en el caso de san Agustín. Finalmente nos presenta el sentido de los votos religiosos y de la necesidad de reinterpretarlos para que puedan responder a los desafíos de la sociedad actual con toda su fuerza profética. Una bibliografía selecta completa el escrito. El autor, muy conocido en el mundo agustiniano, Director del Instituto Histórico Agustiniano de Heverlee-Louvain en Bélgica, profesor emérito de la Universidad de Lovaina es siempre referencia para la cultura agustiniana y su interpretación actual.— D. NATAL.

SPENDEL STEPHANIE (Hrsg.), *Weibliche Spiritualität im Christentum*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1996, 13'5 x 20'8, 118 pp.

De todos es conocido el movimiento de emancipación que está teniendo lugar dentro del cristianismo, por parte de la teología realizada desde el lado de la mujer, de la así llamada teología feminista, usado este término no en sentido negativo, sino en cuanto preocupación por parte de las mujeres de reivindicar su lugar eclesial teológico y vivencial, como algo que surge de la común vocación cristiana. La Doctora Spindel, perteneciente al obispado de Aachen, se ha encargado de recoger trabajos realizados por profesoras de religión, catequistas y colaboradoras en la pastoral de la mujer y teólogos de renombre como, p. e., W. Beinert, donde van presentando las preocupaciones y características de una teología espiritual, que responda a las exigencias de la mujer en la Iglesia. ¿Existe en la espiritualidad cristiana una espiritualidad propia de la mujer, que se distinga de la del hombre? ¿Encontramos ejemplos en la historia de la espiritualidad cristiana de una espiritualidad de la mujer? ¿Cómo desarrollan y viven las mujeres su espiritualidad fuera del contexto europeo? ¿A qué consecuencias ha llevado el no prestar atención a la experiencia de la mujer en la espiritualidad cristiana? A estas y a otras preguntas se intenta responder desde la teología y desde la vivencia cristiana en la obra que nos presenta la doctora Spindel. No hay duda que es éste un sector de la teología y de la espiritualidad cristiana que ha de desarrollarse en el futuro con mucha más amplitud y apertura de lo que se ha realizado hasta el presente. De aquí que demos nuestra mejor bienvenida a estudios de esta índole y esperemos tomar conciencia de uno de los lugares teológicos que enriquecerán muy fuertemente la reflexión teológica y la praxis cristiana.— C. MORAN.

GRÜN, A., *Portarse bien con uno mismo*, Sígueme, Salamanca 1997, 108 pp.

En la primera parte del libro se analiza el fenómeno del rigorismo, partiendo de las palabras de Jesús: "El Reino de Dios padece violencia, y sólo los violentos lo alcanzarán" (Mt. 11,12), y cómo a los monjes primitivos les gustaban mucho estas palabras de Jesús, que para ellos tenían un significado ascético.

Estas palabras de Jesús, dice el autor, movieron a muchos monjes a ser violentos consigo mismos. Para muchos relatos de santos, la violencia era signo de santidad. Esta ascesis agresiva condujo a los cristianos a una actitud igualmente agresiva con quienes no tenían su fe ni pensaban como ellos.

Todos tendemos a ser agresivos con nosotros mismos, y además muchas veces en nombre de Dios. El autor habla desde su propia experiencia: "lo sé por propia experiencia. Hasta la universidad fui muy duro conmigo".

A lo largo del libro, el autor analiza las causas que pueden dar lugar a un comportamiento tan riguroso con uno mismo y busca desde la Biblia y la tradición espiritual, caminos que nos lleven a un trato más misericordioso con nosotros mismos.

"Portarse bien con uno mismo", nos dice Grün, es lo mismo que lo que la Biblia llama ser misericordioso. La Biblia habla de la misericordia de Dios para con nosotros,

que se reveló en Jesucristo de una forma nueva. Jesús es, en palabras de Léon-Dufour, “el rostro de la misericordia de Dios”.

Termina el libro diciendo: “la misericordia de Dios podía verse también en nuestra vida, en nuestro trato misericordioso con el prójimo, pero también en la misericordia que tenemos con nosotros mismos”.— A. CASTRO.

VALERA SANCHEZ, F., *En medio del mundo. Espiritualidad secular del presbítero diocesano* (Edelweiss 34), Sociedad de educación Atenas, Madrid 1997, 21 x 13, 206 pp.

Nos encontramos en esta ocasión con una obra interesante en torno al tema de la espiritualidad secular del presbítero diocesano. Este libro pretende ser una profundización en uno de los aspectos teológicamente menos desarrollados de la espiritualidad sacerdotal, como es su dimensión secular.

Aún cuando el Concilio Vaticano II supuso un gran avance en este aspecto, y una transformación de la relación entre el sacerdote y el “mundo”, esta rica y fructífera experiencia no siempre ha sabido plasmarse en la reflexión teológica, de modo que una experiencia viva no tenía la necesaria meditación teológica.

Esta es una de las razones de esta obra, completa, sencilla, sistemática y bien realizada. Una obra necesaria e interesante como punto de reflexión para un nuevo impulso a la espiritualidad secular del presbiterio diocesano.— R. A. CAPILLA.

ANDRES, MARCELINO DE, *¿Qué esperas para ser feliz?* (Azenai 37), Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1997, 21 x 13, 150 pp.

Se trata de un libro orientado a jóvenes. Es interesante sobre todo en la parte en que ofrece testimonios de gente que ha topado con personas felices y que indican dónde han encontrado la felicidad. En esta parte el lector se sentirá a gusto, porque trata de cosas que bien pueden ocurrirle a él; las partes más teóricas, en cambio, pueden resultarle algo más pesadas. El autor pone la felicidad en Dios; por ello, quien no tenga ideales religiosos no es fácil que se encuentre a gusto con el libro.— A. F.

IZQUIERDO, C., *Crecimiento y desarrollo de la pareja* (Azenai 36), Sociedad de educación Atenas, Madrid 1997, 21 x 13, 207 pp.

Es un libro interesante, denso y útil. El autor estudia en el aspecto psicológico y filosófico, amén del religioso, diversas cuestiones relacionadas con el buen funcionamiento de la pareja: diferencias entre el hombre y la mujer, condiciones de maduración que harán posible su felicidad, matrimonio por la Iglesia y su importancia. — A. F.

IZQUIERDO MORENO, C., *Escuela de novios. Curso de preparación al matrimonio*. Ed. CCS. Madrid. 1996, 21 x 15, 259 pp.

El autor del libro es ampliamente conocido por sus publicaciones de libros y artículos, tanto en España como en Latinoamérica, relacionados con la problemática educativa familiar y juvenil.

La obra que nos presenta, *Escuela de novios*, es un curso de preparación al matrimonio, escrito por alguien que tiene una amplia experiencia en este campo, en el que lleva trabajando mucho tiempo.

Es evidente que hay una gran preocupación en la Iglesia por la formación de los jóvenes que se preparan al matrimonio. Por ello se organizan en todas partes cursos sobre el tema tan apasionante y sugestivo del noviazgo. Y es que, como nos dice el autor, el matrimonio, lo mismo que el noviazgo, no se debe improvisar; necesita un planteamiento serio para saber con claridad lo que es en sí, a dónde conduce y cuáles son las riquezas que encierra y los frutos que pretende.

El autor plantea incluso la necesidad de preparar a los jóvenes para el mismo noviazgo, antes que llegue. Señala que la juventud desconoce la verdadera y auténtica realidad del noviazgo, porque tiene un confucionismo en sus ideas y en sus criterios que le desorienta a la hora de vivir el amor.

Por eso los objetivos que se plantea el autor van encaminados a profundizar en los objetivos básicos del noviazgo, a ayudar a analizar la situación actual del noviazgo en la sociedad que nos ha tocado vivir, a considerar el confucionismo y la desorientación que reina entre la juventud sobre el tema.

Los destinatarios de este curso son tanto los novios próximos a casarse como los jóvenes en general de uno y otro sexo. Como el autor señala, es fruto de una continuada experiencia en su trabajo, y con unos resultados satisfactorios.

El libro está estructurado en tres partes. La primera es una introducción general para encuadrar el tema. La segunda se centra en el planteamiento cristiano de la vivencia del amor y la sexualidad. La tercera hace referencia a todos los aspectos del matrimonio.

En definitiva, un libro muy conveniente para todos los que de alguna forma se relacionan con la formación de jóvenes y, por supuesto, para los que trabajen la pastoral del noviazgo.- A. CASTRO.

DE LIGORIO, San Alfonso María, *Meditaciones sobre la Pasión de Jesucristo*, (Cuadernos Palabra 109) Palabra, Madrid 1996, 11 x 17, 403 pp.

Nueva reedición de algunas obras de San Alfonso María de Liguorio. En este volumen se han recopilado tres libros: *El amor del alma o reflexiones sobre la Pasión de Jesucristo* (1752); *Consideraciones y afectos sobre la Pasión de Jesucristo* (1761) y *Reflexiones sobre la Pasión de Jesucristo para uso de las almas devotas* (1773). Todas ellas permiten comprobar la importancia que el fundador de la Congregación de los Misioneros del Santísimo Redentor (Redentoristas), otorgaba a la Pasión de Jesucristo como obra redentora para la salvación de la humanidad. Es de agradecer a Ediciones Palabra que, con la publicación de este libro, no se olvide tan rica experiencia espiritual para todos los cristianos.- C. J. ASENSIO.

CENTRO LOMBARDO PARA LAS VOCACIONES (Coord.), *Luz en mi camino. Jóvenes consagradas y Promoción vocacional*, (Edelweiss 35), Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1997, 20,5 x 13, 185 pp.

La Sociedad de Educación Atenas nos ofrece la traducción del volumen fruto del Congreso sobre Pastoral Vocacional reunido en Italia, resultado de la inquietud de la Unión de Superiores de Italia. El problema de las vocaciones en las congregaciones religiosas femeninas italianas es un problema que preocupa; pero aquí, además, se abre una reflexión sobre la mujer consagrada en la que se ha querido evitar los mensajes de urgencia.

El libro consta de dos partes, una primera de profunda reflexión sobre la mujer consagrada en la Iglesia, hecha desde la mujer para la Iglesia; y una segunda parte en la que se van desgranando diversos carismas, distintas misiones que los Institutos Religiosos y Seculares ofrecen a la Iglesia universal.

Es un buen libro para comprender la misión de la Vida Religiosa y Secular en la Iglesia y poderla acercar a los/as jóvenes.- C. J. ASENSIO.

MUÑOZ, Pedro, *Orar con Dios. Materiales para la oración personal y en grupo*, (Inquietud 1), Religión y Cultura, 19,5 x 13, 242 pp.

Con este libro la editorial Religión y Cultura inaugura una colección eminente pastoral, para favorecer el trabajo realizado en colegios y en parroquias cristianas. El primer número lo han dedicado a la oración. Pedro Muñoz nos introduce en la oración: qué es, cómo orar, dónde orar,... a lo que siguen unas pautas sobre cómo orar en grupo. Al acabar esta primera parte nos ofrece treinta y una oraciones sobre distintos temas y para diversas ocasiones.- C. J. ASENSIO

IBAÑEZ, T. Ricardo, *Directo al corazón. Parábolas originales para educar en valores*, (Inquietud 2), Religión y Cultura, 19,5 x 13, 238 pp.

El número segundo de esta colección Inquietud nos introduce en el mundo de las parábolas. El autor comienza enseñándonos brevemente cómo podemos utilizar y sacar el máximo partido a las mismas con una metodología de trabajo orientada, sobre todo, a la educación y formación, tanto para profesores de Ética, Religión, Literatura, Filosofía, como para la Catequesis, Convivencias... Después presenta cien parábolas originales. Es de resaltar la gran ayuda que ofrecen los índices, sobre todo el temático, que facilitan el buscar una parábola para el tema que se quiera preparar.- C. J. ASENSIO.

MARTIN, J. C. - ALCALDE, S., *En la orilla de Dios*, Religión y Cultura, Madrid 1997, 19 x 12, 169pp.

La editorial Religión y Cultura nos presenta un libro lleno de fe, lleno de vida, pero sobre todo, lleno de Dios. En un mundo en el que está de moda ir de prisa, quedarse en la superficie de las cosas, los agustinos Juan Carlos Martín y Santiago Alcalde, nos invitan a acercarnos más a Dios, a estar en la orilla de Dios y saborearle dulcemente.

El libro propone unos ejercicios espirituales reflexionando sobre el capítulo sexto del evangelio de San Juan. En cada reflexión podemos encontrar el texto bíblico al que hace referencia, una meditación sobre el mismo y unas preguntas para la reflexión personal. Valor innegable del libro es que, gracias a su cercanía y lenguaje fácil, acerca al mundo de los ejercicios espirituales, tanto a jóvenes como a adultos.- C. J. ASENSIO.

NARVAEZ, Juan Antonio, *El doctor Ortiz de Laudázuri. Un hombre de ciencia al encuentro con Dios*, (Testimonios MC), Palabra, Madrid 1997, 21,5 x 13, 214 pp.

Tenemos entre manos una breve biografía, a modo de semblanza, de bosquejo, del Doctor Ortiz de Laudázuri, profesor y decano de la Facultad de Medicina de la Universidad de Navarra. Fiel cristiano, supo combinar su profesión de médico, su dedicación a los enfermos, con el amor matrimonial y su entrega al Opus Dei, siendo el médico de su fundador Escrivá de Balaguer.- C. J. ASENSIO.

OLIVA, M., *Libres para orar, libres para amar. Crecer en oración y compasión*. Narcea S.A. de Ediciones, Madrid 1996, 21 x 13'5, 194 pp.

Nos encontramos en esta ocasión ante un buen libro de oración. El autor, con un estilo ameno y accesible a todos, va guiando un camino de profundización en los modos y cualidades de nuestra oración.

Se trata de un buen manual, tanto para la iniciación como para la profundización, en el que se pueden destacar dos grandes aciertos: por un lado una exposición clara, sencilla y progresiva de los diferentes modos de orar. Y por otro lado una valiosa superación de una concepción demasiado existencialista o individualista de la oración, para pasar a concebirla como punto de partida para un compromiso cristiano con la vida y con la justicia en la historia.

Sólo una cosa se echa de menos: la dimensión comunitaria de la oración. Por lo demás se trata de un libro muy recomendable.– R. A. CAPILLA.

VELASCO, J. R., *Nacidos para volar. Una cuarentena de triunfadores* (Azenai 39). Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1997, 21 x 13, 175 pp.

En este amenísimo libro, José Ramón Velasco nos presenta cuarenta breves biografías de grandes personajes de la humanidad. Unas pocas páginas dedicadas a cada uno bastan para mostrarnos cómo personas normales, cuando saben poner en juego lo mejor de sí, se convierten en grandes hombres y en modelos para las generaciones que les siguen. Todo tipo de personajes circulan por estas páginas animando al lector a sacar lo mejor de sí.

Se trata de un libro ameno, bien documentado y especialmente idóneo para la educación y lectores jóvenes, pues no sólo genera entusiasmo por el propio crecimiento, sino que en sí mismo este libro es una fuente muy enriquecedora de cultura general.

En resumen, un libro interesante, bien presentado, ameno y con la valiosa capacidad de elevar el espíritu.– R. A. CAPILLA.

LOPEZ MELUS, Justo, *Pinceladas* (Temas vivos, 13), Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1997, 18 x 12, 224 p.

El librito recoge 200 «Pinceladas», que han aparecido previamente en el semanario diocesano *El Padrenuestro* (Toledo) y en Hojas semanales de las diócesis de Aragón. Una «pincelada» es, según el autor mismo, «una parábola resumida, reducida a lo esencial», al estilo del Rabí de Nararet. La máxima brevedad hace que se lean, igual que se comen pipas. Una vez que se empieza, cuesta parar.– P. de LUIS.

MHAGAMA, CHRISTIAN, *God Bless Africa. Praying the Gospels for Africa's Well-being*, Paulines Publications Africa, Nairobi 1996, 11 x 13,3, 79 pp.

Este librito consiste en un conjunto de oraciones en las que se pide la bendición de Dios para África. El autor hace un recorrido por los temas fundamentales de los cuatro Evangelios. Por medio del Evangelio de Juan pide una vida plena y feliz; a través del de Marcos que cure y libere a África de todos los sufrimientos. Por el Evangelio de Lucas que mantenga a África en unidad y por el de Mateo que conceda a África la sabiduría para vivir en plenitud. Las oraciones se pueden rezar en grupos o individualmente, se pueden intercalar con canciones. Pueden ayudar a grupos y comunidades de cristianos para

enriquecer sus reuniones. El libro me recuerda el himno de Tanzania que comienza invocando la bendición de Dios sobre Africa. "Mungu ibariki Africa..." - J. ANTOLIN.

Psicología

CENCILLO, L., *Psicología de la fe*. Sígueme, Salamanca 1997, 219 pp.

Comienza el autor diciéndonos en el prólogo que de la fe tratan los teólogos, pero que cada vez se hace sentir más la necesidad de que se considere este hecho, en parte psicológico, como una posibilidad humana, a partir de una fenomenología concreta.

Quien no haya percibido en sí la fe tal vez piense que sólo se puede tratar de este fenómeno desde la teología. Pero el autor resalta que también puede tratarse de él desde la psicología y desde la antropología, aunque deja bien claro que no se puede generalizar y, sin más precauciones metodológicas, confundirlo con otros muchos fenómenos muy distintos de la fe.

El autor, tras establecer la diferencia entre fe y creencias, trata de descubrir los factores psíquicos que intervienen en la modulación de la fe, así como las relaciones de ésta con la ética y los problemas de acceso a la misma.

Porque el fundamento u origen de un fenómeno tal como el de la fe no puede ser algo tan absurdo como un miedo infundado al hecho completamente "natural" de la muerte, sino que ha de responder a una "necesidad" básica y constitutiva del existir y del psiquismo humanos. De no ser así, dice el autor, el fenómeno religioso seguramente no podría ser ni tan universal ni tan serio.

El enfoque interdisciplinar con que el autor desarrolla su trabajo: desde la vertiente psicológica, teológica e histórica, y el rigor y profundidad con que trata el tema, hace que el libro sea muy recomendable para todos.- A. CASTRO.

GONZÁLEZ PORTAL, M. D., *Dificultades en el aprendizaje de la lectura*, Morata S.L., Madrid 1997, 24 x 17, 144 pp.

El presente trabajo es fruto de la investigación titulada "Diagnóstico y tratamiento de las dificultades de aprendizaje de la lectura y escritura. Nuevas aportaciones", que obtuvo un Premio nacional a la investigación e innovación educativa otorgado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

Su autora es profesora titular de la Facultad de Psicología de la Universidad Complutense de Madrid, y autora de varias publicaciones, entre ellas el test "Exploración de las Dificultades Individuales de Lectura" (EDIL - I).

Hablar hoy de dificultades de aprendizaje de la lectura es no decir apenas nada, es constatar un hecho, dar nombre a un resultado. Es limitarse a constatar que determinados niños no logran alcanzar un nivel de rendimiento lector mínimo en un máximo de tiempo concedido y mediante un tratamiento pedagógico concreto empleado. En este punto, la mayoría de los profesionales suelen coincidir. Pero cuando nos preguntamos acerca de la naturaleza y el origen de las dificultades de aprendizaje de la lectura, no contamos con respuestas satisfactorias y por tanto definitivas.

El objetivo del presente trabajo, como indica su autora, es "ofrecer un modelo integrado de diagnóstico, evaluación y tratamiento de las dificultades de aprendizaje de la lectura. Dicho modelo se inserta y tiene su justificación, dentro del contexto científico en que

se encuentra la investigación y los hallazgos actuales sobre el tema”.

Además del modelo, se presenta un instrumento de diagnóstico de la lectura (EDIL — 1) coherente con aquél, y un “Programa múltiple de aprendizaje”, diseñados por la misma autora del libro.

El gran mérito del presente trabajo, y así lo destaca José Luis Pinillos en el Prólogo, está en añadir a la precisión y validez del diagnóstico la perspectiva del tratamiento, de una intervención asimismo contrastada empíricamente con sus resultados efectivos.

Se trata de un libro que ofrece una aportación importante y unos instrumentos valiosos a las personas, especialmente a los profesionales, relacionadas con las dificultades del aprendizaje.— A. CASTRO.

FREINET, C., *La escuela moderna francesa. Una pedagogía moderna de sentido común. Las invariantes pedagógicas*, Morata S.L., Madrid 1996, 24 x 17, 264 pp.

El presente libro pertenece a la colección “Raíces de la memoria” de esta prestigiosa editorial, cuya normalidad es el recuperar para los lectores textos representativos en el mundo de la educación y de la cultura.

Freinet (1896-1966) vivió en la época más turbulenta, dramática, esperanzada... de la historia de la humanidad. Vivió y conoció dos guerras mundiales, y varias guerras civiles revolucionarias. Una etapa de la historia mundial que marcó a la humanidad y, sin duda, a Freinet.

Por eso hablar de Freinet es hablar de una revolución escolar. Con todas las implicaciones que se quiera en el proceso de la revolución social, pero de una revolución pedagógica.

En este libro se nos ofrecen tres obras especialmente significativas y reveladoras de la “práctica técnica y pedagógica” de Freinet, así como de su original “filosofía educativa”.

La primera, *La escuela moderna francesa*, es considerada como una obra eminentemente práctica, con un subtítulo de postguerra que refleja todo un programa: “Guía práctica para la organización material, técnica y pedagógica de la escuela popular”.

La segunda obra, titulada *Una pedagogía moderna de sentido común*, recoge esa especie de “pedagogía del sentido común”, como le gustaba decir a Freinet, que subyace en los dichos campesinos y de cultura antigua de Mateo, y en los que con frecuencia aparece una crítica incisiva de la sociedad, la política y la cultura de aquel momento.

La tercera titulada *Las invariantes pedagógicas* es considerada como el verdadero testamento pedagógico de Freinet, en formas de sentencias psicológicas, metodológicas y didácticas en las que se va decantando toda la sabiduría acumulada por el maestro a lo largo de los años.

La teoría educativa de Freinet, como se puede comprobar en este libro, nace siempre de la propia praxis y nunca de la especulación apriorística, y se nutre básicamente del concepto marxista del trabajo, en tanto que actividad esencial y determinante de los seres humanos (“El trabajo es como el corazón social del hombre”; “La escuela no debe ser un temple sino un taller”). Y sigue de cerca el pensamiento de Marx en todo lo referente a la combinación de educación y trabajo productivo, en la superación del divorcio entre teoría y práctica, y en la separación artificial entre el mundo de la niñez y el de la edad adulta. Sin estas claves, no se puede entender la pedagogía de Freinet.— A. CASTRO.

PAVLOV, Ivan P.: *Los reflejos condicionados*. Morata S.L., Madrid 1997, 24 x 17, 434 pp.

También la presente obra está publicada dentro de la colección “Raíces de la memoria”. Hay que agradecerle que ponga a nuestra disposición textos como el presente, de difícil localización.

Pavlov, Premio Nobel de Fisiología en 1904, es conocido mundialmente por sus clásicos experimentos de reflejos condicionados: un perro puede ser entrenado a salivar al oír el sonido de una campana previamente asociada con la visión de alimento. La trascendencia de este hecho tiene importantes aplicaciones en fisiología, medicina, pedagogía, filosofía y en general en la comprensión de muchas actividades humanas.

La presente edición incluye tanto el prólogo que el propio autor escribió en 1928 para la primera edición publicada en español, como el que hizo para la misma Gregorio Marañón.

Dado el gran conocimiento que en el mundo científico y entre el gran público se tiene de las investigaciones de Pavlov, creo innecesario entrar en detalles sobre sus investigaciones. Simplemente nos felicitarnos y felicitamos a Ediciones Morata por poner a nuestro alcance esta obra, en una edición cuidada y bien presentada, con una abundante bibliografía.– A. CASTRO.

HARDING, S., *Ciencia y feminismo*. Ediciones Morata S.L. Madrid 1996, 24 x 17, 237 pp.

La autora intenta revisar en la presente obra, “por primera vez desde el nacimiento de la ciencia moderna”, las críticas feministas de la ciencia y las investigaciones realizadas con ópticas androcéntricas.

La postura feminista radical sostiene que las epistemologías, metafísica, éticas y políticas de las formas dominantes de la ciencia son androcéntricas y se apoyan mutuamente.

Este libro examina importantes tendencias en las críticas feministas de la ciencia, con el fin de identificar tensiones y conflictos entre ellas, conceptos inadecuados que informan sus análisis, obstáculos desapercibidos y lagunas inconscientes.

La autora manifiesta que su investigación está motivada por la creencia en la posibilidad de demostrar que las críticas feministas de la ciencia tienen consecuencias para las imágenes que las modernas culturas occidentales tienen de sí mismas, al menos, tan revolucionarias como las derivadas de las críticas feministas en los campos de las humanidades y de las ciencias sociales.

Trata de poner fin al androcentrismo, pero no a la investigación sistemática. Aunque reconoce que el fin del androcentrismo exige unas transformaciones de gran alcance en los significados y prácticas culturales de esa investigación.

Por la profundidad del presente trabajo, es una obra imprescindible para las personas interesadas por las teorías feministas, la filosofía y la historia de la ciencia.– A. CASTRO.

CONNELL, Robert W., *Escuelas y justicia social*. Morata S.L., Madrid 1997, 182 pp.

El autor es catedrático de Sociología en la Universidad de California. Anteriormente lo había sido en la de Harvard (E.E.UU.) y en Australia. Ha publicado varias obras de investigación sobre temas educativos y sobre temas de género y clases sociales.

El punto de partida del presente trabajo es tanto la investigación realizada por el autor en escuelas australianas, especialmente un proyecto reciente sobre escuelas para personas desfavorecidas, como las conferencias que el autor ha dirigido en Canadá, Estados Unidos y Reino Unido. Sin olvidar su conocimiento de Universidades y sistemas educativos de otros países.

La importancia que el tema de la justicia social reviste para todos los implicados en el sistema educativo - profesores, padres, alumnos y administración-, la centra en tres razones fundamentales: el sistema educativo es un bien público de gran importancia hoy; parece evidente que lo será aún más en el futuro; referencia a qué es educar, a la enseñanza como “empresa moral”..., como prácticas sociales..., como aplicación de recursos.

El tema de la justicia social no es un añadido en la educación. Es fundamental para lo que debe ser una educación digna. "Una educación que privilegia a un niño sobre otro está dando al primero una educación corrupta, a la vez que le favorece social y económicamente" (p. 23).

Para el autor, el tema de la justicia en educación hay que plantearlo juntamente con el tema del currículum. Necesitamos un concepto distinto, al que el autor llama "justicia curricular". Este concepto nos obliga a replantear todo lo relacionado con el currículum: políticas educativas, contenidos, empleo de recursos y materiales didácticos... etc.

La presente obra pone en el candelero de la discusión temas de gran actualidad y que es preciso que tengamos en cuenta a la hora de educar desde una mayor justicia social, que es a lo que toda sociedad democrática debe aspirar.- A. CASTRO.

Literatura - Varios

GAARDER, J., *Vita brevis. La carta de Floria Emilia a Aurelio Agustín*. Traducción de Kirsti Baggeth y Asunción Lorenzo, Siruela, Madrid 1997, 22 x 14,5, 130 pp.

J. Gaarder, bien conocido por *El mundo de Sofía*, se introduce con esta obra en el campo de la novela. De ella son protagonistas Aurelio Agustín y la que fue su compañera de vida durante tres lustros, en *Vita brevis* denominada Floria. Utiliza el recurso de haber encontrado un *Codex Floriae*, que contiene una supuesta carta de dicha Floria a Agustín, ya obispo de Hipona desde hacía algunos años, escrita tras haber leído las *Confesiones*. La novela tiene un fondo histórico innegable, pero dista mucho de ser histórico todo lo en ella escrito. En este sentido, sería un error leer la obra como fuente de información. El lector nunca ha de olvidar que se trata de una novela y, de ordinario, el novelista no se siente comprometido con la historia al mismo nivel que un historiador. A nuestro juicio, el autor ni siquiera ha sabido ambientarla en el mundo espiritual de la época. Por ejemplo, las ideas expuestas por Flora están a las antípodas de las de la época en que está ambientada la novela. Esta se caracterizó, precisamente, por un notable fervor ascético y por el auge del ideal de la virginidad, que dejó sus huellas en abundante literatura sobre el mismo.

En la novela Floria es identificada con el mundo de los sentidos. En lógica con ello, en la supuesta carta, que constituye el cuerpo de la novela, acusa a Agustín de haberla abandonado, llevado por el deseo de salvar su alma; con otras palabras, de haber renunciado a satisfacer la sensualidad por haberse entregado a "Continencia". En realidad, la carta es una crítica sistemática al Agustín de las *Confesiones*, sobre todo al Agustín teólogo. Teólogos y platónicos son, en boca de Floria, los responsables de todos sus males. En el fondo es un alegato contra el celibato, respecto del cual se quiere mandar un mensaje crítico a la Iglesia católica. En ese sentido ha de entenderse el desfile de acusaciones, ya tópicas, contra san Agustín: más que un cristiano fue un filósofo platónico; el maniqueísmo siguió orientando sus planteamientos, sobre todo morales; no fue consecuente con la teología de la creación; padecía el complejo de Edipo; era antifeminista, etc.

Como novela es corta, como carta demasiado larga. Habiendo presentado a Floria como profesora de Retórica, Gaarder olvida que, en cuanto tal, ella no habría podido escribir carta tan larga, para atenerse a las reglas del género literario, que prescribía la brevedad. La obra resulta de cómoda lectura. A ello ayuda la óptima presentación editorial.- P. de LUIS.

RATZINGER, J., *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald*. Ed. Palabra, Madrid 1997, 21 x 13'5, 310 pp.

El Cardenal Ratzinger se presenta en esta obra, fruto de una entrevista con Peter Seewald, en sus diversas facetas: personal desde su infancia, familia, vocación sacerdotal; como estudioso y profesor de teología, a que va unida su colaboración en el Concilio Vaticano II; como pastor de la diócesis Munich y posteriormente como Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Responde también a preguntas en torno a la problemática en la que hoy se ve inmersa la Iglesia Católica, como el tema de la teología de la liberación, ordenación sacerdotal de las mujeres, celibato sacerdotal, preservativos, bioética, inculturación, sectas, etc. Aparece también la problemática en torno a ciertas personas en conflicto con la jerarquía de la Iglesia como Drewermann, Boff, Küng, Gutiérrez y otros. A través de la entrevista responde a otro conjunto de temas de gran trascendencia en la vida de la comunidad eclesial, presentándose siempre como auténtico profeta, no de catástrofes, ya que es optimista en torno al futuro de la Iglesia, pero sí con ciertas reservas y abriendo caminos nuevos para una vivencia del cristianismo en situaciones nuevas y en una cultura cambiante. Podemos considerar esta obra como un reflejo de la conciencia de la Iglesia en uno de los exponentes más cualificados de la misma, siendo sin duda de las pocas personalidades responsables de la vida eclesial en exponerse a este conjunto de análisis tan críticos y con preocupaciones que vienen de un interlocutor que se siente ya alejado de la misma comunidad eclesial. A través de la lectura de *Sal de la tierra* tomaremos conciencia de la situación espiritual de nuestro tiempo y del grado de autenticidad eclesial en la vida de muchos cristianos de nuestro entorno.- C. MORAN.

LUCAS, MIGUEL, *P. Mariano de la Mata. Mensajero del amor*. Traducción del portugués por el P. Rafael de la Torre Vargas. Ed. "Religión y Cultura", Madrid 1996, 21 x 14, 188 p.

Estamos ante la biografía de un hombre, P. Mariano de la Mata, sacerdote, religioso agustino, sencillo, humilde y bueno de verdad. Un hombre que, como dirá el P. Lucio Andrés, era "de carácter fuerte, y por ello, de gran autodominio, buen religioso, piadoso, amante de los pobres, de los enfermos, de las plantas, de los animales; amigo de sus hermanos agustinos, a los que siempre servía con alegría, atención, delicadeza y comprensión; por lo que era muy querido por todos. También tenía un gran amor a la Eucaristía, a la Virgen e intensa devoción a Santa Rita".

Aquí quedaría resumida admirablemente la vida del P. Mariano de la Mata, a base de los testimonios vivos de personas que convivieron y tuvieron estrecha relación con él, comenzando por el propio autor del libro.

Nacido el 31 de diciembre del año 1905, en el pueblo palentino de Barrio de la Puebla, en el seno de un matrimonio -Manuel y Martina- que no dudó en entregar sus cuatro hijos varones a la Iglesia y a la Orden de San Agustín, trabajador y apóstol incansable durante muchos años en el Brasil, como buen hijo de San Agustín, tomó como lema de su vida *el amor* que derramó a manos llenas entre la gente sencilla, entre los niños, entre los pobres y necesitados de ayuda y de consuelo.

Sin duda, un modelo simpático, atractivo y actual en el seguimiento de Jesús.- T. APARICIO LOPEZ.

SIERRA DE LA CALLE, BLAS, OSA, *P. Nicanor Lana. Una vida por el Evangelio, la educación y la cultura*, Museo Oriental, Valladolid 1996, 24 x 17, 440 pp.

Con ocasión de presentar a los estudiosos de arte oriental una descripción completa de las piezas donadas al Museo Oriental de Valladolid por el agustino P. Nicanor Lana,

que pasó la mayor parte de su vida entre Estados Unidos y Filipinas, el director del mismo museo, P. Blas Sierra, ha editado un poderoso libro, articulado en dos partes y profusamente ilustrado. En la primera parte (pp. 11-324) se describe la biografía del donante, y en la segunda (pp. 325-420) las piezas por él donadas. Siguen la bibliografía general, el índice de ilustraciones y el índice general de la obra.

La biografía del P. Lana, a su vez, se ha articulado en cuatro estaciones: primavera, verano, otoño e invierno, repasando los episodios más destacados de las diversas etapas de la vida del biografiado, que cuenta en estos momentos 74 años. Se trata de una reconstrucción minuciosa e ilustrada con numerosas fotografías en blanco y negro. Un grupo separado de ilustraciones a color (pp. 301-324) completa esta sección.

La segunda parte describe al detalle todos y cada uno de los objetos enviados al museo por el P. Lana. Se trata de una donación "cosmopolita", que incluye piezas chinas, japonesas, de América del Sur, de Tanzania, acuarelas e incluso obras especializadas de arte oriental en varios volúmenes. Los objetos de esta segunda parte están ilustrados todos ellos a color (pp. 389-416).

Después de esta descripción, resulta casi inútil decir que el volumen ha aparecido muy logrado en todas sus partes, tanto por la exhaustiva información en él recogida, como por la belleza de las ilustraciones. Es una aportación más que acredita la competencia del autor y la riqueza que atesora el Museo Oriental de Valladolid.- C. ALONSO.

C. P. J. M.; *Museo Oriental de Valladolid. Catálogo II: Marfiles Hispano-Filipinos*, Valladolid, Caja España, 1997, 24 x 17, 342 pp.

Patrocinado por la Caja España, que ya financió también la edición del Catálogo I dedicado a las pinturas Chinas del Museo Oriental de Valladolid a cargo del mismo autor, José Manuel Casado Paramio presenta ahora el catálogo de los marfiles que posee el museo. Se trata de 36 piezas de tema religioso, además de alguna otra de sujeto vario y de origen chino, como algún abanico, piezas de ajedrez, placas y bolas del demonio con bolas concéntricas, etc.

La distribución de la materia tratada en este Catálogo es muy metódica, ya que se dedican cinco capítulos a ilustrar los temas previos y necesarios para la adecuada comprensión de las piezas que se describen en el cap. VI. El cap. I está dedicado a la materia, el marfil y sus clases, así como también a algunas materias afines; en el cap. II se estudia la escultura en Filipinas, de donde proceden todas o casi todas las piezas; en el cap. III se trata de la eboraria o ciencia del marfil en China, dado que muchos de los artistas fueron chinos afincados en las Islas; en el cap. IV se exponen las características generales de los marfiles hispano-filipinos (Cristos, Vírgenes del s. XVII, Inmaculadas del s. XVIII, Sagrada Familia, santos e imágenes de vestir). El capítulo más breve, el cap. V, trata de los escultores de marfil españoles, chinos y filipinos, algunos de los cuales son conocidos, aunque los autores de estas obras no lo son, siendo ellas anónimas.

El capítulo central y más largo del libro es el cap. VI, en el que se describen técnicamente y una a una todas las piezas de la colección objeto de este estudio.

Este Catálogo, que presenta algunas ilustraciones en blanco y negro en los capítulos previos, ofrece varias fotografías a color de cada una de las piezas descritas en el cap. VI. Una rica bibliografía especializada cierra al final el Catálogo.

En suma, se trata de un libro excelente, escrito por mano experta, la de José Manuel Casado Paramio, que desvela uno más de los tesoros que conserva el Museo Oriental de Valladolid, cada día más acreditado en los círculos entendidos del mundo artístico.- C. ALONSO.

CARLOS ALONSO

El Beato Anselmo Polanco, Obispo y mártir

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1996, 14 x 21, 218 pp.,
ilustraciones, 2.200 ptas.

* * *

JUAN MANUEL CUENCA

Agustín de Hipona: pesos y armonías

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1996, 14 x 21, 68 pp.,
ilustraciones, 750 ptas.

* * *

ISACIO RODRIGUEZ-JESUS ALVAREZ

***Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo.
Nombre de Jesús de Filipinas***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1996, 17 x 24, 457 pp.,
ilustraciones, 4.000 ptas.

* * *

TEOFILO APARICIO

***Agustinos Españoles a la vanguardia
de la ciencia y de la cultura (Vol. II)***

Editorial Estudio Agustiniiano, Valladolid 1996, 14 x 21, 218 pp.,
2.700 ptas.

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

La Ciudad de Dios

Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

Archivo Agustiniiano

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

Religión y Cultura

Columela, 12 - 28001 Madrid

Revista Agustiniiana

Ramonet, 3 - 28033 Madrid

Estudio Agustiniiano

Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

Biblia y Fe

Fermín Caballero, 53 - 28034 Madrid

PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.
- Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.
- Los agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.
- Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (+1589)*, Valladolid 1993.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- APARICIO LOPEZ, T., *El «boom americano». Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.
- Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.
- Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maura*, Valladolid 1983.
- Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.
- Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1895.
- Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
- Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
- Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.
- Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.
- Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfuz y otros ensayos*, Valladolid 1992.
- Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España*, Valladolid 1993.
- APARICIO LOPEZ, T. (ed.), *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
- Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- CAMPELO, M.M.^a, *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
- Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- CILLERUELO, L., *El Caballero de la Estrella (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACION AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- GONZALEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
- Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- P. Juan Manuel Tombo. Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
- Misioneros Agustinos defensores de las Islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- Trio familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
- La Eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
- Una institución coyuntina. Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*, Valladolid 1992.
- GONZALEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)*, Valladolid 1989.

- HERRERO, Z., *El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986
- LUIS VIZCAINO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.
- Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- Las Confesiones san Agustín comentadas (l. 1-10)*, Valladolid 1994.
- MARTINEZ, G., *Gaspar de Villarroel, OSA. Un ilustre prelado americano. Un clásico del derecho indiano (1587-1665)*, Valladolid 1994.
- NATAL, D., *Ortega y la Religión. Nueva lectura. II-V*, Valladolid 1988-1989.
- La aventura postmoderna*, Valladolid 1992.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia-Estado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila - Valladolid 1965-1993.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I.-ALVAREZ FERNANDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- Diccionario Biográfico Agustiniiano. Provincia de Filipinas. I-II (1565-1600)*, Valladolid 1992.
- Labor científico-literaria de los agustinos españoles. I-II (1913-1990)*, Valladolid 1992.
- Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Fililpinas. VI: Bibliografía Méjico-España*, Valladolid 1994.
- Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. XXI: Indices de los volúmenes I-X*, Valladolid 1994.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniiano*, Valladolid 1983.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- La vocación Agustiniiana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.