

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXVII

Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
2002

SUMARIO

ARTÍCULOS

- P. DE LUIS, *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo tercero (II)*. 451
- T. APARICIO LÓPEZ, *Alonso de Orozco: Asceta y místico del siglo
de oro español (1500-1591)* 523
- J. ANTOLÍN, *La amistad en Epicuro* 549

TEXTOS Y GLOSAS

- F. RUBIO CARRACEDO, *La cultura alternativa juvenil del botellón* 574

- LIBROS 585
-
-

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID



Vol. XXXVII

Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
2002

SUMARIO

ARTÍCULOS

- P. DE LUIS, *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo tercero (II)*. 451
T. APARICIO LÓPEZ, *Alonso de Orozco: Asceta y místico del siglo
de oro español (1500-1591)* 523
J. ANTOLÍN, *La amistad en Epicuro* 549

TEXTOS Y GLOSAS

- F. RUBIO CARRACEDO, *La cultura alternativa juvenil del botellón* 574
LIBROS 585

DIRECTOR: Pío de Luis Vizcaíno
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Javier Antolín Sánchez
CONSEJO DE REDACCIÓN: Constantino Mielgo Fernández
José Vidal González Olea
Jesús Álvarez Fernández

ADMINISTRACIÓN Y PEDIDOS

Editorial Estudio Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900
Fax (34) 983 397 8 96
E-mail: bestagus@adenet.es
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2003

España: 35,00 Euros
Otros países: 57,00 Euros, 55,00 \$ USA
Número suelto: España 12,00 Euros
Número suelto: otros países 20 Euros, 19 \$ USA
IVA no incluido

La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

Depósito Legal: VA 423-1966
ISSN 0425-340 X

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07
49080 Zamora, 2002

Comentario a la Regla de san Agustín

CAPÍTULO TERCERO

SEGUNDA PARTE

6. Interpretación desde las claves

Dedicamos buena parte del artículo anterior a recoger las opiniones de los diversos comentaristas de la Regla acerca del capítulo tercero. En el presente, ofrecemos nuestra propia interpretación.

En su momento indicamos que la salud es el argumento que subyace a todo el capítulo. A partir de aquí, nuestro interés se centra en colocar el concepto en un marco más amplio que, de un lado, permita conocerlo en toda su dimensión y, de otro, incluya todos los aspectos a que hace referencia el capítulo. En pocas palabras, buscamos integrar el concepto dentro del pensamiento global del santo y, a través de él, el capítulo. El método será el seguido a propósito del capítulo anterior: reexaminar los textos agustinianos con estructura paralela o similar y con contenidos globalmente idénticos a los de la Regla, pero limitándonos a la sección correspondiente al capítulo tercero. Aunque alguno de los textos sea parco en información, el conjunto de los siete ofrece material suficiente para extraer una visión, si no completa, al menos amplia ¹. Los distintos contextos en que surgen introducen diferentes perspectivas y aportan matices siempre enriquecedores. Primero haremos el examen de los textos por separado y luego ofreceremos una síntesis recapitulativa.

1. «Ista enim, quae propterea sunt infima, quia partibus imperfectis tota perfecta sunt,... tota consideranda sunt, si recte uolumus iudicare» (*uera rel.* 40,76).

7. Examen de textos paralelos

7.1. *Las costumbres de la Iglesia Católica 31,65-67*

Comenzamos con la información que sobre el monacato ofrece el santo en esta obra, una de las primeras. En ella habla de la castidad y continencia, de la templanza y continencia, del desprecio y abandono de los atractivos de este mundo, de la vida santísima y castísima de los monjes ². Más en concreto, señala cómo los anacoretas se contentan con sólo pan y agua ³ y refiere los prolongados ayunos que se imponen los ascetas de uno y otro sexo en Roma ⁴. A propósito de los cenobitas ofrece también el aspecto positivo: alimentan su cuerpo en la medida en que lo exige el mantener la vida y la salud. Esta mesura mira a reprimir la concupiscencia para evitar que se infiltre incluso en la comida tan parca y extremadamente pobre. No sólo se abstienen de la carne y el vino para poder domar las pasiones, sino de cuanto excita el apetito del vientre y de la gula ⁵. Todos estos datos son expresión de la virtud cardinal de la templanza, que, dentro de la reducción de las virtudes al amor, el santo define como el amor que se dona íntegro a la persona a la que ama o, más específicamente, el amor que se conserva íntegro e incorrupto para Dios o, todavía, la virtud que nos promete el amor íntegro e incorrupto mediante el cual nos unimos a Dios ⁶. Por último, vincula dicha virtud con 2 Cor 4,16: su tarea consiste en despojar del hombre viejo que se corrompe y renovar día a día al hombre interior ⁷.

De todo lo dicho destacamos un aspecto físico y otro moral. El aspecto físico es el cuidado de la salud del cuerpo; el aspecto moral, la represión de la concupiscencia. Significativo es también que el aspecto físico está incluido en el moral o, mejor, que el moral es inseparable del físico. La represión de las concupiscencias no es sino una forma de mantener la incorrupción y la integridad. Si la templanza cohibe la concupiscencia carnal es precisamente para mantener la integridad física. La concupiscencia tiende por sí misma al abuso y el abuso daña la salud y la falta de salud daña a la integridad. La misma destrucción del hombre exterior y la renovación del hombre interior no miran a

2. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (VII)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 548-555.

3. Cf. *mor.* 31,66.

4. Cf. *ib.* 33,70.

5. Cf. *ib.* 31,67.

6. Cf. *ib.* 18,35.

7. Cf. *ib.* 19,36.

otra cosa que a la restauración del hombre tal como fue previsto y creado por Dios.

7.2. *La verdadera religión* 39,72-45,83; 53,102-55-107

El presente texto es el más largo y filosófico de cuantos van a ser objeto de examen. San Agustín parte de la constatación de que lo que cautiva o seduce en el placer es la *conuenientia*. Como la *conuenientia* más propia del hombre es la de la mente con la Verdad que mora en su interior, si quiere obtener el placer supremo, ha de ajustarse –*conuenire*– a dicha Verdad. Frente al placer físico que aprisiona al hombre exterior, el hombre interior halla el que le es específico en ese ajuste: un placer no ínfimo y carnal, sino espiritual y supremo ⁸.

El desligarse de las *conuenientiae* inferiores en beneficio de una superior lleva consigo el renacer del hombre interior y la mengua del exterior, del que el santo contempla tanto lo referente a la alimentación como a la reproducción. Aunque, comparado con aquel, este carece de belleza, en sí mismo es también bello. Bello es, en concreto, todo el proceso que regula la alimentación y la procreación. En este último caso, sin embargo, la belleza mayor no está en la belleza física del niño, cuanto en la vida misma. Con todo, es propio del placer (*uoluptas*) estar sometido a la corrupción ⁹.

Aunque ínfima, esa belleza no es mala, pues conserva vestigios de la Belleza suprema. Que es de orden inferior lo muestra la misma Providencia al permitir que vaya acompañada de dolores, enfermedades, fealdades físicas o morales, como amonestación a la búsqueda del bien inmutable ¹⁰. Todo está ordenado a la belleza del conjunto, dentro del cual hasta la parte fea tiene su sitio. Si se quiere juzgar rectamente, el juicio ha de versar sobre la totalidad, sabiendo que dicho juicio es más bello incluso que la misma totalidad ¹¹.

El hombre exterior se corrompe o por incremento del interior o por deficiencia propia. En el primer caso, a la corrupción va asociada una reforma que terminará en la recuperación plena al final de los tiempos, momento en que ya no será objeto ni sujeto de corrupción. En el segundo caso, en cambio, se precipita en bellezas más corruptibles, pero bellezas siempre, por hallarse dentro de un orden ¹².

8. Cf. *uera rel.* 39,72.

9. *Ib.* 40,74.

10. *Ib.* 40,75.

11. *Ib.* 40,76.

12. *Ib.* 41,77.

Después de estos análisis, san Agustín puede sostener, en consecuencia, que cuanto se vitupera con razón es objeto de menosprecio sólo en comparación de algo mejor. De ahí que, si el hombre puede estar bien en la Verdad, estará mal reposando en algo que es vestigio de Verdad y mucho peor si lo hace en el último de tales vestigios. Es lo que acontece cuando se adhiere a los placeres de la carne. La conclusión es que hay que dar de lado cuanto proviene de este apetito (*concupiscentia*). Más exactamente, se impone guiarlo, pero en este caso deja de ser *cupiditas* para convertirse en templanza.

El concepto de «guía» orienta el pensamiento del santo a la idea del Cristo total: Cristo es la Cabeza que guía, a la que el espíritu ha de obedecer, si quiere que le obedezca a él aquello respecto de lo cual es cabeza. Esta idea de guía y obediencia la explicita aún más mediante una imagen tomada de la sociedad de su tiempo: como la mujer ha de obedecer al marido en el ámbito familiar, así los placeres –equiparados aquí a la mujer– han de estar sometidos a la mente y razón –equiparados aquí al marido–. Si no se da esta debida jerarquía, no funcionará la persona, como tampoco funciona la familia ¹³.

El santo continúa sacando conclusiones: si se ama el placer de la carne, ha de ser sometido a examen diligente. Y en el caso de que se perciba en él algún valor positivo, ha de buscarse dónde ese valor se manifiesta en mayor plenitud. Llegado aquí, emprende un recorrido por la escala de los seres que, pasando por el hombre, acaba en Dios, Padre de la Verdad, a cuya imagen y semejanza el hombre mismo fue creado, «pues de otro modo no podría percibir con su mente la Verdad inmutable». La conclusión última es que, si la criatura racional sirve a su creador, las demás cosas le servirán a ella; le estará sumisa su vida ínfima, y ella dirigirá a voluntad al mismo cuerpo; se le ofrecerá enteramente sumiso, sin originarle molestia alguna, pues ya no buscará en él y por él la felicidad, sino que la recibirá por sí misma de Dios. El alma gobernará el cuerpo reformado y santificado, sin el detrimento originado por la corrupción y sin el peso de dificultad alguna. Afirmación que prueba con textos bíblicos, referidos uno al ámbito sexual (Mt 22,30) y otros al alimentario (1 Cor 6,13; Rom 14,17) ¹⁴. El razonamiento lo cierra con una clásica imagen platónica: la del jinete y el caballo, sin olvidar la Escritura, para dar razón de la debilidad (*imbecillitas*) del cuerpo, que atribuye a la «avidez» del alma que usó mal de él en el paraíso, tomando el alimento prohibido contra la explícita prescripción del médico, en la que se halla la salud sempiterna ¹⁵. No deja de ser significativo que la última palabra de todo este desarrollo sobre el

13. *Ib.* 41,78.

14. *Ib.* 42,79-44,82.

15. *Ib.* 45,83.

apetito de placer o concupiscencia de la carne sea precisamente la salud (sempiterna). Es la clave bajo la cual san Agustín encierra todo el tratamiento. El texto aúna la Escritura y una filosofía marcadamente platónica. Con la Biblia ilumina la protología y la escatología; con la filosofía el curso medio.

Después del desarrollo teórico, san Agustín pasa al ámbito de lo concreto, pero no sin antes haber hecho una síntesis de todo el razonamiento anterior. Es la siguiente: «¿Qué ambiciona el placer corporal, sino el descanso (*quietem*), sólo posible donde no se da ninguna indigencia y corrupción?»¹⁶.

Ya en el ámbito de lo concreto y por lo que se refiere a lo que nos ocupa, el santo contempla tres modos como una persona puede quedarse prendida del placer corporal: preferir comer a carecer de hambre, disfrutar de la pasión sexual a no sufrir apetito carnal alguno y estar durmiendo a carecer de la necesidad de dormir. El problema consiste en confundir los fines con los medios: en vez de buscar la salud, esa persona busca comer, beber, gozar sexualmente y dormir, no obstante que la razón del placer que estas cosas procuran sea llegar a una situación en la que no haya ni hambre, ni sed, ni pasión sexual, ni cansancio¹⁷. Frente a estas personas, que san Agustín juzga como desventuradas, hay otras que saben distinguir bien fines y medios, y alcanzan incluso en esta tierra el reposo (*quietem*) corporal, a cambio de abstenerse de las cosas de que pueden prescindir aquí, y de esa manera saborean ya las delicias del Señor¹⁸.

Aunque se trata de una opción de presente, tiene repercusiones en la vida futura, momento en que lo parcial actual alcanzará su plenitud. Será entonces cuando el hombre logre la salud plena, porque ya no sufrirá indigencia ni fatiga, una vez que este cuerpo corruptible se revista de incorrupción (1 Cor 15,53). Premio, concluye san Agustín, que recibirán quienes con relación al cuerpo aman sólo la salud, pues en la otra vida cada cual recibirá en plenitud lo que más amó en esta¹⁹.

Por el contrario, quienes no desearon la salud, sino el sentir hambre y sed y apetito sexual y cansarse para así comer y beber y gozar del sexo y dormir a placer, lo que aman es la indigencia, que es el comienzo de todos los males. También ellos recibirán la indigencia que tanto amaron aquí, y, en consecuencia, se hallarán en el lugar del llanto y rechinar de dientes²⁰. Al reducir

16. *Ib.* 52,101.

17. *Ib.* 53,102.

18. *Ib.* 53,102-103.

19. *Ib.*

20. *Ib.* 54,104.

su vida al comer, beber, gozar del sexo y dormir, lo que hacen es enterrar el talento recibido, la agudeza mental, bajo tierra, es decir, bajo las cosas delicadas y superfluas, o encerrarla en las diversas apetencias y oprimirla ²¹.

De lo expuesto no resulta que Cristo tenga función alguna en el proceso. Pero caería en el error quien lo juzgase así. En efecto, al comienzo del mismo, el santo ha expuesto cómo Cristo se constituyó en maestro que enseñó al cristiano a vencer las tres concupiscencias fundamentales al vencer al diablo que le tentaba en el desierto. La conclusión que extrae referente al tema que nos ocupa es esta: «Por tanto, todo el que se alimenta de la palabra de Dios, no va en pos del placer físico en el desierto que es esta vida» ²². Con anterioridad, sin embargo, se había detenido en mostrar cómo en Cristo se cumplen las tres ramas de la filosofía, tanto racional como moral o natural. El cumplimiento de esta última acontece en su resurrección de entre los muertos. El hecho testimonia tres datos: que la naturaleza humana, con todo lo demás, se salva en su totalidad para Dios; que todas las cosas se ponen al servicio de su creador ya para castigo de los pecadores, ya para liberación del hombre; que el cuerpo se somete sin dificultad al alma cuando ésta se somete a Dios ²³.

Lo dicho se puede sintetizar en los siguientes términos: el placer es el resultado de la adecuación de cualquiera de los componentes del hombre a aquello a lo que está ordenado y, dado que él tiene un componente físico o corpóreo y otro espiritual, puede experimentar los dos correspondientes tipos de placeres. Aunque ambos tienen su lado positivo, el segundo es superior, porque el espíritu es superior al cuerpo. Como, por otra parte, el espíritu es lo que diferencia al hombre de los demás animales, si el hombre quiere responder a lo que le es propio, ha de anteponer el placer espiritual al físico, dado que normalmente se muestran antagónicos. Pero la realidad es que no siempre los hombres se comportan de esa manera, cosechando al final lo que merecieron según su comportamiento específico. En Cristo encuentra el hombre el comportamiento correcto y sus consecuencias.

7.3. *Confesiones 1-9*

Los libros segundo y sexto de las *Confesiones* pueden considerarse como correlativos a la unidad segunda de la sección B de la Regla. Cada uno de

21. *Ib.* 54,105.

22. *Ib.* 38,71.

23. «Resurrectio uero eius a mortuis nihil hominis perire naturae, cum omnia salua sunt deo, satis indicauit, et quemadmodum cuncta seruiant creatori suo siue ad uindictam peccatorum siue ad hominis liberationem quamque facile corpus animae seruiat, cum ipsa subicitur deo» (*vera rel.* 16,32).

ellos consta de dos partes, una centrada en el ámbito alimentario y otra en el de la sexualidad ²⁴. Ahora nos ocupamos del primero de ellos, que corresponde a la segunda parte del libro segundo y a la primera del sexto.

Del libro segundo es bien conocida la escena del robo de las peras y la larga reflexión que suscita en san Agustín. No es preciso traerla entera aquí; basta con anotar los detalles útiles en nuestro contexto. El santo señala que las peras no tenían nada de tentadoras ni por el aspecto, ni por el sabor; que él y sus amigos no las arrancaron del árbol para darse un banquete, aunque sí comieron algunas, sino para echarlas a los cerdos. Su banquete no tenía más menú que la iniquidad; el único condimento que hacía sabrosas las peras que comió era el daño causado a los demás ²⁵. Son datos del relato. Este tiene sólo un valor instrumental. El confesante Agustín se sirve de él para reflexionar sobre la naturaleza del pecado, en su perspectiva antropológica sobre todo. A tal fin le podía haber servido cualquier otro hecho, pero eligió este del robo de las peras –pensamos– por razones estructurales. Aunque, contra lo que cabía esperar, el santo no orienta su reflexión sobre el alimento y los aspectos relacionados con él –la gula, por ejemplo– no faltan pequeños apuntes que cabe aprovechar ²⁶.

Al inicio de su interpretación del robo, el obispo de Hipona habla de un *defectum* y de cómo abandonó la base sólida que es Dios y cayó en el exterminio. Resulta claro que el «defecto» hace referencia a la integridad, así como el exterminio es la negación de la misma vida. Aunque la reflexión sea de ámbito moral, se trata de una imagen de la que la realidad es el mundo físico. La búsqueda de alimento que, de por sí, mira a la integridad, en aquel caso produjo o, al menos, testimonió una mutilación (*defectus*); el mismo alimento, que preserva de la muerte, en aquella circunstancia le condujo al exterminio ²⁷.

Significativo es también el epílogo del libro. En él san Agustín se dirige a Dios, expresándole que le desea con «insaciable saciedad». En Él se halla el auténtico descanso y la vida que nada podrá turbar. Por alejarse de Él, perdió la estabilidad y se convirtió en región de pobreza. Evidentemente seguimos en el mundo de la imagen. Pero lo importante, una vez más, es la realidad sobre la que se construye la imagen. Entre líneas se advierte la referencia también a un pasado, a un presente y a un futuro. El pasado está caracterizado por la salud original, luego perdida. Como consecuencia de ello el hombre

24. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (IV)*, en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) 487-524.

25. Cf. *conf.* 2,4,9 y 2,6,12.

26. Cf. *Estructura (IV)*, en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) 494-502.

27. Cf. *conf.* 2,4,9.

sufre el hambre (de ahí el referirse a Dios con saciedad insaciable) y el cansancio (de ahí considerar a Dios como descanso), hasta el punto de no tenerse de pie (se alejó de lo que le garantizaba la estabilidad). Tal es la descripción del presente. A la vez se añora un futuro sin hambre, sin cansancio y estable en Dios. Aquí la imagen y la realidad se confunden.

En síntesis, el texto presenta la situación presente del hombre que ni corresponde a la original ni a la esperada para el futuro. Situación presente que tiene poco de envidiable.

Vengamos ahora al libro sexto. En su primera parte refiere su encuentro con tres personas: su madre Mónica, el obispo san Ambrosio y un mendigo. Lo significativo es el hecho de que aporte datos referidos al régimen alimentario de cada uno de ellos. A propósito de su madre, pone de relieve su sobriedad en la comida y la bebida y el que alimentaba con profusión su espíritu con la palabra de Dios a través de la escucha de san Ambrosio ²⁸. Respecto de este obispo, resalta igualmente su sobriedad, indicando que no comía más que lo necesario para su sustento, pero que el espíritu lo alimentaba abundantemente con la lectura ²⁹. Del mendigo, por último, hace saber que estaba repleto de vino ³⁰.

Lo que sobre todo merece destacarse aquí son los rasgos comunes a los dos personajes que él quiere realzar, su madre y el obispo: de una parte, alimentan tanto su cuerpo como su espíritu; de otra, el cuerpo lo alimentan con moderación, el espíritu con generosidad.

7.4. *Confesiones 10,31,43-43*

Seguimos con la obra de las *Confesiones*, pero ocupándonos ahora de su libro décimo. Comparado a nivel estructural con la Regla, el diligente y penetrante examen de conciencia a que san Agustín se somete respecto a la concupiscencia de la carne tiene su equivalente en el documento monástico en la unidad segunda de la sección B, esto es, su capítulo tercero y cuarto. En otro estudio establecimos la correlación entre los diversos sentidos, en cuya indebida satisfacción ve el santo la concupiscencia de la carne, y dichos capítulos ³¹. En el contexto del capítulo tercero de la Regla, examinamos únicamente cuanto dice el santo sobre el sentido del gusto.

28. Cf. *conf.* 6,2,2 y 6,1,1 respectivamente.

29. Cf. *conf.* 6,3,3.

30. Cf. *conf.* 6,6,9.10.

31. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 235-238.

Ya desde el comienzo entra el santo *in medias res*. Se coloca en el presente, pero con la mirada puesta en el futuro. El presente se caracteriza por una necesidad: la de restaurar con la comida y la bebida los daños que día a día sufren nuestros cuerpos. El futuro, a su vez, se contempla como la destrucción de comida y estómago por obra de Dios, quien dará muerte a dicha necesidad con una saciedad maravillosa y vestirá a este cuerpo de una incorruptibilidad sempiterna. El presente es entendido como una enfermedad. La evidencian el hambre y la sed, entendidas como dolores que, igual que la fiebre, queman y matan si no se les aplica la medicación oportuna. Esa medicación es el alimento.

Pero el santo no considera sólo este ámbito puramente físico, sino que pasa luego al moral. El desajuste que advierte en sí mismo consiste en que, en vez de sentir su peso opresor, la necesidad de comer y beber, le resulta grata. El ideal del hombre, también en este campo, es la libertad, no la necesidad. De ahí que propiamente sea una calamidad lo que recibe el nombre de delicia. Como apagar el dolor produce placer, se convive gozosamente con el dolor en atención a dicho placer. Todo ello porque, gracias a la generosidad de Dios que ha puesto cuanto existe: tierra, agua y cielo, al servicio de nuestra debilidad, no falta la medicación indicada.

El desajuste moral es propiamente un desorden. El orden en este ámbito consiste en comer y beber en función de la salud; si se le suma el placer, bienvenido sea, pero nada más. En consecuencia, el desorden se da cuando la salud pierde su primer puesto en las motivaciones del comer y beber, porque se lo arrebató la búsqueda del placer. Hasta la idea de compartir la misma posición el placer y la salud resulta en la práctica inviable, por doble motivo; de un lado, lo que es suficiente para la salud, no lo es para el placer; de otro, resulta difícil establecer la línea divisoria entre lo necesario para aquella y lo reclamado para este. La salud se convierte en tapadera para la búsqueda exclusiva del placer.

Precisamente porque siente tal situación como un desajuste, san Agustín lucha contra ella, le planta cara con el ayuno y reduce su cuerpo a servidumbre. Él percibe el problema en términos de libertad³². Son dos, pues, las categorías morales que entran en juego aquí: la de necesidad y la de libertad. A nivel físico, no hay espacio para la libertad y se impone por fuerza la necesidad: no se puede no comer ni beber. A nivel moral, sin embargo, ha de imponerse absolutamente la libertad a la necesidad. Sólo que la libertad no se ejerce sobre el hecho de comer o beber, sino sobre las modalidades, modificadas según la motivación del hecho. El placer (*uoluptas*) es un tirano y como todo

32. «... ne capiar» (*conf.* 10,31,43).

tirano suprime la libertad. Dejarle a él regular el nivel de ingestión de comida o bebida implica anular la función misma de la comida y la bebida. «Someter el cuerpo a servidumbre» hay que entenderlo desde las categorías de necesidad y libertad. No se trata de maltratarlo, sino de que sea siervo y no amo; siervo de la razón, no amo de ella. Que sea ella la que vaya delante marcándole el camino, nunca al revés.

Una vez entendidos el comer y el beber como medicamento, tomar la dosis adecuada se revela como una exigencia elemental. Pues si se toma en menor dosis de la debida, no produce su efecto, y si se toma en demasía, en vez de curar, puede agravar la enfermedad. Como el placer va unido al acto de comer, se da en el hombre la tendencia al exceso. De aquí la necesidad de huir de la glotonería y de la embriaguez³³. El problema, por tanto, no está en la naturaleza de los alimentos. Todos son buenos, en cuanto criaturas de Dios. Teniendo en mente a los maniqueos, acumula citas y ejemplos de la Escritura para demostrarlo. El mal está en el hombre que no sabe acercarse a ellos en la forma adecuada.

Todo lo dicho se puede interpretar como una introducción de la libertad moral en el reino de la necesidad física.

7.5. Carta 48.

La información que aporta la *Carta 48* es de naturaleza moral-espiritual. En ella el obispo de Hipona exhorta a los monjes de la isla Cabrera a dominar costumbres perniciosas, a castigar el cuerpo y someterlo a servidumbre, a asumir las tribulaciones y a tolerarse unos a otros desde el amor.

Entendemos que las tribulaciones de que habla el santo no son sino las dolencias físicas de cualquier signo que puedan sufrir los siervos de Dios en el monasterio; igualmente juzgamos que la tolerancia de los demás se entiende también en el campo de las debilidades físicas. De nuevo aparece, pues, la constatación de la deficiente salud del hombre. Pero el texto no indica ni a qué es debida ni cómo superarla. Simplemente ve en ellas un terreno para el ejercicio del amor fraterno. Lo importante es que todos estos aspectos aparecen relacionados con el ayuno en cuyo marco son encuadrados³⁴. El castigar el cuerpo y someterlo a servidumbre, además de remitir a una idea paulina (cf. 1 Cor 9,27), es una imagen que rezuma platonismo: el cuerpo como montura del espíritu, su jinete. Una montura rebelde que llevará a su jinete por el

33. Cf. L. FERRARI, *The gustatory Augustin*, en *Augustiniana* 29 (1979) 304-315.

34. Cf. *Estructura (V)*, en *Estudio Agustiniiano* 34 (1999) 15-22.

camino que le plazca, si él no es capaz de dominarlo mediante el castigo. Aquí la idea que prevalece es la de la división interior del hombre: espíritu y cuerpo luchan por dominar el uno al otro.

El texto es indicador de la serie de ideas que, en la mente de san Agustín, van asociados al concepto de ayuno. La similitud con la Regla es palpable.

7.6. Sermones sobre la Cuaresma

El mayor nivel de ascesis que reclama la Cuaresma en relación con los demás tiempos del año tiene un campo privilegiado de ejercicio en el ámbito del alimento. Sus manifestaciones concretas son el ayuno y la abstinencia. El predicador de Hipona les asigna un lugar de relieve y les dedica una atención especial. Si la vida cristiana exige siempre evitar los excesos en la comida y la bebida, la Cuaresma reclama una especial continencia en ese terreno. Sólo exigencias de salud pueden eximir de ella ³⁵. La práctica del ayuno y la abstinencia no se debe a que determinados alimentos sean impuros. El mal no está en ellos, sino en el deseo desordenado (*cupiditas*) de quien los toma. Con dicha práctica los fieles tienen la mirada puesta, ante todo, en Jesucristo. Al mismo tiempo, buscan castigar el cuerpo y reducirlo a servidumbre y reprimir las concupiscencias (*repressio concupiscentiarum*). Pero ello sólo es posible si la reducción de la cantidad de alimento suministrada al cuerpo se equilibra con el aumento del suministrado al espíritu. El predicador establece también, y repetidamente, la relación del ayuno con la oración y con la limosna ³⁶.

En los sermones sobre la Cuaresma el ayuno y la abstinencia son situados en el conjunto del misterio cristiano.

7.7. Comentario al salmo 37

De interés es el comentario de san Agustín al versículo 4 del salmo: *Mi alma no conoce la salud*. Tomando este dato como un correctivo de Dios, pone su causa en el pecado de Adán y en la condena a muerte que le siguió. Cuanto el hombre sufre en esta vida tiene su origen en dicha condena. La causa de todos los males hay que verla en el hecho de que, a partir de entonces, llevamos un cuerpo mortal repleto de tentaciones, lleno de afanes, sujeto a dolores

35. «Sunt etiam qui vinum non ita bibunt, ut aliorum expressione pomorum alios sibi liquores, non salutis causa, sed iucunditatis exquirant... Quanto enim honestius, si stomachi infirmitas aquam potare non tolerat...» (s. 210,9,11).

36. Cf. *Estructura (VI)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 223-226. 230-233.

corporales, sometido a la indigencia, mutable, débil hasta cuando está sano, justamente porque su salud no es plena. Ya en detalle, el predicador señala tres males concretos: el hambre, la sed y el cansancio³⁷. Lo que en el primer hombre fue un castigo, en nosotros se ha hecho naturaleza. Tal es la condición de los *hijos de la ira* de que habla san Pablo (Ef 2,3). Si el Apóstol utiliza un verbo en pasado (*fui*mos), se debe a que, en la certeza de la esperanza, el cristiano ha superado ya esa situación. Pero aún gime en su interior esperando la adopción, la redención de su cuerpo. Lo que todavía no ve lo espera con paciencia (cf. Rom 8,23). Y lo que espera es la salud del cuerpo, pues a eso se refiere la «redención del cuerpo». El que aún se espere la salud –prosigue el predicador– implica que lo que ahora llamamos salud no es propiamente tal. El hombre no puede considerarse sano mientras sufra el hambre, la sed y el cansancio. Si no les aplica el remedio, esto es, el alimento, la bebida y el sueño respectivamente, esos males le conducen a la muerte. Sólo podrá hablarse de salud cuando se pueda vivir sin tales remedios. No cabe que el hombre se gloríe de su situación sanitaria; lo correcto es esperar la redención efectiva del cuerpo, que ahora se posee sólo en esperanza³⁸. Con todo, no le falta cierta razón al hombre para hablar de salud en esta vida. El término sólo es inadecuado si se la compara con otra más plena³⁹, la que se poseerá en el descanso eterno, en el que el cuerpo corruptible se revestirá de incorrupción y el cuerpo mortal se revestirá de inmortalidad⁴⁰.

Si la primera parte del versículo cuarto señalaba que la causa de las dolencias estaba en la ira de Dios (*a uultu irae tuae*), la segunda atribuye al hombre la responsabilidad (*a facie peccatorum meorum*). La precisión del

37. «Etenim portamus corpus mortale..., plenum tentationibus, plenum sollicitudinibus, obnoxium doloribus corporalibus, obnoxium indigentibus, mutabile, languidum et cum sanum est, quia utique nondum plene sanum» (*en. Ps. 37,5*).

38. En este contexto interpreta qué ha de entenderse por los dardos que, en el versículo anterior, el salmista afirma haber clavado Dios en él (Sal 37,3). El predicador ofrece una doble interpretación. La primera, la que nos interesa aquí, los identifica con la pena y correctivo impuestos por Dios y, tal vez –dice–, con los dolores físicos y espirituales que necesariamente hay que sufrir en esta vida (*ib.*).

39. «Quidquid recte uituperatur, in melioris comparatione respuitur... Et tunc cuique non est bene, si melius esse potest» (*uera rel. 41,78*). En este sentido san Agustín contrapone la salud que el hombre comparte con Adán a la que comparte con el Hijo del hombre: «Salus ergo ista temporalis, hominibus iumentisque communis, contempta est a martyribus, illam quam habebant cum Adam homine, non cum filio hominis» (*s. 306 D Rev. Bén. 50 [1938] 19*).

40. «... et ipsa recordatio sabbati, et nondum retentio, facit me nondum gaudere, et agnoscere nec sanitatem esse in ipsa carne, neque dici debere, cum comparo istam sanitatem illi sanitati quam habeo in requie sempiterna, ubi corruptibile hoc induet incorruptionem, et mortale hoc induet immortalitatem; et uideo quia in illius sanitatis comparatione, ista sanitas morbus est» (*en. Ps. 37,5*).

texto sálmico permite al santo afirmar la absoluta justicia del proceder de Dios, la legitimidad de su ira, pues detrás de ella está el pecado del hombre ⁴¹. Esta responsabilidad la explicita aún más en el versículo quinto: *Porque mis iniquidades irguieron mi cabeza; como una pesada carga gravaban sobre mí*. Antepone la causa, la propia iniquidad que tiene por padre al orgullo, a la que sigue el efecto, la pesada carga de la enfermedad ⁴².

La enfermedad por su propia naturaleza acarrea degeneración. El versículo sexto destapa precisamente la causada por el orgullo: *Mis heridas se llenaron de podredumbre y exhalan un olor fétido*. Desde el ámbito físico, de común experiencia, le es fácil al predicador pasar al moral, a la fetidez de los pecados, que percibirá toda alma que tenga sano su sentido del olfato ⁴³. Es el punto más distante a que ha llegado la reflexión del predicador, guiado por el texto del salmo que comenta. Partió de la «natural» enfermedad humana; la causa de la misma le llevó al pecado del hombre cuyo origen fue el orgullo que, al no ser cortado a tiempo, llevó a los miembros enfermos a la putrefacción y consiguiente fetidez ⁴⁴. Mas, para la fe cristiana, la putrefacción y la fetidez no tienen la última palabra. A pesar de que el cadáver de Lázaro ya olía mal por haberse producido la muerte cuatro días antes, Jesús le resucitó, hizo desaparecer la fetidez y le devolvió la salud ⁴⁵.

41. «Sed fortasse iniuste tibi Deus iratus est, o Adam, o genus humanum, iniuste iratus est Deus! Quia dixisti iam agnoscens ipsam poenam tuam, iam in corpore Christi constitutus homo: Non est sanitas in carne mea a uultu irae tuae. Expone iustitiam irae Dei; ne te excusare uidearis, illum accusare. Sequere, et dic unde ira Domini. *Non est sanitas in carne mea a uultu irae tuae; non est pax ossibus meis*. Repetiuit id quod dixit: *Non est sanitas in carne mea; hoc est enim: non est pax ossibus meis*. Non autem repetiuit: *a uultu irae tuae*, sed causam dixit irae Dei: *non est pax*, inquit, *ossibus meis a facie peccatorum meorum*» (en. Ps 37,7).

42. «Quoniam iniquitates meae sustulerunt caput meum, sicut fascis grauis gravatae sunt super me. Et hic causam praemisit, et efectum subiecit; quid unde contigerit dixit: Iniquitates meae sustulerunt caput meum. Nemo enim superbus nisi iniquus, cui sustollitur caput. Sursum tollitur, qui erigit caput aduersus Deum... Ille qui prior noluit audire praeceptum, sustulit iniquitas ipsius caput aduersus Deum. Et quia iniquitates sustulerunt caput eius, quid illi fecit Deus? *Sicut fascis grauis grauatae sunt super me*. Leuitatis est erigere caput, quasi nihil portat qui erigit caput. Quia ergo leue est quod potest erigi, accipit pondus unde possit comprimi. Conuertitur enim labor eius in caput eius, et iniquitas eius in uerticem eius descendit» (en. Ps. 37,8).

43. «Computruerunt et putuerunt liuores mei. Iam qui liuores habet, non est sanus. Adde quia ipsi liuores computruerunt et putuerunt. Vnde putuerunt? Quia computruerunt. Iam quomodo hic explicetur in uita humana quis hoc non nouit? Habeat quis sanum olfactum animae, sentit quomodo puteant peccata» (en Ps. 37,9).

44. San Agustín quiere decir, sin duda, que la condición enfermiza del hombre la mantiene y agrava el pecado, causa, a su vez, de dicha situación.

45. En el texto no hay ninguna referencia a dicha escena del evangelio de Juan (Jn 11,1-44), pero juzgamos probable que san Agustín pensara en ella. A ese respecto puede ser

El texto nos permite, pues, hablar de un pasado, un presente y un futuro, respecto de la salud. El pasado, remite al momento previo al pecado de Adán, en que la salud era plena, aunque no definitiva ⁴⁶. El presente se caracteriza por la falta de esa salud plena. La enfermedad radical que arrastra el hombre consigo es la de la mortalidad, que tiene por satélites al hambre, la sed y el cansancio y otros males que sufre el hombre. La aplicación de los remedios del alimento, bebida y sueño, retienen por un determinado espacio de tiempo la llegada de la muerte, pero no la eliminan. El futuro apunta a la salud plena y definitiva. Aunque está asegurado por la esperanza, el hombre ha de poner las condiciones que la hagan posible.

7.8. Síntesis orgánica de lo expuesto

Concluido el examen de los textos agustinianos, es posible sintetizar su contenido en una secuencia de momentos designados por los siguientes términos: a) salud, b) pecado, c) enfermedad, d) medicación, e) abuso, f) efectos, g) remedio, h) modelo, y i) salud. Presentamos cada uno en particular de forma breve, haciendo la oportuna referencia a las claves de interpretación.

a) *Salud*. Nos referimos a la salud plena que es presentada, positivamente, como quietud y, negativamente, como carencia de toda indigencia y necesidad. Esta salud se entiende como relación del hombre consigo mismo, correspondiendo a la dimensión físico-corpórea del hombre, obviamente animada siempre por el espíritu. A su vez, manifiesta la relación específica del hombre con la persona del Padre, de quien todo recibe el ser y la vida. Esta salud no es otra cosa que la plenitud del propio ser, dentro siempre del propio *modus*.

b) *Pecado*. Se trata obviamente del pecado de Adán, interpretado en este contexto, en su aspecto formal, como contravención a la prescripción del «médico» divino de no tomar del alimento prohibido, y, en su aspecto «material», como avidez del alma.

c) *Enfermedad*. El pecado cambió la naturaleza del hombre en el sentido de que, a partir de él, comenzó a ser «natural» algo que antes no lo era. Esta nueva naturaleza se caracteriza por su estado de debilidad (*infirmitas*) o

de interés leer la interpretación moral que el santo hace de las tres resurrecciones que, según los evangelios, realizó Jesús (cf. s. 139 A; 98,3-7; 128,14).

46. En efecto, existía la posibilidad de su pérdida, como de hecho acaeció.

de enfermedad (*aegritudo*). Utilizando un término más genérico, se puede hablar de un estado de «corrupción». Los textos examinados presentan tres manifestaciones concretas de dicha debilidad: el hambre, la sed y el cansancio, que de por sí conducen a la muerte, si no se les aplica la medicación oportuna. Dentro de esa debilidad hay que incluir la del espíritu (*animus*) que puede sufrir también hambre o sed. Estamos ante la clave que toma en consideración el mal derivado del cuerpo.

d) Medicación. Como acabamos de indicar, cada una de las dolencias mencionadas es capaz de conducir al hombre a la muerte física, si no se le aplica la medicación oportuna y específica: a la enfermedad del hambre, el alimento; a la de la sed, la bebida; a la del cansancio, el sueño. En paralelo a lo dicho del cuerpo, también el espíritu tiene su alimento específico: la palabra de Dios. Cuando se ha puesto el remedio a la enfermedad se obtiene la salud, pero siempre provisional, porque la enfermedad es en sí incurable. La medicación no consigue más que detener sus efectos deletéreos. Esta es la salud en que se piensa de ordinario.

e) Abuso. Toda medicación es siempre un medio al servicio del fin que es la salud. Además, la medicación sólo produce su efecto benéfico si es administrada en la dosis oportuna. Tomada en cuantía mayor o menor de la debida, en vez de efectos positivos, los produce negativos. Por otra parte, es casi un tópico en san Agustín señalar que toda medicación suele ser amarga. Sin embargo, los medicamentos ofrecidos al hombre por el médico divino, antes señalados, en vez de amargos, son particularmente dulces; producen placer (*uoluptas*). Como consecuencia, el hombre, fijándose más en su dulzura que en su finalidad, abusa de ellos, tomándolos en dosis indebidas. De hecho, convierte en fin lo que sólo era un medio. Es lo que acontece en la glotonería (exceso en la dosis alimentaria), en la embriaguez (exceso en la dosis de bebida) y en la inactividad del dormilón (exceso en la dosis de descanso). A nivel de claves, estamos ante la concupiscencia de la carne que es la que impulsa los mencionados excesos.

f) Efectos. Nos referimos a los efectos del abuso en la medicación. El abuso en este campo sólo puede acarrear indeseables consecuencias en las tres dimensiones de la persona. En su dimensión física puede producir el efecto opuesto al buscado: en lugar de causar la salud, puede causar la muerte. El daño se extiende también a la dimensión espiritual en cuanto que impide una actividad esencialmente espiritual como es la oración y, más en general, pervierte el orden personal en cuanto que la sensibilidad logra imponerse a la

racionalidad. Por último, sale dañado el hombre en su dimensión social, en cuanto que al abuso de un hombre suele corresponder la indigencia en otro.

g) Remedio. Desde la imagen, el remedio está claro: la medicación ha de aplicarse sólo en la dosis necesaria. Tal puede ser el principio general. La medicación ha de regularse por el único principio de lo necesario. Mas como, a causa de su dulzura, esto es, del placer que produce, la tendencia es a tomarla en dosis mayores a las exigidas, se impone contrarrestar el exceso de una vez con la disminución de otra vez. Su sentido no es otro que el de recomponer equilibrios. Estamos ante la clave del ayuno y abstinencia. Sus efectos son correlativos, en positivo, a los negativos producidos por el exceso.

h) Modelo. En los últimos años del s. IV san Agustín ya podía presentar un buen número de personas como modelo en el buen uso de la medicación a que venimos haciendo referencia, sin contar otros que podía haber fuera del cristianismo. Pero el santo salta por encima de todos ellos y se detiene en el modelo por excelencia para los cristianos, original y definitivo a la vez: Jesucristo. Su condición de modelo tiene dos facetas. Una referida a su existencia terrena, otra a su existencia como resucitado. En su existencia terrena, él se sometió al ayuno no porque lo necesitase, sino para dar ejemplo a los cristianos. En este sentido el obispo de Hipona habla de Cristo como ejemplo. Pero también es ejemplo en su existencia como resucitado, aunque cambia la perspectiva: ya no se presenta como ejemplo moral de lo que el hombre debe hacer, sino como anticipo de lo que el hombre puede llegar a ser. En este sentido el santo prefiere hablar más que de ejemplo, de *sacramentum*. En cuanto tal, manifiesta en sí la plenitud de vida y de salud a que aspira todo hombre.

i) Salud. Se trata ahora de la salud plena anticipada para el hombre por Jesucristo resucitado. Positivamente se caracteriza por la quietud del cuerpo; negativamente, por la carencia de toda indigencia. Se diferencia de la primera, la existente en el paraíso, porque será definitiva, mientras que aquella pudo perderse, como de hecho aconteció.

Tal es el marco general, que incluye elementos metafísicos, físicos, morales y teológicos, en que ha de encuadrarse el contenido del capítulo tercero de la Regla. Aunque, para ser más exactos, hemos de limitarnos a los momentos c-g. Los restantes o están sólo sobreentendidos (a-b), o tienen su referencia específica en las otras dos secciones de la Regla (h-i), como se verá en su momento. A partir de aquí, ya es posible acceder al comentario ascético-espiritual de cada uno de los párrafos del capítulo.

8. Procedimiento que seguiremos

En el artículo anterior señalamos que la salud constituía el argumento del capítulo tercero de la Regla, el punto de referencia desde el que el legislador organiza cuanto prescribe. Nuestro comentario será coherente con ello. El orden concreto nos lo marcará la estructura que le asignamos en su momento, pero no de forma absoluta. Lo concerniente a la salud del espíritu lo trataremos en último lugar. Aunque ello signifique apartarse del orden de los párrafos del capítulo –lo concerniente a la salud del espíritu se halla prescrito en el segundo–, se obtiene la ventaja de tratar sin interrupciones cuanto está relacionado con la salud del cuerpo.

9. La salud del cuerpo

El primer párrafo formula una norma general a la que inmediatamente pone un límite, que luego concreta en dos situaciones. La categoría limitativa es la salud física –la *valetudo*–. Más exactamente, la falta de ella. A este respecto, caben dos situaciones que justifican otros tantos comportamientos y que tienen en común no seguir la norma general. Desde el contenido de la norma y desde el resto del capítulo, se pueden individuar los sujetos de esas situaciones en los débiles y los enfermos. Ellos son los sujetos de la excepción. ¿Quiénes son, entonces, los destinatarios de la norma general? Si la excepción la dicta la salud, la norma hay que entenderla desde ella también. Si la excepción va dirigida a quienes no gozan de ella, la norma hay que entenderla dirigida a quienes gozan de ella. Desde el momento que la norma general se da para ellos, es de suponer que estos constituyen la mayoría de los que moran en el monasterio destinatario de la Regla.

La primera frase del capítulo, pues, nos da pie para establecer tres apartados dentro de esta sección centrada en la salud del cuerpo, correspondientes a las tres categorías de siervos de Dios contempladas por el código monástico: a) los que gozan de buena salud, b) los que, sin estar enfermos, son débiles, y c) los que propiamente se hallan enfermos.

9.1. *Los siervos de Dios que gozan de buena salud*

La buena salud que aquí se contempla no es ni la salud original, ya perdida, ni la definitiva, aún no conseguida. Se trata de la salud propia del hombre en su situación postlapsaria. Comparada con cualquiera de las otras dos mencionadas no es propiamente salud, pues experimenta a cada momento los

síntomas de su enfermedad: hambre, sed, cansancio, frío, etc. Lo que la caracteriza es que esos síntomas son controlados de modo regular y normal por la medicación adecuada (comida, bebida, descanso, vestido, etc.)⁴⁷.

Para los siervos de Dios que gozan de buena salud, la Regla prescribe lo siguiente: *Domad vuestra carne*⁴⁸ *con ayunos y abstinencia en la comida y la bebida en la medida en que lo permita la salud*. De la norma se desprende que lo que busca el legislador no es ni el ayuno ni la abstinencia en sí mismos, sino la doma de la carne. El ayuno y la abstinencia en la comida y la bebida tienen valor de medio para ese fin. Un medio entre otros, que no se menciona explícitamente en el párrafo, pero que se puede deducir del conjunto del capítulo y de la «unidad» segunda. Que el ayuno no es propiamente el tema del capítulo puede deducirse también del hecho de que pasa por alto su dimensión social, aspecto muy importante en la reflexión de san Agustín sobre dicha práctica ascética.

Dos son las cosas que nos interesa ahora averiguar: la primera, a qué se debe la exigencia de domar la carne; la segunda, por qué precisamente con ayunos y abstinencia en la comida y la bebida.

9.1.1. Domar la carne

Es probable que la expresión sea una paráfrasis de 1 Cor 9,27. De ser así, el legislador busca dar autoridad apostólica a la norma. A dicho texto paulino recurre san Agustín para señalar una de las actividades monásticas tanto en la *Carta* 48, dirigida a los monjes de la isla Cabrera, como en un texto apologético de la obra *Contra Fausto*, en ambos casos vinculado a la práctica ascética del ayuno⁴⁹. Señal inequívoca de que, a juicio del santo, responde perfectamente a la naturaleza y objetivo de la vida monástica.

Pero el tenor literal del texto de la Regla (*domate carnem uestram*) difiere del texto paulino (*castigo corpus meum*). Aquel cambia significativamente tanto el verbo como el sustantivo usados en este; *castigare* es reemplazado por *domare*, y *corpus* por *caro*. La sustitución del verbo obedece a la imagen con que trabaja, derivada de una antropología de cuño platónico. El legislador considera al cuerpo como un corcel y al alma racional como su jinete⁵⁰. La

47. Más adelante volveremos sobre ello.

48. Idéntico precepto con idéntica formulación da san Basilio (*Hom. de ieiunio* I,9) (cf. A. DE VOGÜÉ, *Historire littéraire*, 3,399, en los Addenda al tomo tercero).

49. Cf. *ep.* 48,3 y *c. Faust.* 5,9.

50. Cf. *uera rel.* 45,83.

prueba es precisamente el verbo *domare*, que indica una acción ejercida sobre los animales para domesticarlos y ponerlos al servicio del hombre ⁵¹. La imagen aquí sólo aludida es explícitamente presentada en un sermón sobre el ayuno, pero dejando bien clara su condición de semejanza ⁵².

La segunda sustitución nos lleva a la cuestión sobre la carne. ¿Qué carne es la que hay que domar? El contexto general del capítulo indica que, materialmente considerada, se trata de la carne como realidad física, esto es, del cuerpo ⁵³ y, más específicamente, del cuerpo sano, según se indicó con anterioridad.

La cuestión, sin embargo, es ahora otra: ¿a qué se debe la sustitución? Sin duda a que «carne» es también un concepto apostólico que arrastra consigo unas connotaciones morales que no se dan en el caso del cuerpo. Si, con la sustitución de un verbo con otro, el santo se situaba, al menos a nivel de imagen, en la tradición platónica, con la sustitución del sustantivo se aparta sin duda de ella. De haber mantenido el término «cuerpo» como objeto directo del verbo domar, estaría apuntando a una visión negativa del mismo, algo característico de la tradición platónica y maniquea. Mas para todo cristiano, que acepta su creación por obra de Dios, el cuerpo es una realidad objetivamente buena. Debido, sobre todo, a su antigua militancia en el maniqueísmo, religión a la que ya había refutado en varios escritos en el momento de escri-

51. Por fidelidad a la imagen mantenemos en castellano los términos *domar* y *doma*, aunque están excluidos del vocabulario ascético actual.

52. «Et tali dissuasori malo, servo ventris, responde per hanc similitudinem, et dic: Si iumento forte insideres, si equo uteris, qui te gestiendo posset praecipitare, nonne ut securus iter ageres, cibaria ferocienti subtraheres, et fame domares quem freno non posses? Caro mea iumentum meum est: iter ago in Hierusalem, plerumque me rapit, et de via conatur excludere; via autem mea Christus est: ita exultantem non cohibeo ieiunio?» (*util. ieiun.* 3,3). La simple lectura del texto lleva pensar de inmediato en un rígido platonismo. Pero la realidad es muy diferente. De una parte, el santo indica explícitamente que se trata de una comparación (*similitudinem*); de otra, se refiere a la carne (cf. lo que se dirá a continuación), no al cuerpo; por último, con todas las letras rechaza un poco más adelante la interpretación platónica, al refutar la maniquea. Tras citar a san Pablo, según el cual nadie odia a su carne, sino que le da alimento y calor (cf. Ef 5,29), pregunta retóricamente: «Carcerem putas carnem: quis amat carcerem suum? Nemo enim unquam carnem suam odio habet. Quis non oderit vinculum suum? quis non oderit poenam suam?» (*util. ieiun.* 4,4). Bien es verdad que poco después habla de una especie de matrimonio entre el espíritu y la carne: «Est ergo quasi quoddam coniugium spiritus et carnis» (*ib.* 4,5), que en la cultura de la época significaba un sometimiento de la mujer al marido. Pero también lo es que dicho sometimiento no obstaba para aceptar una radical igualdad natural entre hombre y mujer. Lo que, aplicado a la carne y al espíritu, significaría una neta distancia del platonismo.

53. Si san Agustín pensase en la carne únicamente como categoría moral (paulina), resultaría incomprensible la excepción en cuanto tal.

bir la Regla, san Agustín tenía una conciencia muy viva de ello. Esa connotación moral reclama ser explicitada y nos introduce en la categoría de la «concupiscencia de la carne».

Cuando san Pablo proclama que la carne lucha contra el espíritu y el espíritu contra la carne (Gal 5,17) no piensa en ninguna oposición metafísica entre el cuerpo y el alma, al estilo del pensamiento platónico o maniqueo, sino del bien y el mal como conceptos morales. «Carne» en ese contexto significa la condición pecadora o voluntad pecadora del hombre. Como es evidente que la carne en cuanto realidad física no tiene capacidad moral, detrás de esa designación hay que ver la idea de que la voluntad desordenada del hombre se sirve de ella para llevar a cabo sus torcidos propósitos.

Mas, por importante que sea la referencia paulina, en el contexto que nos ocupa la preferencia hay que dársela a san Juan. En su primera carta, aconseja a los destinatarios que no amen el mundo, pues todo lo que hay en él es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición mundana (1 Jn 2,15-16). Este texto ha orientado de forma muy considerable el pensamiento del santo, incluso, a veces, a nivel estructural. Por de pronto, aparece explícitamente citado en dos de los textos considerados como paralelos en estructura y contenidos a la Regla ⁵⁴ y aparece sobreentendido en otros. De ahí que hayamos considerado las tres concupiscencias como una de las claves de lectura de la sección B de la Regla (cap. 2-7), y específicamente la concupiscencia de la carne como una clave de lectura de la «unidad» segunda, constituida por los capítulos tercero y cuarto. Para entender el tercero que nos ocupa ahora es conveniente, pues, examinar qué entiende san Agustín por concupiscencia de la carne ⁵⁵.

Por tratarse de una concupiscencia, estamos siempre ante un deseo ⁵⁶; por tratarse de concupiscencia de la carne, estamos ante el deseo de placer;

54. Se trata de *uera rel.* 37,68-54,105 y *conf.* 10,29,40-39,64.

55. F.J. THONNARD, *La notion de concupiscence en philosophie augustinienne*, en *Recherches Augustiniennes* 3 (1965) 59-105; T. VAN BAVEL, *Fruitio, delectatio and uoluptas in Augustine*, en *Augustinus* 39 (1993) 499-510; N. CIPRIANI, *Lo schema dei tria vitia (voluptas, superbia, curiositas) nel De vera religione: antropologia soggiacente e fonti*, en *Augustinianum* 38 (1998) 157-195; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, 352ss; G. SPAMENI GASPARRO, *Il tema della concupiscentia in Agostino e la tradizione del enkrateia*, en *Augustinianum* 25 (1985) 155-183; G. BONNER, *Concupiscentia*, en *Augustinus Lexikon* 1,1113-1122.

56. En *ep. Io. tr.* 2,13-14 san Agustín traduce el texto bíblico no con *concupiscentia carnis*, forma habitual en él, sino con *desiderium carnis*. Pero el vicio recibe también otras denominaciones ya de alcance genérico (*voluptas* o *cupiditas* o *libido* o *luxuriae* o *deliciae*);

pero, si estamos ante un vicio, es sólo por tratarse de un deseo «pervertido»⁵⁷. El santo lo describe en formulaciones generales como el deseo de aquellas cosas que pertenecen a la carne⁵⁸, o como el deleite obtenido de las cosas temporales y terrenas⁵⁹, o como el apartarse del Bien inmutable y supremo y convertirse a un bien ínfimo⁶⁰. Específico de esa concupiscencia es buscar la felicidad en el cuerpo, no en Dios; querer gozar de los cuerpos contra la ley de Dios, o revolcarse torpemente en el amor de los bienes ínfimos, a pesar de que se le concedió poder adherirse a los supremos y gozar de ellos⁶¹. El tratamiento más amplio de esta concupiscencia como vicio lo encontramos, como ya quedó dicho a propósito de la concupiscencia de los ojos, en el libro décimo de las *Confesiones*. Y no sólo en términos teóricos, sino en sus manifestaciones prácticas. Allí pone bien de relieve cómo la concupiscencia actúa a través de los sentidos del cuerpo⁶², no en cuanto órganos de conocimiento –en ese sentido pueden servir a la concupiscencia de los ojos– sino como medios de placer⁶³.

En cuanto deseo, la concupiscencia de la carne tiene su origen en la creación del hombre por Dios; la «perversión» que la caracteriza, en cambio, es debida al pecado de origen. Por creación, el hombre experimenta placer cuando en cada uno de sus componentes, el físico y el espiritual, se produce la *congruentia* o *conuenientia* con las realidades que le están referidas. Aunque se trata de placer en uno y otro caso, y en ambos querido por el creador, el placer espiritual es de categoría superior en la misma medida en que el espíritu

ya más específicas (*voluptas/illicebrae carnis*, o *voluptas/illicebrae corporis*, o *voluptas luxuriae*, o *cupiditas voluptatis*, o *cupiditas terrena*, o *appetitio carnalis voluptatis* o *illicitae delectationes, gaudia carnalia*, etc.).

57. Pero no hay que darle significado moral al término, como sinónimo de depravado, sino otro más ontológico, que consiste en la alteración del estado natural de las cosas o del lugar que les corresponde.

58. Cf. *Io. eu. tr.* 2,13.

59. Cf. *en. Ps.* 7,9.

60. Cf. *lib. arb.* 2,19,53.

61. Cf. *uera. rel.* 44,82; 11,21; 45,83 respectivamente. Sus símbolos son el vientre (cf. Gen 3,14: la serpiente) porque en esta parte del cuerpo se deja sentir de manera especial la molición (*Gn. adu. Man.* 2,17,26), o las bestias del campo, contrapuestas a las aves del cielo y peces del mar (*Gn. adu. Man.* 1,23,40; *conf.* 5,3,5; 13,21,30).

62. Pero es enseñanza constante del santo. Cf. *mor.* 20,37 (vista); *mor.* 1,34,75; *en. Ps.* 8,13; *conf.* 1,19,30; 3,1,1; *cat. rud.* 27,55; s. 112,6 (gusto); *Gn. adu. Man.* 2,26,40; *en. Ps.* 8,9 (oído); *conf.* 3,1,1 (tacto); *uera. rel.* 53,102; 54, 104.105; *ep. Io. tr.* 2,12; s. 313 A,2 (gusto y tacto).

63. «Ex hoc autem evidentius discernitur, quid uoluptatis, quid curiositatis agatur per sepsus, quod voluptas pulchra, canora, suavia, sapida, lenia sectatur, curiositas autem etiam his contraria, temptandi causa, non ad subeundam molestiam, sed experiendique »oscendi libidine» (*conf.* 10,35,55).

es superior al cuerpo ⁶⁴. Se trata de un orden ontológico que debe respetarse en el campo de la ética y de la moral. Por ser descendiente de Adán, el hombre experimenta en sí la tendencia a alterar ese orden. Privado de la especial relación con Dios en el paraíso, fuente de su felicidad, ahora la busca por medio de los sentidos del cuerpo. Propio, pues, de esta concupiscencia es, primero, su búsqueda del placer; luego, el medio y el lugar en que lo busca.

El hombre guiado por la concupiscencia de la carne busca placer para los sentidos del cuerpo, no para el espíritu o, si se quiere, no para los del espíritu ⁶⁵; o, para ser más exactos, busca el placer recurriendo sólo a los sentidos corpóreos ⁶⁶, no a los del espíritu. Juzga que puede alcanzar la felicidad con su exclusiva mediación. Al espíritu, al Espíritu y a Dios los descarta como realidades placenteras y beatificantes, juzgando qué sólo a las realidades físicas compete esa función. En asuntos de placer lo interior no cuenta para el hombre; sólo cuenta lo exterior ⁶⁷.

La concupiscencia es un deseo «pervertido». Y esta «perversión» acontece en el ámbito metafísico, en el antropológico y en el ético. En primer lugar obedece a una metafísica equivocada, en la medida en que no acierta a calibrar el justo valor de las distintas realidades: posterga lo espiritual en beneficio de lo corporal, lo interior en beneficio de lo exterior, lo temporal en beneficio de lo eterno. Y en sus últimas consecuencias, posterga al Creador en beneficio de las criaturas. La «perversión» acontece también y, por lo mismo, a nivel antropológico en cuanto que antepone el componente físico al componente espiritual. En el ámbito específicamente psicológico la «perversión» se produce porque la concupiscencia de la carne conlleva la derrota del *animus* o parte racional del «alma» frente al *anima* o parte inferior de la misma ⁶⁸; la sensibilidad prevalece sobre la racionalidad que distingue al hombre de los

64. Evidentemente las categorías platónicas dejan aquí su huella.

65. Siguiendo una tradición que parte de Orígenes, san Agustín admite que el hombre interior tiene también sus cinco sentidos paralelos a los del hombre exterior. Cf. *conf.* 10,6,8.

66. Todos los sentidos pueden servir a la causa de la concupiscencia de la carne, como san Agustín mismo lo muestra de forma clara en el libro décimo de las *Confessiones*, pero de un modo especial el del gusto y el del tacto, esto es, el ámbito de la comida y bebida y el de la sexualidad.

67. El santo habla de la enfermedad del alma que, ulcerosa, se arroja fuera, ávida de restregarse miserablemente con el contacto de las cosas sensibles (*conf.* 3,1,1).

68. San Agustín, fiel a la tradición filosófica precedente, admite en el alma tres facultades: la vegetativa, la sensitiva –que suele designar como *anima*– y la racional –que suele designar como *animus*–. Colocada en el contexto social de entonces, el género dado a cada una de estas dos últimas partes es revelador: como en la familia antigua la esposa debía estar sometida, como sierva (*ancilla*), al marido en cuanto amo (*dominus*) (cf. *conf.* 9,9,19); así en el hombre la sensibilidad, equivalente al *anima*, ha de estar sometida a la racionalidad, equivalente al *animus*.

animales. La «perversión» en el nivel ético se da, como consecuencia lógica, cuando se regula la vida desde una metafísica y antropología «pervertidas». El orden moral reclama que lo inferior sea regulado por lo superior.

El hecho no deja de tener sus consecuencias negativas para el hombre ⁶⁹. Sin que el orden que aquí seguimos implique jerarquización, en primer lugar el hombre se mutila anulando a nivel de placer y satisfacción, una de sus posibilidades, precisamente la que puede darle más valor: su componente espiritual. Si hay renunciaciones que enriquecen, esta empobrece. Más grave que el hecho de negar al espíritu toda participación en el placer, es la consecuencia que se deriva: a fuerza de no participar en él, acaba desconociéndolo y, lo que es peor, volviéndose insensible a él. No sólo no experimenta placer, sino que poco a poco se vuelve incapaz de experimentarlo. Se produce en él una especie de anorexia; al igual que quien renuncia a comer, acaba no sintiendo el hambre. En segundo lugar, utilizando la imagen sponsal que está detrás de la terminología psicológica de san Agustín, cuando en un matrimonio no se respetan las funciones propias de cada parte, no puede marchar bien y está abocado a la desintegración. Resultado ineludible de la sumisión a la concupiscencia de la carne es la rotura de la unidad de la persona, ya sea en la modalidad de lucha de una parte contra otra, ya en la peor: de anulación de una, la superior, por la otra, la inferior.

Un tercer efecto negativo es la pérdida de la libertad. El punto de partida es la constatación de que la felicidad que aportan los sentidos es tenue y efímera. Ante el hecho caben distintas formas de razonar y de actuar. Una puede ser la de buscar otros cauces y objetos que aporten la felicidad más intensa y duradera que se anhela. Utilizando esta lógica, el mundo exterior y sensible se convertiría en impulso hacia el interior y espiritual, hacia Dios en última instancia ⁷⁰. Pero la concupiscencia de la carne razona de otra manera e intenta suplir la falta de calidad con la cantidad. Es decir, multiplica sus pequeñas dosis para, de esa manera, conseguir una mayor. Pero como, por

69. Indirectamente quedan descritas en los calificativos con que el santo hace acompañar sus diversas manifestaciones: *inestablemente fluido* (*conf.* 13,20,28; 4,1,1); *inerte* (*iners voluptas luxuriae*: *conf.* 13,21,30); *perniciosa* delectación (*agon.* 6,6); suavidad *pestífera* (*s.* 313 A,2); falso placer (*s.* 313 A,2); sólo subyugan a las voluntades *femeninas* (*uera rel.* 41,78); visco para las alas espirituales (*s.* 112,6); lugar «inadecuado» (*perversus*) para el descanso (*s.* 112,6).

70. En *uera rel.* 45,84 san Agustín habla de la belleza de los cuerpos como una *admonitio beatae uitae*. En la misma obra indica que el hombre pone su fin en el simple deleite físico porque renuncia a indagar por qué le agradan estas cosas inferiores y pone el ejemplo del arquitecto que se quedase en la simple consideración de la armonía entre dos arcos simétricos, sin ir a la fuente de esa armonía. Como si fueran bellos porque agradan en vez de agradar porque son bellos (*ib.* 32,59).

grande que sea, la dosis conseguida nunca resulta suficiente para satisfacer plenamente su deseo, sigue multiplicando actos cuyo término último es la esclavitud. La dinámica concreta la describió con precisión en el libro octavo de las *Confesiones*: el placer procurado por un acto inicialmente libre, origina una costumbre que acaba convirtiéndose en cadena, sinónimo de la mencionada esclavitud⁷¹. No por tener su origen en el placer es menos esclavitud⁷². El hombre comienza a vivir al servicio de ese placer. Este ocupa su mente y dirige su voluntad; se convierte en amo al que sirve aquel, perdiendo la libertad moral para hacer lo que conoce que debe hacer y lo que sabe que constituye el bien de su persona entera, no sólo de la «carne».

Además de la esclavitud y en relación con ella, se pueden derivar otros efectos negativos. El primero, el daño a la salud física, consecuencia del exceso o abuso a que conduce la búsqueda desordenada de placer. El segundo, el daño a la vida del espíritu: cuando quiere pensar en otra cosa, se presenta de inmediato el placer. Incluso cuando el invitado es Dios, como acontece en la oración, suplanta a Dios como interlocutor del hombre. Expresado en otros términos, –y estamos ante otro efecto negativo de la concupiscencia de la carne– alimenta también la concupiscencia de los ojos.

Después de estas consideraciones sobre la concupiscencia de la carne en general, volvemos a lo que lo provocó: la «carne» que el legislador ordena domar. El precepto pretende que la sensibilidad no se convierta en único o preponderante criterio regulador de la conducta, desentendiéndose de la racionalidad u oponiéndose directamente a ella, en lenguaje filosófico, o que los deseos del hombre viejo no prevalezcan sobre los del hombre nuevo, en términos bíblicos (Rom 6,6; Col 3,9)⁷³.

71. «Cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea uoluntate. Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex uoluntate peruersa facta est libido, et dum seruitur libidini facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis –unde catenam appellauit– tenebat me obstrictum dura seruitus» (*conf.* 8,5,10).

72. «Numquid ideo non caperis quia dulciter caperis? Quanto magis delectet, tanto magis strangulat» (s. 311,4,4). Clemente Alejandrino rebate a quienes consideraban libertad esa esclavitud: «Y no digan que la esclavitud al placer es libertad; sería como decir que la hiel es dulce. Nosotros hemos aprendido que la libertad es aquella por la que nos ha hecho libres sólo el Señor, desatándonos de los placeres, de la concupiscencia, y de toda clase de pasiones» (*Stromata* 3,44,4).

73. L. Verheijen glosa el precepto en estos términos: «Domad vuestra carne, o los deseos terrestres o malos del hombre viejo que mora en vosotros, ayunando, es decir, prescindiendo del desayuno y privándoos de la carne y del vino, y, más generalmente, limitándoos en el ámbito del alimento y de la bebida» (*Les sermons*, 373 NA I,169). Que la doma de la carne no implica en ningún modo yugular el cuerpo sino de mortificar el hombre viejo

9.1.2. *Con ayunos y abstinencia en la comida y la bebida*

El modo específico de domar la carne que contempla el primer párrafo del capítulo tercero de la Regla consiste en ayunos y abstinencia en la comida y la bebida ⁷⁴. A esta limitación se puede asignar un significado estructural. Cuando el legislador se dispone a escribir el capítulo, tiene presente que existen varias formas de domar la carne, de entre las cuales elige en primer lugar la que acontece en el ámbito alimentario. Así resulta más comprensible la precisión que establece también respecto de la abstinencia: en el ámbito de la comida y la bebida. Este particular puede parecer una simple redundancia a quien no considere otra clase de abstinencia que la alimentaria. Pero no lo era para san Agustín que designa también como abstinencia a la continencia sexual, algo que sumían perfectamente sus oyentes o lectores ⁷⁵. Ese modo de expresarse deja entender que posteriormente tomará en consideración otra forma de domar la carne y otro tipo de abstinencia, la continencia en el ámbito sexual. Así acontece de hecho en el capítulo siguiente.

Para entender la prescripción de domar la carne con ayunos y abstinencia es preciso volver los ojos a los momentos de la secuencia histórico salvífica presentados en un apartado anterior. Allí encuentra explicación el precepto. Recordamos brevemente: a consecuencia del pecado original, el hombre perdió la salud de que había gozado hasta entonces; una de las manifestaciones de la enfermedad natural en que se vio envuelto es el hambre y la sed, para las que es medicación adecuada el alimento y la bebida; sólo que, como fruto de la concupiscencia de la carne y debido a que esa medicación resulta placentera, el hombre tiende a abusar de ella. De ahí la posibilidad de que caiga en la glotonería y en la embriaguez, de donde se siguen distintos efectos negativos. Para evitarlos se proponen el ayuno y la abstinencia.

El punto de partida es, pues, la enfermedad «natural» del hombre. Aunque pudiera parecer que caemos en contradicción –este apartado cae bajo el epígrafe más general que se ocupa de los siervos de Dios que gozan de buena salud–, no es el caso, porque se trata de dos conceptos distintos de salud. Una es la salud que el hombre perdió por el pecado y que sólo recuperará, perfeccionada, en un futuro escatológico y otra la que habitualmente

con sus deseos, desprovistos de perspectivas trascendentes y eternas, lo indica este texto de un sermón sobre la Cuaresma: «*Quadragesimae deliciosi potiusquam religiosi, exquirentes novas suavitates magis quam veteres concupiscentias castigantes...*» (s. 210,8,10).

74. Aunque «castigar el cuerpo y reducirlo a servidumbre» suele ser considerado en la edad patrística como una alusión al ayuno (cf. A. DE VOGÜÉ, 3,324), aquí no parece identificarse sin más.

75. «*Sed numquid sicut a cibo et potu abstinentia per tot dies non potest esse continua, sic et a concubitu non potest?*» (s. 210,7,9).

denominamos salud, que, comparada con la anterior, no lo es, pero que sí lo es cuando se la compara con otro estado de mayor deterioro físico ⁷⁶. La salud de que gozan los siervos de Dios para quienes va dirigido el precepto es esta segunda. En el otro sentido también ellos están enfermos. También ellos necesitan tomar la medicación de la comida y la bebida, sin la cual no podrán realizar las diversas actividades de la vida monástica, sea de carácter físico, sea de carácter espiritual, y, en última instancia, sobrevivir.

También a ellos les resulta deliciosa la única medicación adecuada; también ellos experimentan como placentero el paso de la necesidad a la satisfacción de la misma. En consecuencia, no es pura hipótesis que conviertan la comida y bebida en fin en sí mismas, desvinculándolas de su objetivo, la salud, cuando no actuando directamente contra ella. Es la actitud que la sabiduría popular recoge en el dicho: «Unos comen para vivir, otros viven para comer» ⁷⁷. Obviamente tal proceder no se corresponde con la motivación que debe haber impulsado a una persona a entrar en el monasterio.

San Agustín no condena de forma absoluta el placer asociado al hecho de comer y beber ⁷⁸. Hay textos muy explícitos en la dirección contraria ⁷⁹,

76. «Nam unde dicebat: Non est sanitas in carne mea, nisi quia ista quae huius uitae dicitur sanitas, bene intelligentibus et sabbatum recordantibus non est utique sanitas?» (*en. Ps. 37,5*).

77. «Ad manducandum et bibendum quam multi voraciter irruunt, ibi ponentes totam vitam, quasi ipsam causam vivendi? Nam cum ideo manducent, ut vivant; ideo se putant vivere ut manducent... Illi autem qui descendunt ex officio vivendi, non ideo vivunt ut comedant; sed ideo comedunt ut vivant» (*s. 51,14,24*).

78. También a propósito del alimento vale el principio general: «... la capacità di sensazione e di piacere del corpo, in particolare per il cibo e il dialogo intersessuale, non riveste nell'ascetismo agostiniano una negatività intrinseca tale da richiedere un'astinenza che sa di lotta senza quartiere, quanto quell'astinenza che consenta di "domare la carne"» (GROSSI, V., *Ascetica del corpo e antropologia nella «Regula ad servos Dei» (cc. 3-5) di S. Agostino*, en *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, *Studia Ephemeridis «Augustinianum»*, Roma 1988, 315-320: 320). Cf. V. E. GRIMM, *From Feasting to Fasting, the evolution of a sin. Attitudes to food in late antiquity*, London and New York 1996, 189. Según la autora, el alimento y la bebida en sí mismos y por sí mismos, tomados ambos con moderación no parece haber causado graves problemas de conciencia a san Agustín (*ib.*, 183). Nos parece más acertado decir que, en esas condiciones, no le creaba ninguno. También a propósito del alimento valen estos dos principios generales: «non usus rerum, sed libido utentis in culpa est» (*doctr. chr. 3,12,18*); «rei bonae dilector inordinatus in culpa sit» (*Secund 17*; cf. también *c. Faust. 22,78*).

79. «Inmoderatam enim uoluptatem non dedit tibi Dominus, sed quanta sustentationi naturae salutique sufficiat. Quisquis autem sequitur inmoderatam uoracitatem, suum uitium sequitur, non eam uoluptatem, quam dedit Dominus» (*c. Adim. 14,1*); «Quod autem est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis: et utrumque non est sine delectatione carnali; quae tamen modificata, et temperantia refrenante in usum naturalem redacta, libido esse non potest» (*b. coniug. 16,18*); «In nobis ipsis primum est, quod

aunque bien es cierto que hay otros, más en número, que sí lo condenan. Pero se ha de tener en cuenta que cuando recurre a *uoluptas* para indicarlo, este término suele ir ya cargado de una connotación negativa por referirse a un placer determinado: el que tiene su origen en la concupiscencia de la carne. Una cosa es el placer natural que va asociado al hecho de la comida y la bebida, y otro es el placer que es buscado por dicha concupiscencia. El primero lo acepta, lo asume y lo agradece a Dios⁸⁰; el segundo lo rechaza por las consecuencias que de él pueden derivarse.

El hombre tiene la necesidad de nutrirse y el hacerlo es para él una obligación. El problema está en que no le es fácil saber hasta donde llega lo necesario, esto es, lo que es pura exigencia de la naturaleza y lo que es reivindicación de la *uoluptas*⁸¹. Si el siervo de Dios, igual que cualquier otra persona, se deja arrastrar por dicha *uoluptas*⁸², caerá en excesos, no necesariamente extremos. San Agustín es consciente, hasta por experiencia personal⁸³, de que es muy difícil librarse de ellos⁸⁴, sobre todo en banquetes fuera de

pertinet ad sumenda alimenta (quae utique non possunt sine aliqua per carnem delectatione sumi), mandudare et bibere...» (s. 51,14,23); «ostendit non esse culpandam carnis providentiam, quando ea providentur quae ad necessitatem salutis corporalis valent. Si autem ad superfluas delectationes atque luxurias, ut quisque in his gaudeat quae carne cupit, recte reprehenditur, quia providentiam carnis in concupiscentiis facit» (*ex. prop. Rm.* 69 [77 de PL]. Cf. también *util. ieiun.* 2,2. Una acepción positiva del término *uoluptas* aparece también este otro texto: «Nam et aiuti sumus orationibus uestris, ut quae fuerant necessitates fierent uoluptates» (s. Mayence 63 [27], 2).

80. Cf. *c. Adim.* 14,1 (texto latino en nota anterior).

81. Cf. *conf.* 10,31,44. Sobre el fondo estoico aquí presente, cf. V. E. GRIMM, *From Feasting to Fasting*, p. 182.

82. El término aparece en el párrafo quinto del capítulo tercero, en referencia a quien quiere seguir recibiendo un trato diferenciado que ya no necesita.

83. «Et quis est, Domine, qui non rapiatur aliquantum extra metas necessitatis?» (*conf.* 10,31,47).

84. «Sed quoniam in ipsa fragilitate et mortalitate vitae huius difficile est ut homo non excedat modum aliquantum in his rebus, quibus ad necessitatem utitur... Certe manifestum est, et renuntiat omnium conscientia, quia difficile est sic uti rebus concessis, ut non aliquantum excedatur modus» (s. 278,9,9. 10,10; cf. también s. 9,18). San Gregorio Magno recordaba que difícilmente se puede banquetear sin pecar: «Este santo varón (Job) sabía que difícilmente se pueden celebrar banquetes sin cometer pecados... Hay algunos vicios que difícilmente se pueden evitar en un banquete o que ciertamente no se pueden evitar, pues casi siempre la sensualidad acompaña al desenfreno de los festines: cuando el cuerpo se abandona al deleite de la comida, el corazón se deja llevar por una alegría facilona. Por eso está escrito: *Se sentó el pueblo a comer y a beber y se levantó para divertirse* (Ex 32,6)» (GREGORIO MAGNO, *Moralia* 1,8,10; 2,15,27). Sirvan de complemento estos otros textos de la tradición oriental: «Entre la gente del mundo "el amor al dinero es la raíz de todo mal" (1 Tim 6,10), mientras que para los monjes es la gula» (JUAN CLÍMACO, *Escala espiritual*, 26, 53); «la gula madre de las pasiones» (*ib.*, 7, 53); «Yo me pregunto si se puede uno librar de

casa ⁸⁵. Y esos excesos, a su vez, conducen a males de distinto signo: físico, espiritual, moral y social.

A nivel físico, daña la salud a cuyo servicio están la comida y la bebida. Es un dato de experiencia común: la falta de templanza acaba en enfermedad ⁸⁶. San Agustín señala repetidamente como la *diuturna refectio* acaba en *defectio*, cómo el comer sin parar acaba en enfermedad ⁸⁷. Por otra parte y a un nivel más concreto, la idea subyace en la afirmación, tan repetida en sus sermones, de que la salud física es patrimonio del pobre ⁸⁸, a veces su único patrimonio ⁸⁹. En el contexto de la predicación, quiere decir que, si la tienen los pobres, no la tienen los ricos. La constatación resulta comprensible si se considera el desenfreno que en cuestión de banquetes se daba en la alta sociedad del Imperio ⁹⁰. En sus sermones san Agustín se refiere repetidamente a cómo la filosofía del comamos y bebamos que mañana moriremos (Is 22,13; 1 Cor 15,32) orienta a menudo la conducta de las personas, no sólo paganas ⁹¹. Nada extraño que acabasen con la salud como objeto de deseo más que como pose-

la gula antes de morir» (*ib.*, 14,1); «La gula es hipocresía del estómago. Cuando lleno, se queja de escasez; lleno hasta reventar, se lamenta del hambre» (*ib.*, 14,2); «En las comunidades monásticas la gula es causa de casi todas las faltas, trasgresiones y caídas. Ten a raya la señora gula y en toda morada habrá equilibrio pasional, pero, si dejas que ella te domine, en todas las partes, fuera de la sepultura, te será una amenaza» (*ib.* 4, 105).

85. «Servandum quoque in vita et moribus hominis Dei referebat, quod instituto sanctae memoriae Ambrosii compererat, ut... neque in patria sua petitum ire ad convivium... ne per frequentiam in propriis conviviorum institutis temperantiae amitteretur modus» (POSIDIO, *Vita Augustini*, 27).

86. «Si enim excedat "modum", et intemperanter vivat, faciatque illa quae sunt incommoda valetudini, et expugnantia sanitatem, uno die si vult, cadit in morbos... Cecidit quisque, verbi gratia, in morbum corporis per intemperantiam...» (s. 278,1,2. 4,4).

87. «Modo enim, ex corruptione fragilitatis, ... si diu manducemus et bibamus, quamvis propter refectionem manducemus et bibamus, ipsa diuturna refectio defectio est» (*en. Ps.* 62,7). «Cum non manducat, adsumit ieiunium, ut mortem quam factura erat crapula, repellat a se: nisi adsumpserit abstinentiam et ieiunium, non a se illud repellat. Rursus in hoc ieiunio quod adsumpsit, ut mortem crapulae repelleret, si perseverare in illo voluerit, aliam mortem famis timebit. Sicut ergo adsumsit ieiunium ut mortem crapulae devitaret, sic adsumpturus est cibum, ut mortem ieiunii devitet» (s. 305 A,8).

88. «Ergo et ipsa sanitas corporis, quod est patrimonium pauperis» (s. Mayence 59 [D 23],5, p. 596-597); cf. también *en. Ps.* 76,2; s. 41,4; 359 A,6.

89. «Sanitas etiam in divite pretiosa, certe in paupere est sola» (s. 306,4,4); «... quantum rem habet pauper cum hac solam (sanitatem) habet; quantum non habet dives, cum hac solam non habet?» (s. 277,5,4).

90. Cf. J. GUILLÉN, *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos, II. La Vida pública*, Salamanca 1978, p. 260-274; PH. ARIES - G. DUBY, *Histoire de la vie privée, Tome 1, De l'Empire romain à l'an mil*, Paris 1985, p. 181-184.

91. Cf. s. 361,5,5; 210,5,7; 150,6,7; *en. Ps.* 145,19.

sión real ⁹². Sus inmensas riquezas, en lugar de preservársela, se la habían arruinado, a veces de forma irremediable. En uno de los sermones del santo encontramos esta acertada ocurrencia: Dichoso quien no sabe dónde tiene el estómago ⁹³. Es evidente que, al expresarse así, el predicador no está canonizando el desconocimiento de la anatomía humana, sino refiriéndose a hechos de experiencia. Personas sin estudios conocen muy bien donde tienen el estómago, porque les ha dolido o les duele aún. Dolor que puede provenir o de tenerlo saturado o de tenerlo vacío. La bienaventuranza, pues, proclama dichoso a quien nunca ha abusado de la comida y nunca se ha visto sin nada que llevar al estómago. Y eso lo dice el santo hablando del pobre, no del miserable.

La misma idea está presente en la Regla, aunque no formulada explícitamente. Se puede advertir en los párrafos tercero y cuarto del capítulo que nos ocupa en los que contraponen a los siervos de Dios ricos y pobres. Es de interés la equiparación de los ricos con los débiles y de los pobres con los fuertes. Tanto la debilidad como la fortaleza son achacadas al anterior régimen de vida. La riqueza permite abusos y excesos que acaban debilitando el cuerpo; la pobreza, en cambio, cuando no es extrema, se convierte en fuente de salud porque cierra la puerta a tales abusos y excesos.

Las consecuencias nocivas de la falta de templanza en la mesa no se acababan para los siervos de Dios en el hecho de dañar la salud, un valor por sí misma. Importante era también el efecto derivado, es decir, el impedir el desarrollo de la normal vida monástica y algunas de sus actividades propias como, por ejemplo, el trabajo manual. Con todo, no creemos que sea este aspecto físico el que prima en la mente del legislador de la Regla.

A nivel moral los daños no son menores. Lo antes dicho a propósito de la concupiscencia de la carne tiene aplicación concreta en su manifestación en el ámbito de la comida y la bebida. De una parte se produce un debilitamiento moral ⁹⁴, de otra, la necesidad física de comer y de beber acaba en el some-

92. «Valde vellet dives lectum argenteum cum pauperis mutare cilicio, si posset aegritudo migrare cum lecto» (s. 306,4,4).

93. «Dicis alicui: Observa stomachum. Respondet tibi, Quid est stomachus? Felix ignorantia: nescit ubi habeat, quod semper sanum habet. Si sanum non haberet, sentiret, si sentiret, non bono suo sciret» (s. 277,8,8).

94. Significativo puede ser este texto de san Ambrosio: «Aduertitis igitur quantum nocere mulieribus possit ebrietas, quando uiros uina sic soluunt, ut uincantur a feminis? Esto igitur, uidua, temperans: casta primum a uino, ut possis casta esse ab adultero. Nequaquam te ille tentabit, si uina non tentent. Nam si Judith bebisset, dormisset cum adultero, sed quia non bibit, haud difficile ebrios exercitus unius sobrietas et uincere potuit et eludere» (AMBROSIO, *De uidiuis* 7,40).

timiento al placer y, en última instancia, en la esclavitud moral ⁹⁵. En la Regla este aspecto no está explicitado, pero sí sugerido. Es fácil percibirlo en el repetido aparecer de la *consuetudo* en el capítulo tercero ⁹⁶. Ciertamente que dicha *consuetudo* se refiere fundamentalmente al ámbito físico, o sea, al régimen de comida, vestido y descanso; pero no por eso deja de coartar la libertad, si no en el ámbito estrictamente moral, sí en el ascético-espiritual.

No es ese el único campo en que entran en contacto el placer de la mesa y la moral. Existen otros en que la tradición ascético-moral cristiana los ha puesto en relación estrecha. Uno de ellos es el de la lujuria. Un cuerpo demasiado regalado se convierte en campo abonado para el cultivo de ese vicio. Este aspecto se halla presente de un modo muy particular en la tradición monástica ⁹⁷. Pudiera parecer, incluso, que fuera la perspectiva propia de san Agustín en la Regla, habida cuenta de que al capítulo que prescribe el ayuno sigue el que se ocupa de la castidad. Pero nada apunta a que sea ese el aspecto que el legislador tenga en mente cuando ordena someter la carne con ayunos y abstinencias. Ni desde el capítulo tercero, ni desde el cuarto, ni desde el conjunto de la obra agustiniana es posible derivarlo. No desde el capítulo tercero, porque no cabe considerar el ayuno como referente principal del mismo; no desde el cuarto, porque, en él, el peligro para la castidad no proviene del exceso en la comida y la bebida, sino simplemente de la mirada; tampoco, por

95. Cf. *conf.* 10,31,43-47. Cf. también el bello texto de s. 151,4,4.

96. «ex pristina consuetudo» (*praec.* 3,3, l. 53); «anterior consuetudo..., feliciorem consuetudinem suam» (*praec.* 3,5, l. 72.73).

97. Dieta alimenticia e impulsos sexuales aparecen unidos de un modo muy particular en san Jerónimo (cf. *Ep.* 22,8; 49,5; 52,11; *Aduersus Heluidium* 20; *Aduersus Iovinianum* 1,7.34; *Vita Hilarionis* 3,11, etc.). Ya antes de él, aparece en la tradición latina en Tertuliano (cf. *Exhortatio castitatis* 10,2). Y en su época, también en san Ambrosio, de quien es el siguiente texto: «Modico itaque uino utere, ne infirmitatem corporis augeas, non ut uoluptatem excites; incendunt enim pariter duo, uinum et adulescentia. Infrenent etiam teneram aetatem ieiunia, et parsimonia cibi retinabilis quibusdam indomitas cohibeat cupiditates. Ratio reuocet, mitiget spes, restringat metus. Nam qui moderari nescit cupiditatibus sicut equis raptatus indomitus uoluitur, obtinetur, laniatur, affligitur» (*De uirginibus* III,2,5). De la tradición oriental, aunque algo posterior a san Agustín, vale la pena citar algunos textos de san Juan Clímaco: «Ventre repleto produce lujuria; estómago mortificado lleva a la pureza» (*Escala espiritual*, 14, 6); «El que cuida de llenar su estómago y al mismo tiempo espera dominar el espíritu de fornicación es semejante al que trabaja por apagar un fuego con aceite» (*ib.*, 14,23); «Después de haber comido, el demonio de la gula se retira y manda contra nosotros el espíritu de fornicación diciendo: "Ahí lo tienes. Anda por él, que cuando el estómago está lleno no te ofrece resistencia"» (*ib.* 14,30); «La gula es madre de la lujuria» (*ib.*, 26,33); «Efectivamente, si no se hubiese dejado llevar de la gula, (Adán) no habría sabido lo que es una mujer» (*ib.* 15 (Castidad), 1. En la misma tradición se halla san Máximo el Confesor: «Pienso que así se indica la gula, como madre y nutriz de la fornicación» (*Centurias* 1,84).

último, desde el conjunto de la obra agustiniana, porque no es habitual en el santo vincular el ayuno con el vencimiento de la lujuria. Hecho que llama la atención si se tiene en cuenta la insistencia de san Jerónimo sobre el particular. Dios, señor y creador del universo, –dice este santo– no halla satisfacción alguna en que rujan nuestros intestinos, esté vacío nuestro estómago o inflamados nuestros pulmones; según él, el ayuno se justifica porque es el único medio para preservar la castidad ⁹⁸.

Sin abandonar el ámbito moral, hay que dejar constancia de los efectos negativos de la búsqueda desordenada del placer en el mundo del espíritu. El exceso en la comida y la bebida obstaculiza, cuando no impide, su actividad. El espíritu se embota, volviéndose romas tanto la inteligencia como la voluntad. El dato es también de experiencia común: con un estómago cargado de comida o bebida es difícil, cuando no imposible, poner en normal funcionamiento la mente y voluntad humanas. Aunque san Agustín suela referir ese impedimento, cuando no anulamiento, más bien al placer sexual que al de la mesa, también considera este ⁹⁹. Si san Agustín ordena domar la carne en el modo como lo hace, se debe quizá a que contempla sobre todo este último peligro. Basta considerar el gran peso que tiene en la vida monástica la oración, quizá la actividad espiritual más propia del monje ¹⁰⁰, y que el legislador ha dedicado el capítulo anterior de la Regla a la oración ¹⁰¹. Oración y glotonería o embriaguez se concilian mal ¹⁰². Y ello sin olvidar otras actividades espirituales como la lectura, al estudio, la contemplación de la Belleza espiri-

98. *Ep.* 22,11,35; 54,8,10; 45, 107 cf. A. DE VOGÜÉ, 5,324-325; V. E. GRIMM, *From Feasting to Fasting*, p. 157-179: 164-172. El motivo es clásico: Según Eurípides (*Fragm.*, 895) en la santidad se encuentra Cipris, pseudónimo de Afrodita o Venus (cf. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata* III,10,1).

99. «... et quia vidit homines ingurgitantes se in ebrietate, accipere autem vinum et mentem perdere» (*en. Ps.* 35,14); «... et saturitatem ventris habet, stabilimentum mentis non habet» (s. 306 C); «... luxuriae, ebrietates: inde quidquid titillat sensus illicite, et mentem penetrat suavitate pestifera, addicit carni mentem, deturpat ex arce rectorem, subdit servienti imperantem. Et quid poterit homo facere rectum in se ipso perversum?» (s. 313 A,2); «Quid est alogia nisi cum epulis indulgetur, ut a rationis tramite devitetur... Propter quod inmoderatum convivium, quo mens in qua ratio dominatur, ingurgitatione vescendi ac vivendi, quodammodo obruitur, alogia nuncupatur» (*ep.* 36,5,11). Los efectos negativos en este aspecto del placer sexual, los consideraremos en el comentario al capítulo cuarto.

100. En la historia del monacato el monje aparece definido por la oración (cf. A. DE VOGÜÉ, 3,334; también CASIANO, *Conlationes* 9,2,1).

101. Pero este dato no implica que haya que establecer la relación entre el capítulo segundo y el tercero sobre esta base concreta. De hecho, los impedimentos que allí parece presuponer el legislador no proceden precisamente del ámbito del exceso de comida y bebida.

102. «El que ayuna ora con sobriedad. La mente del glotón está siempre llena de imágenes impuras» (JUAN CLÍMACO, *Escala espiritual*, 14 [Glotonería], 6).

tual, que se verán también obstaculizadas por el cuerpo, si no es sometido a cierta disciplina. Ya lo dice la Escritura: *El cuerpo corruptible oprime al alma* (Sab 9,15) ¹⁰³.

Siempre dentro del ámbito moral, la búsqueda desordenada del placer de la mesa tiene también su influjo negativo en las relaciones sociales. San Agustín suele atribuir la rotura de dichas relaciones al orgullo. Pero esto no anula lo afirmado porque la búsqueda del placer, en la medida en que es búsqueda de un bien privado en oposición al bien común, es una manifestación de ese orgullo. El hecho aparece con toda claridad en el capítulo que nos ocupa. Lo que prescribe en sus parágrafos tercero y cuarto denota precisamente esa quiebra en las relaciones en el interior de la comunidad. Unos toleran mal y hasta consideran injusto no poder disfrutar de aquello de que disfrutaban otros, sea una comida más al día, sea otro menú diferente. Todos parecen querer lo que se da a unos pocos en atención a sus circunstancias particulares. Y, si lo quieren, es debido sin duda a que les resulta placentero aquello que, según el legislador, no necesitan.

En breve, las reticencias de san Agustín frente al placer de la comida y la bebida, no provienen de que considere malo en sí el placer, sino de los efectos negativos en los tres ámbitos indicados que se pueden derivar si se le da curso libre. El placer sólo es malo cuando toma la forma de *uoluptas*. Y hablar de *uoluptas* aquí equivale a hablar de un placer desordenado que busca imponerse a costa de otros valores superiores. El santo no pretende, pues, negar el placer, sino mantenerlo dentro de sus justos límites; en función de lacayo, no de señor. Reconocida su condición servil, no ha de ponerse a las órdenes de la concupiscencia de la carne, sino al servicio de la naturaleza, bajo la guía de la razón.

La conclusión de lo expuesto bien puede ser la siguiente: aunque san Agustín no condena de forma absoluta el placer de la mesa, su atención se centra casi exclusivamente en los efectos negativos que de su desorden pueden derivarse. Es lo primero que salta a la vista y por lo que a veces se juzga al santo tan duramente ¹⁰⁴. Le faltó dedicar la debida consideración a los indu-

103. «Cum autem hac diligentia indesinenter sit animus excolendus, et ita utendum sit corpori ut rectori suo necessarium praebeat inferior natura famulatum, nunc maxime frenis continentiae caro moderanda est, et quidquid sublimibus desideriis obviat amputandum» (LEÓN MAGNO, s. 32,4,3: *I sermoni quaresimali e sulle collette*. Introduzione critica e costituzione del testo di E. Montanari; Traduzione di S. Puccini; Introduzione e commento di M. Pratesi. Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, p. 202); cf. también s. 33,1,1, *ib.* p. 204).

104. R.J. O'Connell juzga que el examen de conciencia a este respecto ha dado origen a una de las lecturas más deprimentes de toda la literatura cristiana (cf. *The Odyssey of the Soul*, Cambridge 1969, p. 133). Pero, en realidad, él no pretende nada distinto de lo que haría, por ejemplo, una madre con su hijo al que le gustasen demasiado los pasteles: limitárselos en bien de la salud.

dables efectos positivos que el compartir mesa origina para la persona tanto en el nivel psicológico como en el social. Aspectos que también sirven a la salud, incluso física, que él quiere salvaguardar con tanto empeño.

Constatados los males asociados al placer desordenado de la comida y bebida, el paso siguiente consiste en tratar de ponerle freno. Los medios previstos en el capítulo son el ayuno y la abstinencia. Uno y otra pueden contemplarse desde una perspectiva negativa, es decir, en función de los males que se pueden derivar de la gula o falta de templanza en el comer y beber; pero pueden considerarse también desde la perspectiva positiva, esto es, en cuanto portadores de un valor propio con varias dimensiones: religiosa, ascética, física, espiritual, mística, escatológica. A todas estas, de carácter más bien individual, hay que añadir la dimensión social. Algunas de estas dimensiones están muy cercanas entre sí o pueden aparecer como incluidas unas en otras. En lo que sigue consideramos de forma conjunta o alternativa, según los casos, el ayuno y la abstinencia.

Dimensión religiosa. Si la práctica del ayuno y la abstinencia tuvo en la antigüedad muchos y decididos defensores, también tuvo sus opositores. San Agustín habla de quienes se oponían en concreto al ayuno por juzgarlo una práctica autotorturante y porque refleja una imagen inaceptable de Dios ¹⁰⁵. El santo responde a los tales que el objetivo propio del ayuno no es procurarse ese sufrimiento sino el perdón de Dios y, al mismo tiempo, agradecerle para así poder gustar de su dulzura. Acto seguido establece la comparación con la víctima que es puesta sobre el altar ¹⁰⁶; la dimensión específicamente religiosa, esto es, de la relación con Dios va unida al sufrimiento.

Dentro del mismo epígrafe cabe colocar otro aspecto relacionado con la liturgia. Salvo el día de Jueves Santo, en que la celebración eucarística tenía lugar después de la *coena* o comida única, los restantes días la Eucaristía se celebraba estando aún en ayunas ¹⁰⁷. El santo otorga a este ayuno litúrgico un sentido de respeto y veneración: dar al cuerpo y sangre del Señor la precedencia sobre cualquier otro alimento. Estas son sus palabras: «Plugo al Espíritu Santo que, en honor de tan gran sacramento, entrase en la boca del

105. «Defraudas animam tuam, non ei das quod delectat; tibi ipse ingeris poenam; tuus ipse tortor et cruciator existis. Deo ergo placet quia tu crucias? Ergo crudelis est, qui delectatur poenis tuis» (*util. ieiun.* 3,3).

106. «Excrutio me plane, ut ille parcat; do de me poenas, ut ille subveniat, ut placeam oculis eius, ut delectem suavitatem eius. Nam et victima excrutiatur, ut in aram imponatur» (*util. ieiun.* 3,3).

107. Cf. *ep.* 54,7,9.

cristiano el cuerpo de Cristo antes que los otros alimentos. Esta es la razón de que tal costumbre se guarde en todo el orbe»¹⁰⁸.

Ninguno de estos dos aspectos del ayuno dejan percibir su presencia en la Regla.

Dimensión ascética. Esta dimensión parece ser la que de un modo particular tiene en mente el legislador al escribir el capítulo¹⁰⁹. Así se puede deducir de la motivación que explícitamente aduce para el precepto del ayuno y la abstinencia¹¹⁰: domar la carne. En otro texto el santo indicará como motivo del ayuno el mortificar el cuerpo en todos los sentidos¹¹¹. En esta línea, tanto el ayuno como la abstinencia pretenden quitar fuerzas a la «carne» rebelde¹¹² para que no esté en condiciones de rebelarse contra lo que dictamina el espíritu; o, en formulación más positiva, vigorizar y actuar los deseos del hombre nuevo, dando muerte a los del hombre viejo¹¹³. El objetivo es potenciar la sensibilidad interior o del corazón a costa de poner freno a la exterior o de los sentidos¹¹⁴. En definitiva, se trata de abstenerse de un valor para conseguir o reafirmar otro más importante. Lo que se busca es ir conquistando libertades interiores para evitar caer en esclavitudes¹¹⁵, sean las que sean. De hecho, y a

108. *Ep.* 54,6,8. El santo trata de defender la praxis eclesial contra quienes consideraban que la eucaristía debía celebrarse después de una comida como aconteció en la eucaristía primigenia.

109. La abstinencia de carne por motivos ascéticos viene avalada por distintos autores de la antigüedad cristiana (JERÓNIMO, *Ep.* 100,6; PALADIO, *Hist. Laus.* 1 y 38; FULGENCIO DE RUSPE, *Ep.* 2,27 (Cf. AMBROSIO DE MILÁN, *Sobre las vírgenes y sobre las viudas*. Introducción, traducción y notas de Domingo Ramos-Lisón [Fuentes Patristicas 12], Ciudad Nueva, Madrid 1999, p. 169, nota 45).

110. Tratamos las dos prácticas *per modum unius*.

111. «ieiunio scilicet universam corporis castigationem significans... in castigatione corporis frenatur concupiscentia, quae non frenari, sed omnino esse non debet...» (*perf. iust.* 8,18).

112. «... qui (Iesus Christus) certe non suam carnem rebellem domabat» (s. 208,1).

113. «Quod enim fit in huiusmodi observationibus sana doctrina, non fit causa inmunditiae devitandae, sed concupiscentiae refrenandae... Non enim est hoc suscipere abstinentiam, sed mutare luxuriam» (s. 209,3); «Sicut ventris castiganda saturitas, ita gulae irritamenta cavenda sunt. Non humanorum alimentorum genera detestanda, sed carnalis est delectatio refrenanda» (s. 207,3); cf. también *mor.* 1,31,67; 1,33,70; *Exp. quor. prop.* 77; s. 205,1; 208,1; 210,3,4; c. *Faust.* 21,7. San Agustín o se expresa en términos generales o se refiere a la gula. En este sentido sorprende que no lo vincule expresamente al vencimiento de la lujuria, dato común en la tradición. Por lo que se refiere a la Regla, la explicación podría estar en que lo relacionado con ese ámbito lo trata el legislador en el capítulo siguiente.

114. «Sed plane fidelium corpora cum servituti subiciuntur, proficit spirituali salutem quidquid corporali minuitur voluptati» (s. 208,1).

115. «Ornet (mores tuos) sobrietatis et frugalitatis; valde enim turpe est ut, quem non vincit homo, vincat libido et obruatur vino qui non vincitur ferro» (*ep.* 189,7).

diferencia de lo que acontece en otros autores contemporáneos ¹¹⁶, no se da en el santo una fijación en el tema del ayuno al servicio de la castidad.

La praxis se funda sobre la experiencia de que un uso lícito abre la puerta al exceso ilícito ¹¹⁷ y sobre el principio inverso que consiste en privarse de algo lícito, no necesario, para, cuando llegue el momento, tener la fuerza para renunciar a lo ilícito ¹¹⁸. Por eso, sobre todo el Agustín predicador levanta la voz contra motivaciones inadecuadas del ayuno y la abstinencia. Hay personas para quienes el ayuno es un asunto del vientre, no de la religión, dándose la paradoja de que el ayuno se pone al servicio de aquello contra lo que ha sido instituido ¹¹⁹. En vez de mortificar las apetencias del hombre viejo, buscan otras formas más refinadas de satisfacerlas; así proceden quienes ayunan no para disminuir con la templanza su habitual voracidad, sino para aumentar, al diferir su satisfacción, la inmoderada avidez. Tales personas, más que poner coto al placer, lo que buscan es cambiar uno por otro ¹²⁰, cuando no se ponen al servicio de la avaricia ¹²¹.

116. Cf. AMBROSIO, *Com. Ps.* 36,49; *ep.* 63,7-9,66; JERÓNIMO, *ep.* 50,20 (cf. A. DE VOGÜÉ, 2,328.331-338). También Pelagio vincula ayuno y castidad (*Ad Demet.* 21).

117. San León Magno lo expresa en estos términos: «Circumstant undique pericula innumerabilium delictorum, et per licitos usus ad inmoderatos transitur excessus, dum per curam salutis inreperit delectatio voluptatis et non sufficit concupiscentiae quod potest satis esse naturae» (*s.* 37,2,2).

118. «Ieiunemus etiam humiliantes animas nostras, appropinquante die quo magister humilitatis humiliavit semetipsum (Fil 2,7). Imitemur eius crucem, abstinentiae clavis edomitas concupiscentias configentes. Castigemus corpus nostrum et servituti subiciamus, et ne per indomitan carnem ad illicita prolabamur, in ea edomanda aliquantum et licita subtrahamus» (*s.* 207,2); «Sed ad te quid pertinet? Delectationem carnis non relaxare usque ad illicita, aliquantum et a licitis refrenare. Qui enim a nullis refrenat licitis, vicinus est et illicitis... licita est satietas, illicita est ebrietas: tamen modesti homines, ut longe se faciant a turpitudine ebrietatis, castigant se aliquantum et a libertate satietatis. Ita ergo agamus, fratres, temperemus; et quod facimus, sciamus quare facimus. Cessando a laetitia carnis, adquiratur laetitia mentis» (*util. ieiun.* 5,6); «per hos dies a rebus licitis desideria vestra frenatis, ne illicita committatis» (*s.* 206,3).

119. «... quaere causam; negotium ventris agitur, non religionis. Quare ieiunant? Ne ventrem praeoccupent vilia, et non possit admitere pretiosa. Ergo negotium gutturis gerit in ieiunio. Magna res utique ieiunium: contra ventrem et guttur militat; aliquando illis militat» (*en. Ps.* 86,9).

120. «... mutare vis voluptatem, non amputare. Non laudatur in illo ieiunium, qui ad luxuriosam coenam servat ventrem suum. Invitantur enim aliquando homines ad cenam magnam, et cum ad eam volunt avidi venire, ieiunant: nunquid hoc ieiunium continentiae et non potius luxuriae deputandum est?» (*en. ps.* 43,16); «Sane cavendum est ne mutes, non minuas voluptates. Videas enim quosdam pro usitato vino, inusitados liquores exquirere... cibos extra carnes multiplici varietate et iucunditate conquerere, et suavitates quas alio tempore consecrari pudet, huic tempore quasi opportune colligere; ut videlicet observatio quadragesimae non sit veterum cupiditatum repressio, sed novarum deliciarum occasio» (*s.* 207,2); «Ideo cavendum est ne pretiosas escas vel pro aliis alias vel etiam pretiosiores

Dirigiéndose al pueblo fiel que capta mejor el mensaje desde las imágenes que desde los conceptos abstractos, el predicador Agustín se sirve de dos comparaciones, ambas tomadas de la vida diaria: una la del corcel (carne) gobernado por el jinete (espíritu), pero en contexto conceptual no platónico ¹²²; otra, la del gobierno del inferior por el superior ¹²³.

Dimensión física. Otro ámbito en que el ayuno y la abstinencia resultan ser un valor es el físico. Entendido el ayuno no en el sentido técnico de entonces –tener una sola comida al día– sino, de un modo más general, como la limitación de la comida y bebida a lo estrictamente necesario, es fuente de salud de forma correlativa a como el exceso de alimentación la daña. Así lo enseñaban los médicos de la antigüedad ¹²⁴. La aseveración referida con anterior-

sine carnibus animalium requiratis. Cum enim corpus castigatur, et servituti subicitur (1 Cor 9,27), restringendae sunt deliciae non mutandae. Quid enim interest in quali cibo concupiscentia immoderata culpetur?» (s. 208,1); «Sunt etiam qui vinum non ita bibunt, ut aliorum expressione pomorum alios sibi liquores, non saluti causa, sed iucunditatis exquirat; tamquam non sit quadragessima pieae humilitatis observatio, sed novae voluptatis occasio... Quid autem absurdus quam tempore quo caro artius castiganda est, tantas carni suavitates procurare, ut ipsa faucium concupiscentia nolit quadragessimam praeterire?» (s. 210,9,11).

121. «Multi etiam famem patiuntur, dum acquirunt et faciunt lucra, quibus praecipimus ieiunare, et excusant se stomacho. Vacat illos toto die solidos numerare, et ieiuni dormiunt» (s. 335,2). Ya Clemente de Alejandría advertía, a propósito de los paganos, cómo la misma continencia acababa en esclavitud: «Ahora bien, la continencia humana, me refiero a la de los filósofos griegos, proclama el combatir la concupiscencia y no hacerse su esclava en la práctica; nuestra continencia, por el contrario, que no se desee, no sólo para que uno no se sienta dominado por la concupiscencia, sino para que pueda dominar la concupiscencia misma» (CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata* III 57,1).

122. Cf. *util. ieiun.* 3,3.

123. «Habet caro ex conditione mortali quasi quosdam terrenos appetitus suos: in hos tibi ius freni concessum est. Regat te praepositus, ut posita a te regi subiectus. Infra te est caro tua, supra te est Deus tuus...» (*util. ieiun.* 4,5).

124. En el párrafo quinto, san Agustín recordará que los enfermos han de comer menos para no empeorar. Sin duda, está aludiendo a prescripciones médicas (cf. L. VERHEIJEN, *Eléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin. «Couvertures et autres pièces de literie»* (Aliquid stramentorum, operimentorum)), en *Augustiniana* 23 [1973] 322 NA 1,368). Un texto de san Juan Crisóstomo es muy explícito: «Si quisieras examinar el tema con rigurosidad descubrirías que el ayuno es la madre de la buena salud. Y si no crees a mis palabras, pregunta a los pacientes de los médicos y ellos te responderán con mayor claridad. Son ellos los que llaman a la abstinencia madre de la buena salud. Los dolores de pie, los dolores de la cabeza, los tumores, la hidropesía, inflamaciones, tumores y un torrente interminable de enfermedades provienen de la vida regalada y de la glotonería, como escuálidos arroyuelos de un escaso manantial, que estropean la salud del cuerpo y la sensatez del alma» (*Homilía V,4*, en JUAN CRISÓSTOMO, *La verdadera conversión*, Madrid 1997, p. 185). Entre los comentaristas modernos de la Regla es C. Boff quien pone de relieve el efecto terapéutico del ayuno (BOFF, 82).

ridad de que la salud es el patrimonio de los pobres es la prueba de ello. El ayuno, por pura necesidad, esto es, por falta de recursos, no por motivaciones ascéticas o religiosas, era su normal modo de vida antes de entrar en el monasterio. Aunque no está explícitamente formulado, este aspecto se percibe también con claridad en el capítulo que nos ocupa. En efecto, según el párrafo primero, leído desde el párrafo tercero, a los procedentes de la clase alta se les dispensaba del ayuno, en atención a su antiguo tenor de vida (*pristina consuetudo*); a los otros, en cambio, les exigía el ayuno que iba de acuerdo con su distinto régimen de vida (*alia consuetudo*). Parece, pues, que la Regla no hace sino mantener dentro del monasterio el mismo régimen de vida que los más llevaban antes de entrar en él. La diferencia está en que la *consuetudo* de los de clase humilde se ajusta a las exigencias ascético-espirituales del monasterio, mientras que la de los de la clase alta no, aunque se tolere en atención a las personas. Y, no obstante, los de clase humilde o pobres son los más fuertes (*fortiores*) y los más robustos (*firmiores*). Por si fuera poco, aun dentro del monasterio los está haciendo más fuertes ese mismo régimen ¹²⁵. No deja de ser significativo que el legislador sostenga que el ayuno y la abstinencia preceptuados les esté dotando de mayor fortaleza. Aunque el legislador tenga en mente esta dimensión, no la cuenta entre sus objetivos al recomendar el ayuno.

Dimensión espiritual. La espiritual es otra de las dimensiones desde las que san Agustín contempla el ayuno. Pero aquí el término «espiritual» hay que entenderlo en relación con el espíritu humano, no con la «espiritualidad» ¹²⁶. Si el exceso de comida y bebida embota la mente, el ayuno la aguza. Comentando el horario monástico establecido en el *Ordo monasterii*, A. de Vogüé señala la extrañeza que le producía el hecho de que se reservase para la lectura las tres horas que precedían a la comida principal (*coena*), que tenía lugar hacia las tres de la tarde. Le parecía absolutamente inadecuado teniendo en cuenta, de una parte, el calor de las tierras africanas y, de otra, que cuando ayunaban, que era la mayor parte de los días, el hambre podía impedir tan importante ejercicio. Pero él mismo acabó dándole la razón y valorando el sentido práctico del legislador, después de hacer personalmente la experiencia ¹²⁷. El ayuno busca activar las potencias espirituales del hombre liberán-

125. Así interpretamos el presente «*facit... fortiores*».

126. Este valor y el ascético van de la mano y en cierta medida coinciden.

127. «Durante mucho tiempo, yo he considerado el horario del *Ordo Monasterii* como una aberración. Después de seis horas de trabajo, en pleno calor del mediodía, este tiempo prolongado de lectura con el estómago vacío, me parecía reunir todas las condiciones para ser infructuoso. Al no tener todavía ninguna experiencia del ayuno, yo atribuía una

dolas de lo que las enerva. Al respecto es significativo que, en un sermón sobre el ayuno, el santo describa al ayuno como defraudación a la carne y lucro del espíritu ¹²⁸. La reflexión hecha por A. de Vogüé se refería específicamente a cómo el ayuno favorece la lectura, debido a que estaba comentando el horario del *Ordo monasterii*. Pero sin duda vale también para las demás actividades del espíritu, entre las que destaca la oración. Es más, esta constituye su campo más inmediato de aplicación en la vida del siervo de Dios ¹²⁹. Cuanto la impide el exceso en la comida y la bebida, tanto la favorece la moderación ¹³⁰. La Escritura misma da testimonio de ello: «Sed, pues, moderados y sobrios, para poder orar» (1 Pe 4,7). Esta dimensión del ayuno aparece al menos sobreentendida en el capítulo tercero. Es lo que cabe derivar del hecho de que, a la recomendación del ayuno en el parágrafo primero, siga la de la lectura en el segundo.

flojera extrema a estos hombres que no habían comido desde el día anterior. Pero cuando uno se habitúa a no tomar, como los monjes antiguos, más que una comida al día, se constata que las últimas horas antes de la comida son, al contrario, un tiempo en que se está lleno de vigor, de bienestar y de alegría. El detenerse de toda digestión pone al cuerpo alerta y lo hace ligero, al espíritu apaciguado y lúcido. Es el tiempo óptimo para toda especie de actividad, especialmente para la lectura. El horario del ... *Ordo Monasterii* está, pues, muy bien concebido. Las horas que consagra a la lectura le aseguran el mejor rendimiento. Estas observaciones sobre las relaciones entre la lectura y el ayuno nos conducen a otra reflexión. Falto de experiencia, más de un comentarador deja aparecer su perplejidad ante el ayuno perpetuo prescrito por el *Ordo Monasterii*. Comer todos los días a nona (= tres de la tarde), de lunes a viernes, sin nada más antes o después, les parecía tan duro que aducían razones climáticas para este régimen. Pero en realidad, el clima africano no explica nada. El calor no facilita el ayuno; más bien lo contrario. Hoy, como en otros tiempos, comer una vez al día es posible, incluso fácil, para "los estómagos del país del norte", igual que para los meridionales» (*L'heure de l' Ordo Monasterii. Ses rapports avec le monachisme égyptien*, en *Homo Spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag. Herausgegeben von C. Mayer unter Mitwirkung von K. H. Chelius*, Würzburg 1987, 240-258: 256-257).

128. «Haec observatio, haec virtus animi, haec fraudatio carnis et lucrum mentis...» (*util. ieiun.* 1,1).

129. La vinculación entre el ayuno y la oración es continua en los sermones sobre la Cuaresma: cf s. 205,3; 206,2,3; 207,3; 208,1; 209,2; 210,2,3,6,9. Y la relación en el sentido que venimos tratando entre el ayuno y la oración aparece en estos dos textos: «... nec serena cordis petentis intentio carnalium voluptatum phantasmatis nubilis impeditur» (s. 207,3); «oratio quippe spiritualis res est, et ideo tanto est acceptior, quanto magis suae naturae implet effectum. Tanto magis autem spirituali opere funditur, quanto magis animus qui eam fundit, a carnali voluptate suspenditur» (s. 210,6,9). San Juan Crisóstomo llama a la oración «hermana y compañera» del ayuno (*Homilía V,1* en JUAN CRISÓSTOMO, *La verdadera conversión*, Madrid 1997, p. 173).

130. «Ieiunia et ab aliis voluptatibus sine salutis neglectu carnalis concupiscentiae refrenatio, maximaeque eleemosynae multum adiuvant orationem» (*ep.* 130,13,24).

Dimensión mística. Al significado místico del ayuno hace referencia el santo en un sermón sobre la Cuaresma. En él comenta el pasaje del evangelio de san Mateo en que los discípulos de Juan preguntan a los de Jesús por qué ellos no ayunan. El predicador asocia la respuesta de Jesús con dos motivaciones posibles del ayuno. Una es puramente ascética: desde una fe no fingida, se busca humillar el alma con el gemido de la oración y la mortificación del cuerpo. A este ayuno se refieren las palabras del Señor: *No pueden llorar los amigos del esposo, mientras el esposo está con ellos. Pero llegará el momento en que les sea quitado el esposo, momento en que también ayunarán* (Mt 9,15). Otra tiene un carácter que llamamos místico: se da cuando el hombre pasa del placer carnal a sentir hambre y sed, porque, consciente de alguna carencia espiritual, tiene su mirada puesta en el goce de la verdad y la sabiduría. Aquí el ayuno corporal queda compensado por el banquete de que participa el espíritu (*epulas mentis*). A esta clase de ayuno se refiere la continuación de las palabras del Señor antes citadas: *Nadie echa un remiendo de paño nuevo a un vestido viejo, no sea que se haga mayor el rasgón, ni nadie vierte vino nuevo en odres viejos, no sea que se rompan los odres y se derrame el vino, sino que el vino nuevo se echa en odres nuevos, y así se conservan ambos* (Mt 9,16-17). El ayuno aquí expresa el anhelo de un alimento superior y específicamente el de la belleza de Cristo, el esposo *más bello entre los hijos de los hombres* (Sal 44,3), quien, caído en manos de los perseguidores, perdió su hermosura y belleza (Is 53,2,8)¹³¹. El ayuno, pues, expresa, de una parte, el anhelo de gozar de la Verdad y la Sabiduría y, de otra, el deseo de contar con la presencia de Cristo. Esta dimensión no aparece explicitada en el capítulo que comentamos, pero no está ausente de la Regla. Desde ella cabe entender el «estar enardecidos por el buen olor de Cristo» del último capítulo. Pero de ello hablaremos en su momento.

131. «Omnis qui recte ieiunat, aut animam suam in gemitu orationis et castigatione corporis humiliat ex fide non ficta; aut ab illecebra carnali inopia aliqua spirituali veritatis et sapientiae delectatione suspensa, ad famem sitimque descendit eius intentio. De utroque ieiunii genere Dominus respondit interrogantibus cur discipuli eius non ieiunarent. Nam de illo primo, quod habet animae humiliationem: *Non possunt, inquit, lugere filii sponsi, quamdiu cum eis est sponsus. Sed veniet hora quando auferetur ab eis sponsus, et tunc ieiunabunt.* De illo autem altero, quod habet epulas mentis, ita consequenter locutus est: *Nemo assuit pannum novum vestimento veteri, ne maior scissura fiat: neque mittunt vinum novum in utres veteres, ne et utres rumpantur, et vinum effundatur; sed vinum novum in utres novos mittunt, et utraque servantur* (Mt 9,15-17). Proinde quia iam sponsus ablatus est, utique nobis filiis illius pulchri sponsi, lugendum est. Speciosus enim forma prae fillis hominum, cuius diffusa gratia in labiis eius (cf. Ps 44,3), inter manus persequentium non habuit speciem neque decorem, et ablata est de terra vita eius (cf. Is. 53,2,8). Et recte lugemus si flagramus desiderio eius» (s. 210,3,4); «... pascatur ex hoc anima nostra... tristem, credo, ex aliquo ieiunio suo, vel potius ex aliqua fame sua. Nam ieiunium voluntatis est, fames necessitatis» (*en. ps.* 42,1). Sobre las dos clases de ayuno, cf. también *qu. eu.* 2,11, a propósito de Lc 7,32-35; 2,18, a propósito de Lc 5,33-38.

Dimensión escatológica. Es un aspecto que no suelen considerar los comentadores. San Agustín trabaja con él en el sermón sobre la utilidad del ayuno. Después de citar el texto paulino: *Persigo el premio de la vocación de lo alto* (Fil 3,14), añade: «debemos pilotar (*gubernare*) nuestros ayunos». Antes ha mostrado cómo la condición del fiel cristiano es similar a la del apóstol Pablo, esto es, intermedia entre la de quienes juzgan que el único bien consiste en gozar de los bienes de la tierra y la de los moradores del cielo, los ángeles, cuyo único objeto de disfrute es el Pan que los creó, la Palabra de Dios. Los del primer grupo, comparados a las bestias del campo, se hallan distantes de los del segundo por su condición, pues son mortales, y por sus costumbres, pues son derrochadores (*luxuriosi*). La condición del fiel cristiano es transitoria y se caracteriza por el anhelo de alcanzar la condición angélica, a la que precisamente va dirigido el ayuno. De ahí la necesidad de pilotarlo, esto es, guiarlo bien para que quien lo practique entre en el puerto de la condición angélica en el que ya no quepa la muerte y en el que el único alimento sea Dios, porque el cuerpo ya no lo necesitará. En este sentido, el ayuno tiene la función de liberar del peso que representa la carne, para que el espíritu pueda volar hacia donde desea llegar ¹³². En concreto, significa un desprendimiento inicial, el único posible aquí, de necesidades que allí no existirán ¹³³. Que en el capítulo tercero de la Regla subyace esta perspectiva escatológica nos parece más que probable. La prueba la aporta la última frase del mismo. Pero sobre ello volveremos más adelante al comentarla.

Dimensión social. La última dimensión del ayuno que hay que considerar es la social. San Agustín la pone repetidamente de relieve, sobre todo en los sermones sobre la Cuaresma ¹³⁴, pero no sólo en ellos ¹³⁵. Es habitual en

132. «Gubernare itaque debemus nostra ieiunia. Non est hoc... officium angelicum; nec tamen et illorum hominum officium qui ventri serviunt; medietatis nostrae res est, qua vivimus secreti ab infidelibus, coniungi angelis inhiantes. Nondum pervenimus, sed iam imus; nondum ibi laetamur, sed iam hic suspiramus» (*util. ieiun.* 2,2).

133. «... iter ago in Ierusalem... Numquid caro ista quae nunc domatur, semper domabitur? Dum temporaliter fluitat, dum mortalitatis condicione praegravatur, habet exultationes suas manifestas et periculosas menti nostrae. Caro est enim adhuc corruptibilis, nondum resurrexit; nam non semper sic erit: nondum habet statum proprium coelestis habitudinis; nondum enim facti sumus aequales angelis Dei» (*util. ieiun.* 3,3).

134. Este aspecto es central en la recomendación del ayuno en los sermones sobre la Cuaresma. Cf. L. VERHEIJEN, *Les sermons*, 393 NA I,189. «Quomodo istis dicturi sumus, ut quod sibi detrahunt dent pauperi, a quibus solitus ita cibus relinquitur, ut in alio comparando sumptus augeatur?» (s. 209,3; cf. también s. 205,2; 206,3; 207,1; 208,2; 210,8,10.10.12). En esto sigue muy de cerca a san Agustín el papa san León Magno (cf. s. 31,2,4; 55,4,4; 65,4,1; 68,4,1; 79,1,2; 86,2,1).

135. Cf. *en. Ps.* 42,8.

él recomendar que lo ahorrado con el ayuno y la abstinencia repercuta en beneficio de los pobres y necesitados. No sólo como recomendación, sino como realidad lo leemos ya a propósito de la información que da de los monjes de oriente ¹³⁶. Sin embargo, a pesar de la conciencia social que el santo asocia a la práctica del ayuno, este aspecto falta en la Regla. Falta en ella de forma absoluta tanto la recomendación de hacer que revierta en beneficio de los pobres lo ahorrado con el ayuno y la abstinencia como la de compensar la imposibilidad de ayunar y guardar abstinencia con una mayor generosidad en las limosnas ¹³⁷. Lo primero cabe interpretarlo en clave estructural: el capítulo tercero no trata de los aspectos sociales de la vida en el monasterio, sino del aspecto individual de la salud, que obviamente implica a otros ¹³⁸; lo segundo tiene fácil explicación desde la Regla: el siervo de Dios ha hecho el despropio total al entrar en el monasterio ¹³⁹.

La dimensión social del ayuno se manifiesta también de otra forma. En un sermón sobre la Cuaresma, el predicador recuerda a quienes poseían esclavos cómo su ayuno debía ir acompañado de una disminución de la severidad para con ellos ¹⁴⁰. De modo paralelo, advierte a los donatistas que carece de valor el domar los propios miembros si desgarran a los miembros de Cristo ¹⁴¹. En este contexto se coloca la invitación a abstenerse de la ira y del odio ¹⁴² y la referencia a Is 58,5 cuando recomienda el ayuno ¹⁴³. Este último

136. «Sane quidquid necessario uictui redundat (nam redundat plurimum ex operibus manuum, et epularum restrictione), tanta cura egentibus distribuitur, quanta non ab ipsis qui distribuunt comparatum est» (*mor.* 1,31,67; cf. A. DE VOGÜÉ, 2,128-129).

137. En los sermones sobre la Cuaresma el predicador invita a los fieles que no pueden ayunar a aumentar sus limosnas, a modo de compensación. «Quamvis eas debeat largiores habere, qui propter aliquam necessitatem corporis sui et consuetudinem alimentorum non potest abstinere, ut hoc addat pauperi quod sibi detrahit: sed ideo pius det pauperi quia sibi non detrahit» (*s.* 209,2; cf. también *s.* 205,2; 207,1; 209,1.3).

138. El aspecto social, en lo que se refiere a comunión de bienes, lo tratará el santo en el capítulo quinto.

139. Dentro de este aspecto social, cabe añadir aquí que san Agustín considera el ayuno como una buena forma de interceder por otras personas: «Si nondum possumus pati pro gentibus... Ut autem oratio tua exaudiatur, ieiuna pro illo et da eleemosynam..., ut aliquando et ipse oderit iniquitatem amans animam suam et intus tecum doleat alios tecumque oret et ieiunet pro eis» (*s.* Mayence 62 [D 26],6.8).

140. «Sint ergo vestra ieiunia sine litibus, clamoribus, caedibus: ut etiam qui sub iugo vestro sunt, remissionem cautam sentiant et benignam; ut aspera severitas refrenetur, non ut salubris disciplina solvatur» (*Sermo* 208,1); «Improbaretur ergo ieiunium tuum, si inmoderatus severus existeres in servum tuum» (*util. ieiun.* 5,7).

141. «Numquid membra tua recte domas, qui Christi membra dilanias?; ... approbabitur ieiunium tuum, cum non agnoscis fratrem tuum?» (*util. ieiun.* 5,7). Entre una y otra parte del texto ha citado Is 58,4-5.

142. «et ieiunet ab ira et ab odio» (*s.* 207,3).

143. Cf. *s.* 205,3; 206,3.

aspecto de la dimensión social del ayuno está sin duda sobreentendida en el capítulo tercero. Sobre ese trasfondo cabe leer cuanto el legislador prescribe en los párrafos tercero y cuarto.

Todos los valores señalados justifican el ayuno. Mas, para recomendarlo, san Agustín contaba todavía con otro argumento de peso: el de autoridad. La práctica ascética tenía el aval del ejemplo de Moisés, Elías y, sobre todo, de Jesucristo. Según los evangelios, Jesucristo no sólo ayunó durante cuarenta días en el desierto (Mt 4,2; Lc 4,2), sino que dio normas sobre cómo deben hacerlo sus discípulos (Mt 6,16-18) y justificó que estos se apartasen de la praxis de los discípulos de Juan y de la de los fariseos (Mc 2,18-20; Lc 5,33-34). Además, recomendó el ayuno unido a la oración como medio para conseguir expulsar demonios (Mt 17,21; Mc 9,29). De todos estos datos, el más considerado por el obispo de Hipona es el hecho de que Jesús personalmente ayunase durante cuarenta días. Su interpretación es que no lo hizo porque lo necesitase sino para recomendar a los cristianos el hecho y el cuándo deben hacerlo ¹⁴⁴. Jesucristo, médico de la máxima cualificación, conocía bien cuál era la medicación adecuada para el mal que padece el hombre. Y para que este no tenga reparos en tomar la pócima amarga, la tomó el primero ¹⁴⁵. Y si los cristianos deben ayunar siguiendo el ejemplo del Maestro, los siervos de Dios con mayor motivo ¹⁴⁶.

En síntesis se puede decir lo siguiente: san Agustín no fue un fanático del ayuno; fue simplemente un moderado impulsor y, a veces, un defensor. Que no fue un fanático lo muestra su opinión favorable a reducirlo más que a aumentarlo ¹⁴⁷. Moderado no sólo porque lo condiciona al estado de salud, sino también porque juzga suficiente que el siervo de Dios esté débil, no propiamente enfermo, para que se le exima de él. Lo mismo puede afirmarse de la abstinencia: no fue fanático de ella, sino moderado impulsor. Moderado en primer lugar porque exime de ella a quien no goce de plena salud; y en segundo lugar, porque prefiere otros medios de ascesis a una abstinencia no correctamente motivada.

144. Cf. s. 210,1,2-3,4; 207,2-3; *uera rel.* 38,71. Al hablar del cuándo, sin embargo, se refiere a situaciones personales, no a fechas concretas (cf. *ep.* 36,11,25).

145. La idea es frecuente en el santo, aplicada a diversos males. Cf. s. 20 A,8; 88,7,7; 142,6; 299 A,2; 299 E,2; 429,1.

146. Cf. s. 205,2; 206,1.

147. «ac per hoc sentio quidem ... ad significandam requiem sempiternam, ubi est verum sabbatum, relaxationem quam constrictionem ieiunii aptius convenire» (*ep.* 36,11,25).

Cada uno de los valores apuntados es motivación válida para el ayuno. El anterior paso de san Agustín por el maniqueísmo ha dejado sus huellas en la doctrina agustiniana respecto del ayuno y sobre todo de la abstinencia, pero en la dirección opuesta a la que cabía esperar. Precisamente para evitar hacer el caldo gordo a los maniqueos, en su mesa no faltaba vino e insistía machaconamente en que la abstinencia no obedece a que determinados alimentos sean malos. Las cosas no están tan claras en relación con el influjo neoplatónico. Ciertamente el ayuno motivado por su valor espiritual y ascético está en la línea de esa corriente filosófica; pero que esté en la línea no implica que el que san Agustín lo recomiende en la Regla obedezca a esa filosofía o exclusivamente a ella. Ha de tenerse en cuenta que no se trata de mortificar el cuerpo, criatura de Dios, sino la «carne»; o, más exactamente, la voluntad «perversa» que puede servirse de ella para llevar adelante sus aberrantes propósitos. Ni el ayuno ni la abstinencia están pensados en la Regla contra el cuerpo en cuanto cuerpo, sino más bien contra el alma, por la razón indicada. Ha de tenerse en cuenta asimismo que las restantes motivaciones, cuando no militan directamente contra la mencionada filosofía, le son ajenas y están ancladas en la enseñanza cristiana. Más aún, el santo rechaza siempre tanto el ayuno como la abstinencia si tienen como presupuesto un error de fe. Y no se ha de olvidar, por último, la razón de autoridad que significaba el ejemplo de Jesucristo.

9.2. Los siervos de Dios que se hallan débiles

Nada más dictar la norma general de someter la carne en cuanto la salud lo permita, el legislador contempla dos clases de personas que quedan exentas del ayuno y la abstinencia en virtud del criterio establecido: el estado de salud. Como ya indicamos, desde el contenido de la norma y desde el resto del capítulo, esas personas se pueden individuar en los siervos de Dios que se hallan débiles y los que se encuentran enfermos. De ellos nos ocupamos a continuación, comenzando por los primeros. Establecemos cuatro apartados: la debilidad en cuanto tal, los débiles, las reclamaciones de los fuertes y la réplica del legislador.

9.2.1. La debilidad

En el capítulo san Agustín distingue netamente entre los débiles (*infirmi*) y los enfermos (*aegrotantes*). La debilidad puede ser debida a un anterior

tenor de vida (*pristina consuetudo*)¹⁴⁸ o a que el siervo de Dios se halle en período de convalecencia¹⁴⁹. Nuestra atención se centra ahora únicamente en el primer caso.

Para determinar la naturaleza de dicha debilidad no tenemos otro recurso que partir de lo que el legislador prescribe para los siervos de Dios que la sufren y de lo que el texto mismo del capítulo sugiere como existente en la comunidad. Lo que positivamente les prescribe es muy poco: simplemente que, si la salud les impide ayunar, tomen su desayuno, aunque no deben hacerlo cuando les venga en gana, sino a la hora establecida para el mismo¹⁵⁰. Desde el texto se puede conjeturar un trato diferenciado en la comida y en los alimentos concretos y, a la vez, en el vestuario y el ajuar de cama.

Llegados aquí, procede volver los ojos otra vez a los diversos momentos de la secuencia histórico salvífica antes expuesta. Recordemos que, de resultados del pecado de Adán, el hombre perdió el estado original de plena salud. Desde entonces arrastra consigo la enfermedad radical de la mortalidad que se anuncia a través de determinados males. En los textos paralelos en estructura y contenido a la Regla juzgados equivalentes al capítulo tercero, san Agustín presenta unas veces los siguientes: el hambre, la sed, el cansancio¹⁵¹; otras veces añade a los anteriores el frío¹⁵². Todos ellos son el campo de ejer-

148. «Qui infirmi sunt ex pristina consuetudine» (*praec.* 3,3, l. 53).

149. «... quo necessitas leuarat infirmos» (*praec.* 3,5, l. 75).

150. Aunque no lo diga, cabe suponer que eximía también de la abstinencia. En realidad lo que hace es eximirles de cumplir el precepto anterior que incluía ayuno y abstinencia.

151. «Esuries, sitis interficit, si subuentum non fuerit. Medicamentum enim famis est cibus, et medicamentum sitis est potus, et medicamentum fatigationis est somnus» (*en. Ps.* 37,5:385); «Modo enim, ex corruptione fragilitatis, si non manducemus, deficimus et esurimus; si non bibamus, deficimus et sitimus; si diu vigilemus, deficimus et dormimus...» (*en. Ps.* 62,6); «... alia quae propter aliquid sunt necessaria...; quaedam propter salutem, sicut cibus et potus et somnus...» (*b. coniug.* 9,9); «Pugnat ergo fames et sitis, pugnat contra nos lassitudo carnis, pugnat delectatio somni, pugnat oppresio. Vigilare volumus; dormitamus: ieiunare volumus; esurimus et sitimus: stare volumus; defatigamur: quaerimus sedere; si et hoc diu facimus, deficimus» (*en. Ps.* 84,10); cf. también *uera rel.* 53,102-54,106; s. 305 A, 7.8; 58,5; 362,11,11-12,12; s. Mayence 40 [Dolbeau 11], 7, p. 62); *en. Ps.* 35,10; 102,6; 146,2.

152. El frío no es mencionado, pero sí el remedio: el vestido (cf. primera parte, nota 109): «Panis noster ibi iustitia est, potus noster ibi sapientia est, vestis nostra ibi immortalitas est, domus nostra aeterna in caelis, firmitas nostra immortalitas. Numquid aegritudo subrepat? Numquid lassitudo ad somnum trahit?» (*en. Ps.* 49,22). El siguiente texto de san Gregorio Magno se coloca en la misma línea «Padecer hambre, sentir sed, cansarse son los lazos de la corrupción corruptible que no pueden deshacerse sino cuando nuestra condición mortal sea transformada en la gloria de la inmortalidad. Llenamos el cuerpo con alimentos para no desfallecer extenuados», lo moderamos con la abstinencia no sea que repletos nos opriman. Lo mantenemos en forma con el ejercicio físico para que la inmovilidad no lo haga perecer; pero en seguida lo hacemos *reposar* para que no sucumba con tanto

cicio de la concupiscencia de la carne ¹⁵³. La medicación adecuada para ellos es, respectivamente, la ingestión de alimentos, el descanso (dormir) y el vestido. Aunque estos males los padece todo hombre, no todos los sufren con la misma intensidad. Existe un nivel ordinario, y de quien se mantiene dentro de él se afirma que está sano, con la salud propia del estado postlapsario; pero existe otro nivel de mayor sensibilidad, y de quienes lo experimentan se afirma que están débiles. Se trata de una debilidad cuya existencia hay que atribuir al pecado de Adán, pero cuyo grado tiene su origen en el régimen de vida seguido. No hay duda de que tales son las manifestaciones de la debilidad que contempla el legislador y que sufren aquellos a quienes se les dispensa del régimen general alimentario. Sólo es preciso considerar qué se les concede en razón de su debilidad para advertirlo. En el párrafo primero, se les dispensa del ayuno; en el tercero, se les otorga un trato alimentario diferente del de los demás; en el cuarto, el trato diferente se extiende al vestuario y al menaje de cama.

9.2.2. *Los siervos de Dios débiles.*

En el capítulo tercero los débiles parecen haber sufrido las consecuencias del pecado original sólo a nivel físico, al que pertenecen los males indicados que el legislador quiere remediar. Por eso se les considera débiles. Sin embargo, por lo que se refiere al nivel moral o espiritual, el texto no nos deja constancia alguna. El legislador parece ver en ellos siervos de Dios modélicos. Es lo que se deduce de lo que calla y de lo que dice en este capítulo ¹⁵⁴.

El silencio es total respecto a su actitud frente a la situación de debilidad. No sabemos si la toleraban como un mal irremediable, justa penitencia por sus abusos pasados; si la aceptaban como expresión de la voluntad divina, si se alegraban de ella como medio para, de alguna manera, continuar su anterior régimen de vida. Ignoramos si el trato especial fue buscado por ellos, les fue simplemente ofrecido o les fue impuesto ¹⁵⁵. No hay datos para juzgar si creían que se les debía en justicia o lo tomaban como una condescendencia, si su actitud era de apego o de desapego frente a él. Lo cierto es que el legis-

ejercicio. Lo cubrimos con *vestidos* para que no sufra las inclemencias del frío; lo despojamos para que el calor no lo ahogue» (*Moralia in Job* 4,34,68). El frío es el mal que no aparece explícito en los textos paralelos al de la Regla.

153. Cf. *uera rel.* 53,102-54,106; *conf.* 10,30,41-34,53.

154. Esta imagen, sin embargo, se vendrá abajo en el capítulo quinto. En él aparecen quejándose del vestuario que reciben. Pero el problema es distinto. Allí el conflicto surge sobre el criterio de la dignidad/indignidad, aquí sobre la base de lo delicado.

155. El texto utiliza un verbo neutro al respecto: *accipere* (recibir).

lador no siente necesidad de dirigirles recomendación alguna. Da la impresión de que los efectos negativos, de carácter moral, del pecado original no han llegado a ellos. La concupiscencia de la carne tampoco parece tocarles, en cuanto que el legislador no menciona ni la posibilidad de que abusen de la situación de privilegio, de que la debilidad sirva para camuflar apetencias menos ordenadas, etc.¹⁵⁶ Más aún, el legislador parece dar por hecho que la situación no tiene vuelta atrás: de ahí que falte toda invitación a poner los medios para superar ese estado que no deja de ser anómalo en cuanto que les mantiene en un permanente estado de excepción respecto a lo que es la vida ordinaria de los siervos de Dios.

Cuando el legislador calla, silencia eventuales deméritos; cuando habla, proclama sus méritos. Dos en concreto; uno, su capacidad de renuncia, aún sin emplear el término; otro, su capacidad de sacrificio. Aunque ambos términos, renuncia y sacrificio, puedan considerarse en buena medida sinónimos, cabe distinguirlos, porque se refieren a dos momentos y a dos contenidos diferentes. La renuncia la hicieron en el momento de entrar en el monasterio; su campo es el del rango social. San Agustín lo expresa mediante el verbo *descendere*, esto es, rebajarse¹⁵⁷. Entrar en el monasterio significó para ellos ponerse al mismo nivel de quienes antes ni siquiera osaban acercárseles¹⁵⁸. El sacrificio lo hacen a diario; su campo es el de las comodidades. Aunque reciban un trato especial en los ámbitos señalados, nunca alcanzarán el nivel de que disfrutaban anteriormente.

9.2.3. *Las reclamaciones de los fuertes.*

Los aquí llamados fuertes son los siervos de Dios que gozan de buena salud, independientemente de la clase social a que pertenezcan. Ellos, más que los débiles, parecen estar ahora en el centro de la atención del legislador.

Si los introducimos aquí en escena es sólo como opugnadores del trato diferencial que sufren los débiles; en cuanto sujetos activos de un conflicto¹⁵⁹.

156. En un sermón se dirige a los ricos orgullosos de su «debilidad»: «Utantur divites consuetudine infirmitatis suae: sed doleant aliter se non posse. Melius enim possent, si aliter possent. Si ergo non extollitur pauper de mendicitate; tu quare extolleris de infirmitate?» (s. 61,11,12).

157. «Cogitare debent... quantum de sua saeculari uita illi ad istam descenderint» (*praec.* 3,4, l. 61-62).

158. Cf. *praec.* 1,6, l. 19-20.

159. No parece que se trate de un ponerse la venda antes de tener la herida, sino de curar una herida que efectivamente estaba sangrando. El tenor del texto sugiere que el legislador no hace frente a un conflicto sólo previsible, sino ya existente en la comunidad destinataria del documento monástico.

Conflicto que, recordamos, en el párrafo tercero se manifiesta únicamente en el ámbito alimentario, mientras que en el cuarto, se alarga hasta el del vestuario y el del descanso. Aunque el recurso al concepto pueda resultar un tanto anacrónico, se puede hablar de lucha de clases, las de siempre: la alta y la humilde, la rica y la pobre, pero en versión monacal. En ella se enfrentan ricos y pobres ¹⁶⁰.

La raíz del conflicto está en que, a los ojos de los provenientes de una condición de pobreza, los socialmente privilegiados antes de entrar en el monasterio continúan siéndolo dentro de él. El trato especial que estos reciben en la comida les parece a aquellos inaceptable e injusto. Doble crítica, pues; una de carácter emocional y otra de carácter moral. Ellos interpretan el trato diferente en clave de categoría social, esto es, como un honor que se les concede ¹⁶¹. Y partiendo de que la entrada en el monasterio anula toda categoría secular, reclaman para sí idéntico trato ¹⁶². Piden igualdad, pero al alza, no a la baja. De hecho no reclaman que se quite a los otros ese trato diferenciado, sino beneficiarse también ellos de él. Como se puede deducir del párrafo quinto, el santo piensa que las quejas no provienen tanto del deseo de justicia como de la concupiscencia de la carne ¹⁶³.

9.2.4. La réplica del legislador

El legislador trata de desactivar el conflicto existente. La función que se asigna es la de conciliador. Juzga que el conflicto tiene una base subjetiva, no objetiva. La solución que ofrece no va a consistir, pues, en cambiar la praxis que lo ha provocado, sino en justificarla. No podía ser de otra manera, puesto que fue él mismo quien la sancionó ¹⁶⁴. Por eso la defensa que hace de los débiles es en realidad una defensa personal.

La defensa que ante los fuertes hace del trato de excepción a los débiles en el párrafo tercero difiere de la que hace en el cuarto. Tienen un fundamento distinto. En aquel apela a los sentimientos; en este, a la moral. En

160. Sólo al final del párrafo, como si quisiera desenmascararlos de una vez, indica quiénes son: los ricos y los pobres: «fiunt diuites laboriosi, fiant pauperes delicati» (*praec.* 3,4, l. 66-67).

161. «... non quia honorantur» (*praec.* 3,4, l. 64-65).

162. «Nec debent velle omnes, quod paucos vident amplius... accipere» (*praec.* 3,4, l. 63-65).

163. «Nec ibi eos teneat uoluptas iam vegetos...» (*praec.* 3,5, l. 74).

164. Damos por hecho que la comunidad monástica destinataria del documento es fundación del santo. Juzgamos que no es otra que la ubicada en el llamado «monasterio del huerto».

ambos, sin embargo, hace uso de un mismo recurso retórico, que consiste en cambiar el modo de denominar a las cosas. En cuanto figura literaria recibe el nombre de *nominatio*. En definitiva, se trata de una cierta manipulación del lenguaje. Las mismas realidades causan distinta impresión según el modo como se las designe. La psicología entra en funcionamiento: se sabe qué personas suscitan más compasión y cuáles menos. Por eso, el legislador no habla de ricos, amos (*domini*), senadores, sino de *infirmi*; ni habla de pobres, esclavos, libertos, campesinos o artesanos, como hace en otro lugar ¹⁶⁵, sino de *fortiores*. En el texto los fuertes se vuelven débiles y los débiles fuertes. La particularidad del caso consiste en que el recurso retórico no descansa sobre la mentira y el engaño, sino sobre la verdad. El autor sólo ha necesitado cambiar el criterio: en vez de utilizar el social o económico, recurre al físico: la salud. Los aristócratas son los débiles puesto que carecen de la robustez que capacita para soportar la dura ascesis del monasterio; los plebeyos, aunque son más pobres, son más fuertes ¹⁶⁶.

Pero san Agustín se cuida muy mucho de precisar que tal condición de debilidad no tiene su origen en el monasterio sino que es previa a la entrada en él, fruto de un antiguo modo de vivir. De haberse originado dentro, hubiera perdido toda la fuerza argumental. La vida en el monasterio simplemente toma nota de una previa situación negativa y trata de hacerle frente; en ningún modo se deriva del texto que la vida monástica haya significado un retroceso en la condición física de los siervos de Dios de clase alta. Distinta es, al respecto, la situación de los de clase humilde: la fortaleza en que superan a los demás y que llevaron al monasterio desde la vida secular la van robusteciendo día a día, gracias a la vida ascética que llevan en él ¹⁶⁷.

La figura retórica no acaba en la designación respectiva de unos y otros como débiles y más fuertes. Un segundo paso consiste en considerar a estos últimos como más dichosos, más felices (*feliciores*). La formulación aparece en términos negativos, esto es, rechazando que lo sean más quienes reciben un trato diferenciado en el alimento. De nuevo la retórica hace alianza con la psicología, desde el momento que el deseo más radical del hombre es el de felicidad, como san Agustín repite una y otra vez. Y es que, en el nivel físico en

165. «Nunc autem veniunt plerumque ad hanc professionem servitutis Dei et ex conditione servili, vel etiam liberti, vel propter hoc a dominis liberati sive liberandi, et ex vita rusticana, et ex opificum et plebeio labore» (*op. mon.* 22,25).

166. No deja de ser significativo que san Agustín no emplee el adjetivo en grado positivo (*fortes*), sino en el grado comparativo (*fortiores*). No habla en términos absolutos, sino en términos de comparación entre los dos grupos.

167. Interpretamos *facit* como un presente progresivo: «... quos facit alia consuetudo fortiores» (*praec.* 3,3, l. 55).

que ahora se mueve, la felicidad no está en el consumir, sino en el *valere*, en el estado de salud. Las quejas, pues, han de ceder el lugar a la autofelicitación. No es más dichoso quien tiene más de qué comer y beber, sino quien tiene menos necesidad de lo uno y de lo otro. Igual que es más feliz quien carece de enfermedad que quien, estando enfermo, tiene la medicación con que hacerle frente. La auténtica salud radica en lo primero ¹⁶⁸. Tal es la razón de que los siervos de Dios de extracción pobre sean más felices: se acercan más al objetivo último: la salud plena, la exenta de toda necesidad ¹⁶⁹.

En el parágrafo cuarto san Agustín continúa con la defensa de la praxis monástica, pero ahora al régimen alimentario se añade lo concerniente a los vestidos y a la cama. En él se introduce un pequeño cambio en el modo de designar a una y otra parte. Mientras los siervos de Dios que se quejan son presentados, siempre a nivel físico, como más robustos (*firmiores*), además de «más fuertes» (*fortiores*) y más «felices» (*feliciores*), los que son objeto de envidia ya no son presentados como simplemente «débiles» (*infirmi*), sino que aparecen como «más delicados» (*delicatiores*).

Como ya indicamos, aquí cambia la línea del discurso. En el parágrafo anterior el santo había apelado ante todo a los sentimientos de los que se quejaban, al presentar a los que recibían un trato especial como más débiles, un dato de experiencia. Ahora, en cambio, apela a la racionalidad: a los que se consideran tratados injustamente les invita a pensar: «deben pensar». ¿Qué? El contenido de esa reflexión no se refiere ya al ámbito físico, como en el parágrafo anterior, sino al moral. La invitación misma oculta una cierta mordacidad; subyace a ella una comparación entre uno y otro grupo de la que sale peor parado el de quienes se quejan ¹⁷⁰. «A buen entendedor, pocas palabras» dice el refrán castellano. Por otra parte, la última frase del parágrafo elimina toda duda al respecto.

168. Sobre esto volveremos a propósito del parágrafo quinto.

169. Cuando L. Cilleruelo (*Los destinatarios de la Regula Augustini*, en *Archivo Agustini* 54 [1960] 87-114; *Nota sobre la fecha de composición de la Regula Augustini*, en *Archivo Agustini* 55 [1961] 257-261) y J. Morán (*Notas sobre el monacato agustiniano*, en *La ciudad de Dios* 78 [1962] 535-547) defendían que la Regla estaba destinada a los monjes de Cartago, amparándose en este problema de «lucha de clases», no tomaban en cuenta que en la Regla el problema es de dieta, mientras en el monasterio de Cartago era laboral. Que en la Regla esté implicado también el trabajo, es posible; pero, en caso de haber sido un problema importante en el monasterio, tenía que haber salido más a la superficie en el texto.

170. Si los siervos de Dios de extracción social pobre consideraban con ventaja en el ámbito físico a los de origen rico, el legislador mantiene esa misma valoración, pero en el moral. Los pobres, a su vez, aparecen en desventaja tanto en uno como en otro ámbito.

Lo que el santo somete a la reflexión de los disconformes es el descenso de nivel de vida que la entrada en el monasterio significó para quienes son el blanco de su crítica, aunque no hayan podido llegar a la austeridad¹⁷¹ que los otros pueden soportar. Como no hay razones para atribuirlo a ninguna necesidad, sino a una libre decisión personal, ese descenso sólo admite ser interpretado como expresión de un alto valor moral y, en el caso, religioso. Los críticos tienen ahí una prueba de valor moral de la que carecen ellos. A la falta de esa prueba alude san Agustín en un contexto plenamente monástico, aunque el conflicto en cuestión estaba relacionado con el trabajo manual. Refiriéndose expresamente a quienes entran en el monasterio procedentes de una situación muy humilde, anota tras citar 1 Cor 1,27-29:

Este piadoso y santo pensamiento hace que se admitan en el monasterio incluso aquellos que no presentan ninguna prueba de su conversión a una vida más santa. No resulta perceptible si vienen movidos por el propósito de servir a Dios o si, huyendo con los bolsillos vacíos de una vida carente de todo y llega de fatigas, quieren que les vistan y alimenten y hasta les colmen de honores aquellos que acostumbraban a despreciarlos y maltratarlos»¹⁷².

El legislador hace tomar nota a los críticos de que si bien es cierto que los provenientes de las clases altas no han podido descender a su nivel en el ámbito de la resistencia física, estos han descendido más que ellos en rango social, hecho que hay que interpretar como indicador de altura moral. Para ellos, al contrario, la entrada en el monasterio puede haber significado un ascenso social, careciendo, por tanto, de ese criterio evaluador de su virtud. Aunque no lo dice aquí, lo ha dicho antes¹⁷³. Habida cuenta de esta consideración, el conjunto del grupo no ha de sentirse legitimado para reclamar lo que se concede a unos pocos.

171. Traducimos con «austeridad» el término *frugalitas*, que no admite ser vertido con «frugalidad». En castellano la frugalidad queda limitada al ámbito alimentario, mientras que en latín tiene un sentido más amplio. En el texto que nos ocupa, en concreto, se refiere a la sobriedad no sólo en los alimentos, sino también en el vestuario y menaje de cama. Cf. S. BARBONE, *Frugalitas in saint Augustine*, en *Augustiniana* 44 (1994) 5-15, especialmente el apartado I. «Ordinary senses of frugalitas», pp. 6-10.

172. «Haec itaque pia et sancta cogitatio facit ut etiam tales admitantur, qui nullum afferant mutatae in melius vitae documentum. Neque enim apparet utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes vacui, pasci atque vestiri»oluerint, et insuper *honorari* ab eis a quibus contemni conterique consueverant» (*op. mon.* 22,25; cf. también 25,33).

173. Cf. *praec.* 1,5-6.

Por si no les ha convencido la razón anterior, replica a lo que probablemente está en su mente, esto es, que el trato especial está en relación con la categoría social de que gozaban antes de entrar en el monasterio. Con todas las letras, el santo coloca la praxis que defiende no en el campo del privilegio u honor, sino en el de la tolerancia. Así vuelve a situarse en el plano del párrafo tercero: los siervos de Dios de clase alta aparecen de nuevo por debajo de los de clase humilde. Fuertes en valores morales y religiosos no lo son tanto en valores de resistencia física. Aunque sean una carga para los demás, hay que tolerarlos.

El último punto del párrafo llama la atención por su dureza. Parece como si el legislador se hubiese contenido hasta el final. La recomendación, dada inmediatamente antes, de no desear lo que reciben de más unos pocos aparece justificada con una oración final negativa. El lector deduce lo que de hecho se daba en el monasterio de lo que el santo trata de evitar que acontezca: la baja estatura moral de los que se quejaban. Lo que trataba de evitar ya en el capítulo primero ha de reconocer que se está dando: mientras los ricos se hacen sufridos, los pobres se vuelven delicados ¹⁷⁴. El término «delicado» (*delicati*) está escogido con toda intención. Como la condición de delicados era el fundamento del trato de excepción, quieren participar de este, amparándose en aquella, lo que deja traslucir su poca virtud.

Todo esto tiene un paralelo muy neto en la obra *El trabajo de los monjes*, aunque sea a propósito del trabajo, no de los alimentos y vestidos. La argumentación es idéntica, pero bastante más dura ¹⁷⁵. Se ve que la distancia daba al santo la libertad de que parece carecer al dictar la Regla. Escribiendo sobre personas a las que, al parecer, no conocía personalmente, se permitía decir sin remilgos todo lo que pensaba; en la Regla, en cambio, al dirigirse a personas muy cercanas, tenía que guardar más las formas, aunque sin renunciar a lo fundamental ¹⁷⁶.

174. Ya indicamos que es inadecuado traducir aquí *laboriosi* por «trabajadores», es decir, personas con espíritu de trabajo (cf. primera parte, nota 132).

175. «Illi autem qui etiam praeter istam sanctam societatem vitam labore corporis transigebant, ex quorum numero plures ad monasteria veniunt, quia et in ipso humano genere plures sunt, si nolunt operari nec manducant. Neque enim propterea in militia christiana ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur. Nullo modo enim decet ut in ea vita ubi fiunt senatores laboriosi, ibi fiant opifices otiosi; et quo veniunt relictis deliciis suis qui fuerant praediorum domini, ibi sint rustici delicati» (*op. mon.* 25,33; cf. también 22,25-26).

176. Cabría preguntarse si se daba también en Hipona la misma problemática que en Cartago a propósito del trabajo manual. Del capítulo tercero de la Regla, si es correcta nuestra interpretación, no puede concluirse nada al respecto. De otro parecer es Agatha Mary (cf. AGATHA MARY, 131-138).

Cabría preguntarse ahora si es verdad que san Agustín defiende a los ricos contra los pobres, de lo que le acusa un comentarista de la Regla, argumentando desde la teología de la liberación. El texto en cuestión es el siguiente:

No se puede ocultar: hay algo de intrigante en los dos números anteriores... Allí la regla dirige sus amonestaciones solamente a los «pobres». Los «ricos» parecen no merecer advertencia alguna. ¿Por qué la regla toma su defensa insistiendo tanto en que setoleren sus «delicadezas»? ¿Por qué también no los llama valerosamente a que se despojen del «hombre viejo» del pasado y entren decididamente en un nuevo estilo de vida? ¿Sería porque san Agustín defiende la minoría, siendo los ricos poco numerosos en los monasterios de su tiempo? ¹⁷⁷.

El problema nos parece ficticio y un ejemplo más de cuán difícil resulta entrar en un texto cuando se hace desde una perspectiva que no es la del autor. Por otra parte, la respuesta resulta clara a la luz de cuanto venimos diciendo: aquí san Agustín no defiende a los ricos contra los pobres ni defiende a las minorías contra las mayorías: simplemente defiende la salud física de los siervos de Dios. La salud física es en sí misma un valor que se convierte en criterio para regular el nivel de la ascética. Es lo que ha afirmado al comienzo del capítulo. El despojarse del «hombre viejo» no se identifica en ningún modo para san Agustín con prácticas que puedan destruir un valor tan importante como la salud. Hay otras formas de hacerlo, como veremos a continuación. Si el santo amonesta sólo a los pobres se debe a que el problema que le ocupa estaba únicamente en su campo. Cuando tenga que amonestar a los ricos lo hará, como acontece en el párrafo inicial del capítulo quinto, sin acordarse entonces de los pobres porque no constituían problema al respecto.

9.3. *Los siervos de Dios que se hallan enfermos.*

La segunda categoría de personas a las que el legislador exime de la norma general dada en el primer párrafo son los enfermos.

San Agustín les dedica, además de la referencia indicada en el párrafo primero, todo el párrafo quinto ¹⁷⁸. A propósito de este último hay que aclarar, sin embargo, que apenas habla de ellos en su específica condición de enfermos. El legislador los toma más bien como punto de partida para pasar

177. C. BOFF, 92; cf. también A. DE VOGÜÉ, 3,188.

178. No consideramos aquí los párrafos que les dedica en el capítulo quinto (cf. *praec.* 5,5.6.8), porque allí el legislador se ocupa de ellos desde otra perspectiva.

a ocuparse de las dos situaciones subsiguientes en que pueden encontrarse: como convalecientes y débiles, y como ya restablecidos.

La enfermedad de que nos ocupamos ahora no es la enfermedad natural, fruto del pecado de Adán, congénita a todo hombre. Es más bien fruto de ella. La enfermedad «natural» se supera, aunque de forma provisional, aplicando la medicación también natural del alimento, vestido, descanso, etc. Característicos de esta otra enfermedad son los síntomas diferentes que reclaman tratamientos específicos, no siempre conocidos. Ella es la que, de facto, conduce a la muerte. El sustantivo que la indica es *aegritudo* y el adjetivo que usa el legislador es *aegrotantes*.

Esta enfermedad no entiende de categorías sociales y, por tanto, cualquier siervo de Dios puede ser presa de ella. Así lo dicta la experiencia y así lo contempla la Regla. Cuando en el párrafo quinto el santo prescribe el trato que se ha de dar a los convalecientes, explicita que lo han de recibir todos, *incluso* aquellos que proceden de la más humilde pobreza¹⁷⁹. Lo que no deja percibir el texto es en qué grupo social hacía presa más frecuentemente la enfermedad. Es cierto que las recomendaciones concretas parecen dirigirse más bien a los enfermos provenientes de las clases sociales humildes, pero eso puede explicarse de dos maneras: o bien, por simple estadística, dado que ellos constituían la mayor parte de los moradores del monasterio; o bien, por el tema específico de que se ocupa. Es comprensible que aprovechen la oportunidad que les ofrece una situación fuera de lo normal para disfrutar de ciertas ventajas los que habitualmente no han podido disponer de ellas.

Lo que dice el capítulo respecto de estos enfermos es muy poco. Se limita a una prescripción para la vida dentro del monasterio en el párrafo primero y de una constatación de alcance general en el quinto. En realidad, no se trata tanto de una prescripción, como de una licencia. Además de eximirles de someter el cuerpo con ayunos y abstinencia, igual que a los débiles, les permite tomar el desayuno incluso fuera de la hora habitual, cosa que no permite a los otros. Interpretado el texto desde otro sermón, este «fuera de la hora del desayuno», hay que entenderlo en el sentido de «antes de esa hora». Esta matización se comprende considerando que el desayuno solía tener lugar hacia mediodía, y que, por tanto, los estómagos tenían que pasar muchas horas vacíos. Nos gustaría saber algo más respecto de ese alimento. Por ejemplo, a propósito de su procedencia. Hay que dar por hecho que el monasterio proporcionaba lo necesario. Si había –el legislador parece presuponer que sí había– para dar un trato especial a los débiles, lo tenía que haber con más razón para los enfermos. Más en concreto, nos gustaría saber si el legislador

179. «Etiam si de humillima paupertate uenerunt» (*praec.* 3,5, l. 70).

contaba con la posibilidad de que les llegase de fuera. La cuestión viene suscitada por dos datos. El primero lo ofrece la Regla misma, el segundo el célebre sermón 356 que trata sobre la vida de los clérigos siervos de Dios que vivían en la casa episcopal.

En su capítulo quinto la Regla contempla la posibilidad de que los padres u otros allegados lleven a los siervos de Dios ropa o alguna otra cosa considerada necesaria. ¿Cabe pensar en alimentos? Nos parece más que probable. No obstante, téngase en cuenta que ordena entregarlo al prepósito, para que lo dé al que lo necesita ¹⁸⁰. No parece, pues, que aquí se contemple el caso propuesto. El sermón 356, por su parte, concierne más de cerca nuestra cuestión. Allí leemos:

Digo también lo siguiente: si tal vez en nuestra casa, en nuestra sociedad, hay alguien que esté enfermo o se encuentre convaleciente, de modo que tenga necesidad de tomar algo antes del desayuno, no prohibo que personas piadosas de uno u otro sexo le envíen lo que les parezca deban enviar; pero ninguno ha de tener desayuno o comida aparte» ¹⁸¹.

Esto coincide con el texto de la Regla en dos puntos: en que se trata de enfermos y en que les exime de atenerse a la hora del desayuno. ¿Cabe admitir que se daba también lo tercero, esto es, que personas de fuera les llevaran alimento? En principio habría que pensar que sí, para salvar la uniformidad en el actuar de san Agustín. Pero no han de olvidarse dos datos; el primero, que se trata de distinta comunidad: la Regla va dirigida a una comunidad de siervos de Dios laicos mientras que el sermón se refiere a la comunidad de clérigos, y es bien sabido que la praxis no era idéntica en ambas comunidades ¹⁸²; la segunda, que entre uno y otro texto hay muchos años de diferencia.

La constatación antes mencionada es la siguiente: para evitar que se agrave su estado al enfermo se le reduce la dieta alimentaria. San Agustín no razona la praxis; el tratamiento lo supone conocido y admitido por todos. Según L. Verheijen la privación de alimento era vista como una panacea por la ciencia médica de la antigüedad ¹⁸³.

180. «Consequens ergo est ut etiam si quis filiis, vel aliqua necessitudine ad se pertinentibus, in monasterio constitutis, aliquid contulerit, vel aliquam uestem, siue quodlibet aliud inter necessaria deputandum, non occulte accipiatur, sed sit in potestae praepositi, ut in re communi redactum, cui necessarium fuerit, praebeatur» (*praec.* 5,3, l. 161-165).

181. S. 356,13. Esta traducción difiere de la que aparece en la edición de la BAC, 461 (OCSA 26), p. 267. En su momento habíamos entendido el texto de modo diferente.

182. San Agustín cambio de comunidad precisamente por eso (cf. s. 355,2).

183. Cf. L. VERHEIJEN, «*Couvertures et autres pièces de literie*», p. 323 NA 1,369.

Aunque el título del presente apartado se refiere a los enfermos, el estado de enfermedad es mencionado sólo como punto de referencia para fundamentar el precepto que sigue. El párrafo se ocupa más bien de los que, habiendo estado enfermos, se hallan aún convalecientes o ya restablecidos.

9.3.1. *El siervo de Dios convaleciente*

El período de convalecencia no es considerado ya como enfermedad (*aegritudo*) sino como simple debilidad (*infirmitas*)¹⁸⁴. Pero una debilidad distinta de la contemplada en el apartado 9.2. Aquella tenía su origen en un estilo de vida; esta en una enfermedad.

Para el período de convalecencia el legislador no prescribe un tratamiento específico; se limita a ordenar genéricamente que se dé al convaleciente un trato que le lleve a restablecerse cuanto antes. Determinar cuál es el trato concreto en que está pensando resulta imposible; sólo cabe conjeturarlo desde el conjunto del capítulo. Por lógica hay que pensar en el ámbito alimentario, tanto más que la comparación utilizada se refiere a él. Pero el párrafo no da pie para pensar que se limite sólo a él; es probable que el trato sugerido se extienda también a la ropa y al ajuar de cama, especificados en el párrafo anterior. Y, por lo que se refiere al alimento, parece lógico suponer que les libera del ayuno, pero dejándoles sujetos al horario habitual de la comunidad. Es lo que se deduce de la indicación de que la condición de convaleciente equipara con el estado de debilidad en que pueden hallarse los ricos a causa de su anterior estilo de vida.

Esta última precisión podría llevar a pensar que san Agustín contempla sólo a los enfermos provenientes de las clases más humildes, puesto que los compara con la situación de los ricos. Pero no parece admisible. El santo tiene en mente a cualquier siervo de Dios que esté enfermo, pertenezca a la clase social a que pertenezca; también al proveniente de la máxima pobreza. De todos modos, esta mención explícita hace sospechar que lo que propone no era tan obvio para todos. Y, al mismo tiempo, revela el contraste entre la mentalidad común de entonces y la de san Agustín. Si de los párrafos tercero y cuarto pudiera sacarse la conclusión de que san Agustín está *pro divitibus*, del lado de los ricos¹⁸⁵, el presente elimina las dudas sobre el criterio que dicta su normativa: la salud del siervo de Dios, sin consideraciones de ningún otro tipo y menos de tipo social.

184. «... quo necessitas leuarat *infirmos*» (*praec.* 3,5, l. 75).

185. De ello se habló con anterioridad.

Tampoco deja de tener significado documental otra matización contenida en el texto. La enfermedad que iguala a los pobres con los ricos en el privilegio, no es cualquier enfermedad, sino la *recentior*, la más reciente. El que el legislador se viese en la necesidad o simple conveniencia de añadir esta apostilla puede entenderse en el sentido de que algunos alargaban más de lo necesario su estado de convalecencia. Con otras palabras, el santo parece querer poner en su sitio al siervo de Dios eternamente convaleciente para obtener una cierta rentabilidad, en comodidad, de una enfermedad pasada.

9.3.2. *El siervo de Dios ya recuperado*

En un proceso positivo de evolución, a la enfermedad sigue la convalecencia y a esta la recuperación. Las siguientes palabras del parágrafo tienen como destinatarios a los siervos de Dios que han alcanzado ya este último estadio. Sujetos pasivos hasta ahora de la atención de la comunidad, el legislador dictamina lo que han de hacer en la nueva situación. Con ese fin recupera conceptos utilizados en los dos párrafos anteriores, como el del estilo de vida anterior (*consuetudo*) y el de felicidad (*felicior*). Para estimularles a que vuelvan a su habitual régimen de vida, una vez que hayan recuperado el vigor de antes, lo califica de nuevo como más feliz (*felicior*). Pero, además de juzgarlo más feliz –connotación de carácter antropológico–, lo valora como particularmente adecuado para los siervos de Dios –dato de carácter religioso–. El criterio que mide la adecuación en este contexto es el nivel de necesidad: un régimen de vida es tanto más adecuado para la estancia en el monasterio cuanto menos necesidades conlleva. El por qué trataremos de exponerlo luego.

Antes detengámonos brevemente en un concepto clave para la interpretación del capítulo entero. Nos referimos al placer, entendido como *uoluptas*. Leemos: «Y que el placer (*uoluptas*) no los retenga, ya restablecidos, en el nivel de vida al que les había elevado la necesidad, cuando se hallaban débiles». Mientras tenía en mente al siervo de Dios bajo el yugo de la enfermedad o debilidad, el legislador evitó introducir dicho concepto. Lo cual se manifiesta en perfecta sintonía con el primer parágrafo: la idea de domar la carne con ayunos y abstinencia sólo aparece cuando la plena salud física es ya una realidad. El apetito de placer (*uoluptas*) es lo que impulsa a buscar la situación de privilegio. Pero del texto resulta claro que esa *uoluptas* se manifiesta, no en sentir placer en la comida necesaria para la salud, sino en apetecer, en razón del mismo placer, más de lo que se necesita. No deja de ser significativa la relación de contraposición entre la necesidad (*necessitas*) y el placer

(*uoluptas*). Es a esta *uoluptas* a la que el ayuno y la abstinencia del párrafo primero pretenden poner coto.

Pero el peligro moral que intuye el legislador no radica sólo en la *uoluptas*, sino en otro deseo más oculto: el de elevación social. Ese deseo se puede ver sugerido en la idea de elevación vinculada a la necesidad, a primera vista en contradicción con lo dicho poco antes: de una parte, la felicidad y lo ideal para el siervo de Dios consiste en la carencia de necesidades; de otra, la necesidad «eleva». En realidad no se da contradicción alguna porque la elevación aquí apuntada más que valor es un contravalor; más en concreto, es el deseo «pervertido» que el legislador trataba de evitar ya en el primer capítulo de la Regla. El siervo de Dios de humilde extracción, al verse tratado como un rico, puede engañarse creyendo que ha sido «elevado» a la categoría de tal. Y como la elevación va unida a un trato diferenciado, pretende que se le mantenga, aun cuando haya desaparecido la circunstancia que lo provocó.

Es hora de volver al tema cuya consideración postergamos: la carencia de necesidad como criterio de adecuación a la vida monástica. El legislador lo formula de nuevo en estos términos: «Júzguense más ricos quienes son más fuertes en soportar la austeridad; porque es mejor necesitar menos que tener más»¹⁸⁶. San Agustín sigue en la misma línea de modificar la semántica de los términos. «Rico» ya no designa, como en el uso habitual del término, a quien posee abundancia de bienes, sino a quien es «fuerte» para soportar la austeridad. Los más ricos (*ditiores*) son los más fuertes (*fortiores*). Aquí se juega con el inconsciente, al menos, de los siervos de Dios de extracción social más humilde: dado que los pobres apetecen ser ricos, el santo les indica dónde se halla la auténtica riqueza: en la capacidad, que precisamente poseen ellos, de soportar la parquedad. El legislador les invita a «juzgarse más ricos». Este «juzgarse» es, sin duda, algo subjetivo: por encima de las apariencias, de lo que se puede pensar, ellos han de sentirse ricos, por ser más fuertes¹⁸⁷. Pero el que sea subjetivo no conlleva el que no sea también objetivo. ¿En qué se fundamenta esa objetividad?

La afirmación senequiana según la cual «es mejor necesitar menos bienes que tener más»¹⁸⁸, que cierra el párrafo y el capítulo, tiene su peso en

186. «Illi se aestiment ditiores, qui in sustinenda parcitate fuerint fortiores; melius est enim minus egere quam plus habere» (*praec.* 3,5, l. 76-77). La idea es frecuente en san Agustín y aparece también en otros contextos. «Divitiae atque fastigia dignitatum ceteraque huiusmodi, quibus se felices putant esse mortales vere illius felicitatis expertes, quid adferunt consolationis, cum sit eis non indigere quam eminere praestantius, quae plus excruciant adepta timore amissionis quam concupita adeptionis ardore?» (*ep.* 130,2,3).

187. «Divites esse vultis, sani esse vultis» (*s.* 311,3,3).

188. Que se une a lo anterior: «quanto minus indigent» (*praec.* 3,5, l. 74).

uno y en otro. Así lo han percibido los distintos autores, que le han dado el debido relieve en su comentario. Ya indicamos por dónde iba su interpretación y no es preciso volver sobre ella. A nuestro parecer hay que desgajar la frase de su matriz. Aunque su origen sea estoico, san Agustín le da con gran probabilidad un sentido teológico, más específicamente escatológico.

Con anterioridad hablamos del sentido escatológico del ayuno. Esta práctica ascética ha de ir ordenada a alcanzar la condición angélica¹⁸⁹. Esta se caracteriza por la carencia de toda necesidad física¹⁹⁰ y por la saciedad de Pan, esto es, de la Palabra de Dios¹⁹¹. Los ángeles no son menos ricos por el hecho de necesitar menos; al contrario, su riqueza es mayor¹⁹². En esa línea, el régimen habitual del siervo de Dios al que se dirige san Agustín, que incluye el ayuno en la medida en que supone la reducción de necesidades físicas, acerca a esa condición. Como los ángeles, es tanto más rico cuanto menos necesita¹⁹³.

Pero en la Regla no existe la mínima referencia a la condición angélica. De aquí la conveniencia de emprender otro camino, de mirar hacia Jesucristo. Es cierto que no aparece mencionado en este capítulo, pero sí en el octavo en un pasaje que consideramos correlativo¹⁹⁴. Por otra parte, la recomendación del ayuno incluye una referencia implícita a Jesucristo.

189. Cf. *util. ieiun.* 2,2 (texto en nota 132).

190. «Promisit enim deus aequalitatem sanctorum (Lc 20,36): et modo angeli non sitiunt quomodo nos, non esuriunt quomodo nos; sed habent saginam veritatis, lucis, immortalis sapientiae» (*en. Ps.* 62,6). «Denique somnus nullus nisi mortalium. Non est ita requies angelorum: illi quia semper uiuunt, numquam salutem somno reficiunt. Sicut ipsa uita est ita est illic sine fine uigilia. Nec aliud ibi est uiuere quam vigilare nec aliud uigilare quam uiuere...» (*s.* 221,3). San Agustín motiva a los fieles para que asistan a las vigilias porque son la imagen de la victoria sobre la muerte (*ib.*).

191. Cf. *util. ieiun.* 2,2-3,3.

192. «Quid te iactas? Quia infirmus es, ideo sunt tibi multa necessaria. Opus est multum vestiariis, quia frigus pati non potes: iumentis utaris, quia pedibus ambulare non potes. Ista fulcimenta sunt infirmitatis, non ornamenta potestatis. Quae illae diuitiae sunt angelorum? Unam vestem habent lucis: numquam teritur, numquam sordidatur. Illae sunt verae diuitiae, ubi nulla erit inopia, nulla erit indigentia... Para te resurrectionis diuitias accipere» (*s.* 37,16,25); «Veras diuitias angeli habent qui nullo egent. Nos autem quas videmur habere diuitias, quasi medicamenta infirmitatis inquisimus. Si sani essemus, i. e., in immortalitate illa quam postea habituri sumus, istas diuitias non quaereremus» (*s.* 359 A, 13).

193. «Nam hic indigentia tua colligit plurima. Quare multum habent diuites? Quia multum indigent. Maior indigentia quasi maiores comparat facultates: illic ipsa indigentia morietur. Tunc vere dives eris, quando nullius indigens eris. Non enim tu dives et angelus pauper, qui non habet iumenta, et rhedas et familias. Quare? *Quia non indiget: quia quanto fortior, tanto minus indigus.* Ergo ibi diuitiae et verae diuitiae...» (*s.* 77,13).

194. «... et bono Christo odore... fragrantés» (*praec.* 8,1, l. 237-238).

La auténtica y suprema riqueza humana, a la que va unida la felicidad, está representada por Jesucristo. Lógicamente, se trata de Jesucristo resucitado, en su condición escatológica. Lo que caracteriza este su estado escatológico es su carencia absoluta de necesidades. Una vez resucitado, comía sólo para testimoniar su propia realidad humana a sus asustados discípulos que creían estar viendo un fantasma, no porque tuviera necesidad. La riqueza de Cristo resucitado es su salud plena. Prueba de que es así es que no necesita de nada para sustentarla: ni comida, ni bebida, ni ropa ni descanso ¹⁹⁵.

A partir de aquí cabe comprender la argumentación de san Agustín: es mejor necesitar menos que tener más. Es el nivel humano posible en esta existencia terrena, en que siempre se necesita algo, en virtud de la enfermedad «natural», consecuencia del pecado original. Y se comprende también que el santo juzgue más ricos a quienes son más fuertes en soportar la austeridad. La parquedad del siervo de Dios en cuanto a bienes materiales necesitados, sean de la naturaleza que sean, es lo que le acerca a la condición de plenitud de Cristo y, por tanto, a la felicidad ¹⁹⁶. Desde ahí se entiende también la afirmación conclusiva del parágrafo tercero: los siervos de Dios pobres deben congratularse porque tienen una salud de la que carecen los ricos. Si la medida de la salud se toma de Cristo; si la salud de Cristo se caracteriza por no necesitar nada, cuanto menos se necesita de más salud se dispone ¹⁹⁷.

195. «Et ideo ieiunavit cum temptaretur, ante mortem cibo adhuc indigens; manducavit et bibit cum glorificaretur, post resurrectionem iam cibo non indigens. Illic enim ostendebat in se nostrum laborem, hic autem in nobis consolationem, quadraginta diebus utrumque definiens» (s. 263 A,4); «Ad hoc enim fecit per misericordiam, quod posset et non facere per potestatem, ut nobis constitueret fundamentum resurrectionis: ut illud quod propter nos mortale portabat, et moreretur, quia morituri sumus; et ad immortalitatem resurgeret, ut immortalitatem speremus. Ideoque ante mortem non solum scriptum est quia manducavit et bibit, sed etiam quia esurivit et sitivit (Mt 4,2; Jn 19,28); post resurrectionem tantum quia manducavit et bibit, non autem quia esurivit et sitivit; quia in corpore non amplius morituro non erat illa indigentia corruptionis, ut esset necessitas refectiois; sed erat potestas edendi. Factum est causa congruendi, non ut subveniretur inopiae carnis, sed ut suaderetur veritas corporis» (s. 362,12,12).

196. San Agustín define la salud como un «nihil sentire» (s. 277,5,5), donde la sensación se refiere a molestias o necesidades físicas de cualquier tipo. Es más, la vida futura, la «aeterna sanitas» (s. 305 A,7-8) es presentada siempre como la consecución de la plena salud, entendida como descanso del cuerpo (*quies*) (*ib.* 53,103; *conf.* 10,31,44; *en. Ps.* 86,9), como perfecta *pax* (*en. ps.* 33,2,19: «Ibi enim et perfecta pax, ubi non esuries. Nam hic tibi pacem facit panis; subduc panem, et vide quale bellum erit intra viscera tua») y como carencia de toda necesidad física: «et tota sanitas, et nulla indigentia, et nulla fatigatio aderit corpori» (*uera rel.* 53,103; s. 77,10,14). Sobre la *vera sanitas*, cf. *en. Ps.* 122,12; *ep.* 205,1,4; s. 20 A,5, y sobre la contraposición entre la salud en esta tierra y la futura, cf. s. 306 A.

197. El pensamiento de san Agustín se entiende perfectamente con este ejemplo tomado de la vida contemporánea: Es preferible no ser drogadicto a poseer los medios para

Para gozar de tal salud es preciso haber superado la concupiscencia de la carne, en concreto la *uoluptas*, que camina en dirección contraria a ella; esta pide más, aquella necesita tanto menos cuanto más se acerca a la plenitud. La prueba es que los ricos, los que más condescendieron con la *uoluptas*, por disponer de más medios, son a la postre los más débiles. Y, a la inversa, lo confirma el dato de experiencia aportado por el santo: la salud es el patrimonio de los pobres. La templanza, pues, no es virtud triste, sino liberadora de necesidades que empobrecen al dañar la salud.

Aunque evidentemente guarda relación con ella, no nos parece que haya que interpretar el dicho senequiano en clave de pobreza material. En línea con el argumento del capítulo entero, hay que integrarlo en la perspectiva de la salud. No hay que valorarlo desde la perspectiva del poseer, sino desde la del gozar; no pensando en el mal de la avaricia, sino en el del desenfreno; no como problema social, sino como problema personal ¹⁹⁸.

9.4. Otra forma de someter la carne

En su mismo inicio, el capítulo tercero prescribe domar la carne, pero de un modo muy específico: con ayunos y abstinencia, en cuanto la salud lo permita. La restricción excluye de entrada a determinados siervos de Dios de ese modo de domar la carne. Es muy difícil, en efecto, que en un grupo humano todos gocen de buena salud. Tarde o temprano la enfermedad o la simple debilidad acaba visitando a unos o a otros. ¿Cabe pensar que ese domar la «carne» es tarea asignada sólo a quienes gozan de buena salud? Resulta difícil aceptar que san Agustín pensase así. La doma de la «carne» concierne a todos, porque el mal está presente también en todos. Entonces, ¿cómo doman su «carne» aquellos a los que la salud impide hacerlo mediante ayunos y abstinencia?

Si san Agustín se expresa como lo hace se debe, a nuestro parecer, a que la misma debilidad o enfermedad arrastra consigo ese sometimiento o doma de la «carne». Domar la «carne» en este contexto equivale a someter la *uoluptas* o placer desordenado. Es significativo que el santo sólo prevenga frente a la *uoluptas* en el momento en que el enfermo ha recuperado plenamente la

conseguir toda la droga que se quiera, por placentera que de inmediato pueda resultar. En otro lugar presenta la siguiente comparación: «cum autem haec abundaverint, incipit et superbire de talibus. Tale est hoc ac si se vulneratus quis jactet quia habet multa emplastra in domo, cum hoc illi bonum esset ut vulnera non haberet, et ne uno quidem indigeret emplastro» (*qu. eu.* 2,22, a propósito de Lc 12,29).

198. El primero de cada par de aspectos señalados lo tratará el legislador, en parte, en el capítulo quinto.

salud, del mismo modo que sólo ordena someter la «carne» con ayunos y abstinencia a quienes gozan de buena salud física.

La *Carta* 48 dirigida a los monjes de la isla Cabrera permite entender el proceder del santo en la Regla. Entre las actividades (espirituales) del monje enumera, como una más, el ayuno. Pero cuando a continuación desarrolla más en concreto qué conlleva esa actividad, introduce los siguientes aspectos: a) domar los hábitos dañinos, castigar el cuerpo y someterlo a servidumbre; b) aceptar la tribulación, y c) soportarse mutuamente por amor. Ahora bien, resulta claro que a) se corresponde con el precepto de domar la «carne» con ayunos y abstinencia ¹⁹⁹. Diríamos que se trata de una forma activa de someterla. Nos parece asimismo claro que la tribulación que recomienda aceptar en b) se corresponde con la debilidad y enfermedad contempladas en el capítulo tercero de la Regla ²⁰⁰. Debilidad y enfermedad que tienen sometida a la «carne» aún contra la voluntad de la persona. Diríamos que se trata de una forma pasiva de sometimiento, que se vuelve activa cuando tiene lugar la aceptación personal de la misma. En formulación general, se trata de aceptar las propias limitaciones físicas. El texto de la Regla no indica explícitamente que se diese de hecho esa aceptación, pero tampoco la manda o aconseja, lo que permite suponer que no era un problema. En todo caso, aunque la Regla silencie este aspecto, pertenece sin duda al pensamiento del santo.

Por último, la recomendación de soportarse mutuamente creemos que remite a situaciones como la que refleja la Regla, donde unos siervos de Dios no toleran que otros reciban un trato diferente en razón de su situación personal. Si antes se trataba de aceptar las limitaciones físicas propias, ahora se trata de aceptar las de los demás. Aunque propiamente no cabe hablar en este caso de doma de la «carne», la recomendación no es extemporánea. Señala el contexto espiritual en que adquieren valor las otras dos clases de doma: el del amor fraterno. El no asumir las consecuencias a nivel práctico de las limitaciones que sufren los demás y desear un trato semejante indica que el propio ayuno o abstinencia no nace del corazón porque, sin razón física que lo justifique, se le quiere poner fin. Por otra parte, la Escritura deja bien claro que el ayuno sin misericordia no es grato al Señor. Es la forma que tiene san Agustín de hacer realidad en el monasterio el texto de Is. 58,3-5 que en los sermones

199. El ayuno ha sido mencionado poco antes y el texto considerado ahora es explicitación de él.

200. Los problemas de salud suelen ser contados por san Agustín entre las tribulaciones que ha de soportar el hombre: «Multae sunt tribulationes et in omne tribulatione ad Deum confugiendum est: sive sit tribulatio in re familiari, sive sit in salute corporis, sive de periculo carissimorum, sive de aliqua re ad huius vitae sustentaculum necessaria» (*en. Ps.* 45,3; cf. también 49,22; 76,3; s. 330,2).

sobre la Cuaresma vincula al ayuno ²⁰¹. Quizá haya que ver en esta constatación la razón por la que el santo se ocupa tanto de las reacciones que suscita en unos el trato especial recibido por otros. No cabe hablar de domar la «carne», si no va acompañado de la desaparición de la envidia.

Lo que venimos afirmando no coincide con la explicación dada por algunos autores de la ausencia de severas prácticas ascéticas en la Regla, a saber, que la vida comunitaria es en sí ya una gran ascética ²⁰². En el caso presente, la carga que impone el vivir en común, esto es, aceptar las deficiencias físicas de los demás, no aparece como alternativa a otras prácticas ascéticas, sino como complemento de las mismas. De hecho, han de aceptarlas también los que, por estar sanos, están obligados a los ayunos y abstinencia.

10. La salud del espíritu

Para seguir un tratamiento orgánico de los temas, hemos dejado para el final el examen del segundo párrafo del capítulo. Este mantiene un doble tipo de relación con los restantes: de continuidad y de complemento.

La relación de continuidad resulta clara en cuanto que también en él se trata del alimento –y hablar de alimento conlleva hablar de salud–. Al respecto es significativo que hasta la referencia al sentido del oído la introduce con terminología que se enmarca en dicho ámbito: sentir hambre ²⁰³. La relación es de complemento, en cuanto que ahora no se trata ya del alimento o salud del cuerpo, sino del espíritu. Aparece así la intención del legislador de ocuparse de la persona humana en la totalidad de sus dos componentes sus-

201. Cf. lo dicho con anterioridad a propósito de la dimensión social del ayuno.

202. T. VAN BAVEL, 53-54; F. MORIONES, *Espiritualidad agustiniano-recoleta*, II, 254. «Agostino chiedeva ai suoi monaci una vita comune il cui esercizio ascetico principale consisteva nella lealtà quotidiana di esercitarsi nell'amore di Dio e del prossimo, e il cui frutto si assaporava nella convivenza in monastero in un clima ricco di libertà e di grazia» (V. GROSSI, *Ascetica del corpo*, p. 322). V. E. Grimm aduce otras razones: «In addition to his need to distance himself from his Manichaean past, there could be other reasons für Augustine's moderate attitudes to food and fasting. Augustine's ascetical ideal was strongly coloured by his deeply felt need for male companionship. He was not a hermit but a eminently social being... The extremes of self-denial in food and drink and the highly individualistic and inventive mortifications of the flesh, which were popularized by the fabulous literature about desert hermits and provided for ascetic living to many Christians, were not conductive to community living. As both leaders of city congregations and fathers of monastic communities must have found out from bitter experience, these self imposed privations often led to irritability, lethargy, depression, forgetfulness and, most importantly, an inability to work» (*From Feasting to Fasting*, 187-188; cf. también p. 190).

203. «... sed et aures esuriant...» (*praec.* 3,2, l. 51).

tanciales. Aunque el término espíritu no aparece mencionado, queda sobreentendido en la naturaleza del alimento: la palabra de Dios. Es el espíritu lo que ella alimenta, no el cuerpo. Y cuando el santo habla del oído es evidente que no piensa tanto en el oído físico (*ures*) como en el oído interior, cuyo alimento es Dios ²⁰⁴.

El sentido del párrafo en el conjunto del capítulo se deriva precisamente de la última frase del mismo: «que también el oído sienta hambre de la palabra de Dios». Tres conceptos merecen ser tomados en consideración: oído, sentir hambre, palabra de Dios. A «oído» quizá quepa otorgarle un alcance estructural ²⁰⁵; a «hambre» un alcance categorial, es decir, permite integrar el párrafo en la línea de pensamiento desde la que venimos interpretando el capítulo; a «palabra de Dios» un alcance de especificidad.

Dicho esto, se puede dar respuesta a algunas cuestiones que suscita el párrafo. Una de ellas es la motivación que impulsó al legislador a introducir justamente aquí la lectura de la palabra de Dios. Algún autor aduce una motivación cultural, de cultura religiosa se entiende, como ya indicamos, señalando también razones por las que no nos parece aceptable la propuesta ²⁰⁶. A nuestro entender, la razón de su inclusión es otra, comprensible desde las claves de lectura ya conocidas. Entre ellas está la de las tres concupiscencias o *cupiditates*, uno de cuyos ámbitos de acción es el alimentario. En ella se encuadra la *uoluptas* o apetito desordenado de placer. Y es precisamente a esa *uoluptas* a la que el legislador ha querido poner un dique en los demás párrafos.

Ahora bien, de tal apetito tomó pie la primera de las tentaciones sufrida por Jesucristo en el desierto: la invitación a convertir las piedras en pan. Él sufrió la tentación, la venció y, al vencerla él, señaló el modo como también los cristianos pueden alcanzar una victoria semejante. Tanto como el hecho, aquí importa el modo. Al tentador le tapó la boca con las palabras: «no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» ²⁰⁷.

204. Cf. *conf.* 10,6,8; s. 28,2.

205. Igual que en el libro décimo de *conf.* al examinarse acerca de la concupiscencia de la carne, también en la Regla toma san Agustín en consideración todos los sentidos del cuerpo. A excepción del sentido del olfato, que saca a colación en la sección C (R 8,1c), los otros cuatro centran su atención en los dos capítulos de la unidad segunda de la sección B, el tercero y el cuarto. Si en el cuarto, el legislador toma en consideración los sentidos de la vista y el tacto, en el presente tercero contempla el del gusto y el del oído. En el trasfondo de los demás párrafos del capítulo está el sentido del gusto, cuya propensión al vicio de la gula se quiere atajar; en el trasfondo del segundo está el del oído, al que se quiere suministrar «materia» adecuada. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) 235-238. 246-248.

206. Cf. primera parte, nota 198.

207. Cf. *uera rel.* 38,71.

Al responder en esos términos, Jesucristo, además de quitar fundamento a la propuesta del tentador, dictó una lección de antropología: el hombre es también espíritu. Las palabras del diablo incluían una propuesta antropológica reductiva: en el hombre sólo tiene valor el cuerpo; sólo a él hay que cuidar. Jesucristo, por su parte, le replica con una antropología global: no sólo hay que mirar por el cuerpo, sino también por el espíritu; como hay que alimentar aquel, así hay que alimentar éste ²⁰⁸. El párrafo que nos ocupa: «no sea sólo la boca la que recibe el alimento, sino que también el oído sienta hambre de la palabra de Dios» ²⁰⁹, responde a una antropología total. Dado que la palabra de Dios es alimento espiritual, es evidente que se trata del oído del hombre interior ²¹⁰, que pertenece al espíritu del hombre.

La respuesta de Jesucristo trasciende el dato antropológico teórico para entrar también en el práctico. Señala cuál es el alimento adecuado a esa dimensión antropológica postergada en la propuesta del tentador. San Agustín no se cansa de repetirlo: el alimento del espíritu es la palabra de Dios ²¹¹. Un alimento sabroso, aunque a veces duro de masticar.

Este alimentarse del alma con la palabra de Dios en el refectorio puede acontecer de varias maneras: mediante la lectura personal, mediante la escu-

208. No obstante formulaciones en sentido contrario, sobre todo en la primera etapa de su actividad literaria, san Agustín tiene claro que el hombre es una unidad de cuerpo y espíritu y que la plenitud física incluye el bien de ambos componentes: «Incolumitas porro in ipsa vita ac salute atque integritate animi et corporis constituta est» (*ep.* 130,6,13). En consecuencia, reclama la alimentación adecuada de uno y otro; «Fieri enim non posset ut panem suum caro nostra haberet et panem suum anima non haberet. Etenim et anima nostra in quadam egestate in hoc saeculo eget pane suo, sicut caro suo. Nam quis non eget pane? Deus ergo solus, panis, non eget pane; ipse est enim panis animae nostrae, quae pane altero non eget, sed sibi sufficiens nutrit et nos» (*s.* 389,1; cf. también *ep.* 29,11; *beata u.* 2,8). A esa realidad se atiene el actuar de Dios: «Procurante divina misericordia, quae nos regit et quae nobis esurientibus escas praeparat, non solum corporum reficiendorum, super quos facit oriri solem..., sed etiam propter famem cordis nostri quam patimur in hac eremo et morimur nisi manna pluatur, mensam ergo suam nobis praeparans Dominus» (*s.* 45,1); «Pascit operarium laborantem, qui ei praeparat die finito mercedem; sic et modo Dominus laborantes in hoc saeculo pascit nos, non solum cibo ventris, sed etiam cibo mentis» (*s.* 229 E,4).

209. «... nec solae uobis fauces sumant cibum, sed et aures esuriant Dei uerbum» (*praec.* 3,2, l. 51-52). En *qu. eu.* 2,21, habla de un «tempus famis uerbi, cum intelligentia clauditur».

210. Aunque sirve de cauce el exterior.

211. La palabra de Dios como alimento espiritual (*epulae Dei* la llama en *Io. eu. tr.* 7,2) aparece a cada paso en los textos agustinianos, muy frecuentemente en la contraposición alimento del vientre, alimento del espíritu: *ep.* 29,11; *s.* Mayence 51 [Dolbeau 19], 1; *en. Ps.* 36,3,5. O en la contraposición ayuno corporal-alimento espiritual: «ut sermo dei per nostrum officium ministratus, ieiunatos corpore, pascat in corde; ac sic interior homo cibo suo refectus, exterioris castigationem possit agere, et robustius sustinere» (*s.* 205,1); «Ergo nos qui uerbo studemus, bonum est ut etiam corpore ieiunemus» (*s.* 163 B,6); «Psalmus iste brevis-

cha de una lectura hecha en común y mediante la discusión o debate. La primera modalidad no tiene cabida en el texto del capítulo debido a la presencia de la segunda, puesto que en la práctica resultan incompatibles. Respecto de la tercera, ya indicamos que el texto parece excluirla, aunque no es del todo seguro ²¹². Pero, incluso si lo fuera, procede recordar que san Agustín valoraba esa modalidad, que él mismo ponía en práctica en el monasterio de clérigos en que él residía. Dice de él san Posidio que en el refectorio le atraía más la lectura y la discusión o debate que el comer y beber ²¹³. Tal proceder, sin embargo, no obedece a simple disciplina monástica, sino que tiene un profundo calado antropológico. A sus fieles de Hipona les hace saber cómo el espíritu humano, débil aún mientras se halla en esta carne, tiene su propio solaz: el de la palabra, el de la oración y el de la discusión o debate ²¹⁴. Y ya al final de su vida, en la polémica con Julián de Eclana, hablando de los efectos negativos que procura la gula, constata que, con frecuencia, mientras dura un banquete, no sólo se piensa en temas de la máxima importancia, sino que incluso se discute sobre ellos y, entre bocado y trago, se pone empeño en el diálogo y, si existe una lectura, se acoge con absoluta atención lo que se quiere conocer o recordar ²¹⁵. Es difícil pensar que en un banquete secular tenga lugar una lectura; tanto menos «con frecuencia» (*saepe*); por tanto, sólo cabe suponer que san Agustín está hablando de una práctica monástica. Interesante es el significado que atribuye al dato. El santo está comparando el placer (*uoluptas*) que produce el sexo con el originado por la comida y la bebida. Este último es para él más tolerable porque no influye tanto en el hombre que imposibilite el pensar en la sabiduría, algo que no ocurre con el primero ²¹⁶. Pero detrás de ese dato sobre el placer derivado de la comida y

est: sic satisfacit mentibus auditorum, ut molestum non sit ventribus ieiunorum. Pascatur ex hoc anima nostra... tristem, credo, ex aliquo ieiunio suo, vel potius ex aliqua fame sua. Nam ieiunium voluntatis est, fames necessitatis» (*en. ps.* 42,1). «... terrenus cibus quo carnis infirmitas pascitur... et coelestis cibus, quo pietas mentis impletur» (*util. ieiun.* 1,1).

212. Cf. primera parte, notas 88-89.

213. Cf. *Vita Augustini* 22.

214. «... sic et anima nostra cum est hic in ista carne, inter tentationes et pericula huius, adhuc est infirma; habet enim ipsa solatia verbi, solatia orationis, solatia disputationis; sic sunt ista animae nostrae, quomodo illa carni nostrae...» (*en. Ps.* 62,10). Advértase la cercanía de este texto con otro en que refiere las actividades de los monjes: «uiuentes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus» (*mor.* 1,31,67).

215. «Nam saepe de magnis rebus inter epulas non solum cogitamus, verum etiam disputamus, atque inter ipsos ciborum morsus et potionum glutus, nihilo remissius audiendo dicendoque colloquimur, et quod nosse vel recolere volumus, intentissime omnino si nobis legitur accipimus» (*c. Iul.* 4,14,71).

216. «Ideo autem hanc voluptatem dixi tolerabilem, quia vis eius tanta non est, ut nos a cogitationibus ad sapientiam pertinentibus, si in eas sumus mentis delectatione suspensi,

bebida, está otro sobre la lectura y discusión: mantiene la mente en activo e impide que el hombre se reduzca en la práctica a la pura dimensión física o animal.

De hecho, el precepto de que también el espíritu reciba su alimento adecuado obedece asimismo a datos de experiencia. El hombre suele estar tan predispuesto a alimentar o sobrealimentar el cuerpo, como a olvidarse de alimentar el espíritu, incluso hasta dejarlo perecer de inanición. A nivel físico, antes se cae en la bulimia que en la anorexia ²¹⁷; a nivel espiritual, antes se cae en la anorexia que en la bulimia ²¹⁸, entre otras razones porque en él no cabe bulimia alguna. El espíritu puede recibir un alimento inadecuado, pero respecto al adecuado nunca cabe hablar de sobrealimento ²¹⁹. Los siervos de Dios no estaban inmunes a ese mal ²²⁰. No había que descartar que, una vez sentados

arumpat et deiciat... Illa vero pro qua mecum tantis contentionibus litigas... tamen in ipso opere suo, quem permittit aliquid, non dico sapientiae, sed cuiuslibet rei aliquid cogitare?» (*ib.* 7,41).

217. Dejando a parte modas como la que actualmente ha esclavizado a un buen grupo de jovencitas sobre todo.

218. «Dominus noster Jesus Christus, qui panem se dixit, esurientes quaerit. Non autem esurit hunc panem nisi sanitas mentis, hoc est, interioris uentris. Ex isto pane uisibile accipe similitudinem. Quoniam languentes homines, qui per morbum fastidium contraxerunt, optimum panem laudare possunt, manducare non possunt, sic enim interioris hominis languor interior ad manducandum istum coelestem panem non mouetur, quoniam fastidio premitur etiam quamuis laudet, ad sumendum non delectatur» (*s.* Mayence 51 [Dolbeau 19], 1, p. 156). Una descripción más detallada de la enfermedad es la siguiente: «Nam et desiderare procul dubio concupiscere est. Quis est iste mirabilis et inexplicabilis langor? Et tamen est. Nam et aegrotus qui fatido laborat, et vult evadere hoc malum, concupiscit itaque desiderare cibum, dum concupiscit non habere fastidium; sed hoc fastidium morbus est corporis. Concupiscentia vero qua concupiscit desiderare cibum, hoc est, carere fastidio, in animo est, non in corpore; et habet eam non gutturis et faucis delectatio, quae fastidio restringitur, sed recuperandae ratio sanitatis, qua pellendum escae fastidium providetur. Et ideo non mirum est si appetit animus ut appetat corpus quando appetit animus nec appetit corpus ...» (*en. Ps.* 118,8,4).

219. Aquí se percibe la diferencia entre el alma y el cuerpo. La situación final de uno y otro será diferente: mientras la del cuerpo consistirá en carecer de toda necesidad, la del alma consistirá en la satisfacción plena y definitiva de toda necesidad. Cf. *en. Ps.* 62,6 citado en nota 190.

220. Sin emplear el término y, aunque refiriéndose a su juventud maniquea, refiere cómo él sufría precisamente esa enfermedad: aunque estaba famélico por faltarle el alimento interior, Dios, su espíritu no experimentaba hambre; al contrario, no sentía el más mínimo apetito de alimentos incorruptibles. Pero no porque estuviese saturado, sino porque, cuanto más ayuno estaba, mayor repugnancia le producían (*conf.* 3,1,1). La descripción responde perfectamente a una anorexia espiritual.

221. El escuchar equivale a comer: «Quando enim audis, manducas; quando inde cogitas, ruminas...» (*en. Ps.* 36,3,5).

222. «Maior fames est hominis interioris, maior fames et periculosior plaga et gravior mors: multi mortui ambulat, et multi famelici de vanis divitiis exultant» (*s.* 8,10).

a la mesa, se olvidasen de su componente espiritual, dejaran de procurarle el alimento debido ²²¹, lo que conduciría a una muerte más grave que la física ²²². Al mismo tiempo hay una relación entre el ayuno y la percepción del hambre del espíritu ²²³, constante en la tradición ascética ²²⁴.

Esta unidad inseparable de la persona es algo que el santo tiene siempre muy presente y intenta hacerla realidad consciente en los siervos de Dios. En este sentido cabe comparar la Regla con la obra *El trabajo de los monjes*. En ambos escritos promueve el simultanear una y otra actividad, esto es, que la espiritual acompañe a la física. La diferencia está solamente en el tipo concreto de actividad: en *El trabajo de los monjes* se trata del trabajo manual, en la Regla de la comida; la espiritual se refiere en ambos casos a la palabra de Dios, en un caso cantada o rumiada, en otro escuchada ²²⁵.

11. Síntesis conclusiva

El contenido doctrinal del capítulo tercero de la Regla de san Agustín lo podemos resumir en los siguientes puntos:

- a) Una antropología integral. La atención del legislador abarca tanto el aspecto físico como el espiritual.
- b) En el aspecto físico, el primer interés está en un cuerpo sano y fuerte, capaz de afrontar la vida normal de la comunidad. Este aspecto es tan impor-

223. «Opportune namque etiam ventribus ieiuni sumus. Laetabitur cor nostrum, si mentibus esurimus» (s. 28,1). Esa relación es también de tipo material en cuanto que el hecho de ayunar deja más tiempo para alimentar el espíritu: «eadem gesta annis omnibus sollempniter in ecclesia legantur per dies quadragessimae, quando ieiunantibus vacat audire» (ep. 28*,2).

224. «Nempe ieiunium in praeceptis habemus, sed singulorum dierum, tu autem multiplicatis noctibus ac diebus innumera tempora sine cibo transigis et, si quando rogaris ut cibum sumas, paulisper deponas codicem, respondes illico: Non in pane solo uiuit homo, sed in omni uerbo dei (Mt 4,4). Ipse epularum usus, cibus obuius, ut edendi fastidio ieiunium desideretur, potus e fonte, fletus in prece, somnus in codice» (AMBROSIO, *De virginibus* III,4,15). El mismo Pelagio pone en comparación a la profetisa Ana con la virgen consagrada: como aquella se entregaba a la vez a los ayunos y las oraciones, así también esta ha de compensar sus privaciones de alimento físico con el alimento espiritual (*De virgin.* 15).

225. «Cantica uero divina cantare, etiam manibus operantes facile possunt, et ipsum laborem tanquam diuinum celeumate consolari... Quid ergo impedit seruum Dei manibus operantem in lege Domini meditari, et psallere nomini Domini Altissimi: ita sane ut ad ea discenda, quae memoriter recolat, habeat seposita tempora?» (op. mon. 17,20); «Cum manducas et bibis, psalle» (en. Ps. 146,2). Aunque se trata de aquí de un salmodiar figurado, la imagen es en sí misma significativa.

tante que condiciona la práctica, tradicional y evangélica, del ayuno. La salud física es un valor en sí mismo ²²⁶, aunque este también al servicio de otros valores ²²⁷. Es siempre don específico del Padre, fuente de todo ser ²²⁸.

La salud física ha de ser atendida en todas sus necesidades. Aunque el texto dedica más espacio al ámbito de la alimentación, no olvida otros, también de especial importancia para la salud, como el de la ropa y el del descanso. En este contexto, el bien de la salud física impone dejar de lado el ayuno y la abstinencia.

Pero en otro contexto, en el de quienes gozan de buena salud, esta misma salud justifica el ayuno y la abstinencia. En efecto, el mantenerse dentro de lo necesario, sin abusos provocados por la gula, es medio adecuado para conservarla. Un comentarista moderno señala cómo hoy «se acaba... obligado a hacer por amor a la salud lo que los antiguos maestros del espíritu recomendaban hacer por amor a los pobres y al Señor» ²²⁹.

El santo va todavía más lejos. Colocándose a las antípodas de una filosofía del consumismo, juzga que el ideal no está en poder satisfacer necesidades sino en carecer de necesidades que satisfacer. El suyo es un ideal de liber-

226. «Sane videndum est alia bona nobis deum dare, quae propter se ipsa expetenda sunt, sicut est salus...; alia quae propter aliquid sunt necessaria, sicut cibus, potus, somnus...» (*b. coniug.* 9,9); «In his itaque omnibus incolumitas hominis et amicitia propter se ipsa appetuntur, sufficientia vero rerum necessariarum non propter se ipsam sed propter duo superiora quaeri solet, cum decenter quaeritur» (*ep.* 130,6,13).

227. Así, por ejemplo, el descanso del sueño es condición indispensable para que el espíritu se pueda mantener atento: «Somnum corporis omnes debemus habere; quia si non habeatur somnus corporis, deficit homo, deficit ipsum corpus. Non enim potest diu sustinere corpus nostrum fragile animam vigilantem et intentam in actionibus: si diu fuerit intenta anima in actionibus, corpus fragile et terrenum non illam capit, non illam sustinet perpetuo agentem; et deficit et succumbit. Ideo Deus donavit somnum corpori, quo reparantur membra corporis, ut possint vigilantem animam sustinere... Bonum est somnus corporis, quo reparatur valetudo corporis» (*en. Ps.* 62,4).

228. Cf. *ciu.* 8,4; 11,25; también *c. Acad.* 3,17,37. Aunque que no hay afirmación explícita al respecto, se puede deducir sin dificultad.

229. C. BOFF, 82. Inmediatamente antes ha escrito: «Si es así, ¿se puede decir que el ayuno sería hoy una práctica superada? Si así fuera, ¿por qué entonces toda esa preocupación por los métodos para adelgazar (dietas, gimnasia, etc), sino porque se come en demasía y sin medida? Otra señal: ¿por qué se gasta tanto en las enfermedades provenientes del exceso de consumo, hasta el punto de que algunos países ricos gastan la mitad de su presupuesto sanitario en esto, mientras tres cuartas partes de la humanidad sufren hambre?».

230. «Magis ergo interest, non quid vel quantum alimentorum pro congruentia hominum atque personae suae et pro valetudinis necessitate quid capiat; sed quanta facilitate atque serenitate animi careat, cum his vel oportet vel etiam necesse est carere; ut ilud in animo christiani compleatur quod Apostolus dicit: "Scio et minus habere, scio et abundare..., et satiari et esurire, et abundare et penuriam pati: omnia possum in eo qui me confortat (Fil 4,12-13)» (*qu. eu.* 2,11).

tad, a la que se opone toda necesidad ²³⁰. A nivel físico bastante hay con las necesidades ineludibles que sufre el hombre. Como se valora más una máquina que ofrece las mismas prestaciones con menor consumo de carburante, así san Agustín juzga más sano al cuerpo que cumple su cometido con el menor número de necesidades. En este sentido, él considera el ayuno y la abstinencia como una forma de anticipo, muy limitado por supuesto, de la condición futura y escatológica, carente de toda necesidad, de la que dio ejemplo Cristo en los cuarenta días entre su resurrección y su ascensión.

c) La salud del espíritu es también objeto de atención para el legislador. De una parte es muy consciente de que el espíritu necesita su alimento específico y, en consecuencia, se lo procura estableciendo la lectura durante la comida. Cuando el cuerpo recibe la comida, ha de recibirla también el espíritu; cada uno la suya. Pues tan dañina es para el siervo de Dios la bulimia física como la anorexia espiritual. De otra parte, conoce muy bien la profunda interrelación existente en el hombre entre el cuerpo y el espíritu y que las energías del cuerpo pueden ser puestas al servicio del bien o del mal. Como un cuerpo enfermo o simplemente débil carece de vigor para ponerse al servicio del espíritu, convirtiéndose en un serio obstáculo para su actividad, el santo dispensa del ayuno y abstinencia a quienes se encuentran en tales condiciones. A su vez, como las energías pueden ponerse también al servicio de una u otra concupiscencia y constituir desde esta perspectiva otro tipo de obstáculo para la actividad del espíritu, prescribe el ayuno y la abstinencia a los siervos de Dios que gozan de salud física.

d) El legislador está atento también a que las diferentes condiciones de salud que conllevan diferencias en el trato no se conviertan en problema social dentro del monasterio.

Que el platonismo, en particular el neoplatonismo, tuvo un influjo de primer orden en el pensamiento agustiniano es un dato difícil de negar. Las divergencias suelen aparecer a la hora de valorar en concreto su alcance. Uno de los campos a propósito del cual más a menudo se acusa a san Agustín de haber sucumbido a los planteamientos platónicos es el de la ascética. Pero, aunque es cierto que el (neo)platonismo está muy distante de la visión bíblica del hombre, no por eso cabe valorar sin más negativamente cuanto concuerde con él. Si su error más notable radica, a nivel antropológico, en la unilateralidad o falta de equilibrio al primar al espíritu en detrimento del cuerpo, al menos hay que reconocerle el valor de recordar que existe también el espíritu, algo importante para una época como la presente que tiende a olvidarlo.

Pero ¿qué decir al respecto, limitándonos al tercer capítulo de la Regla que nos ocupa? El platonismo está sin duda presente en nuestro capítulo. Evidentemente la imagen que está detrás del empleo del verbo «domar» es platónica y responde a una antropología dualista ²³¹. No obstante, nos parece que difícilmente se puede ubicar en un marco globalmente platónico un texto que presupone una antropología integral que contempla tanto el cuerpo como el espíritu; que, a nivel cuantitativo, dedica mucha más extensión a los aspectos físicos de la salud que a la salud del espíritu; que en ningún momento busca «domar» el cuerpo, sino sólo la «carne»; que, sobre todo, presupone la salud física como un valor en sí mismo, aunque se la aprecie también en función de otros valores.

En efecto, el cuerpo no aparece en modo alguno como enemigo que hay que vencer o del que hay que liberarse. Como señala V. Grossi, el capítulo nos coloca frente a una propuesta de vida monástica que supera la ascesis dicotomista, basada sobre la lucha cuerpo-alma; en él el santo muestra haber superado el esquema antropológico dicotómico o tricotómico y la ascética subsiguiente ²³². Sirviéndonos de la ambigüedad de la preposición española *de*, se podría afirmar: en este capítulo de la Regla el legislador no pretende la liberación del cuerpo (*de* indicadora de separación) sino la liberación del cuerpo (*de* con valor de genitivo objetivo). De forma más explícita: el objetivo no es que el siervo de Dios se libere del cuerpo como de una cárcel, sino de liberar al cuerpo de la esclavitud a que le tiene sometido el alma «perversa» o, si se quiere, la concupiscencia de la carne. El cuerpo no es un lastre en sí mismo sino que es él mismo el que está lastrado. El capítulo mira, ante todo, a liberarlo del lastre de la debilidad y la enfermedad que arrastra, en la medida en que es posible en esta tierra. Al mismo tiempo, mira a liberar al cuerpo del poder de quien maneja ese lastre al servicio de sus propios intereses. En la mente de san Agustín no es el alma la que siente el peso del cuerpo, sino más bien el cuerpo el que siente el peso del alma. No del alma en su realidad última tal como fue creada por Dios, sino del alma que en su orgullo se rebeló contra Dios y sufrió el castigo en el cuerpo. A causa del alma el cuerpo lleva

231. No se ha olvidado, sin embargo, que san Agustín utiliza la imagen como una simple comparación comprensible para el pueblo aun fuera de categorías fundamentales platónicas. Cf. antes nota 52.

232. V. GROSSI, *La ascética del cuerpo*, 317. El autor pone de relieve cómo el santo evita la terminología agonista, presente en otros maestros espirituales de la época, como san Basilio Magno, símbolo de un tipo de ascética marcada por el dualismo platónico y que llevaba a luchas extenuantes del sujeto consigo mismo (*ib.* 318.320-321). Cf. también del mismo autor: *Agustín, teólogo de la antropología cristiana. Nota sobre su somatología*, en D. RAMOS-LISSON, M. MERINO y A. VICIANO, *El diálogo fe-cultura en la antigüedad cristiana*, Pamplona 1996, 97-126.

el lastre de su debilidad y enfermedad y a causa del alma el cuerpo puede servir al mal.

A propósito del capítulo tercero, los autores suelen poner de relieve la atención a las diferencias personales por parte de san Agustín. Es una evidencia. Pero a nosotros nos place acentuar más todavía la atención al nivel físico, el trato dado al cuerpo. La luz de la fe cristiana al respecto disipa las tinieblas filosóficas. El automóvil de la filosofía (neo)platónica no lleva más que luces cortas, el de la fe cristiana las lleva también largas. Con la luz que aportan los faros de la filosofía platónica no se ve más que el presente inmediato; los faros de la fe cristiana, en cambio, alargan la visión hasta un futuro sin límites. Si san Agustín hubiese dispuesto sólo de la primera luz, hubiese considerado el cuerpo y su salud únicamente como un utensilio de usar y tirar; fue la segunda luz la que le hizo advertir que su condición de útil carece de fecha de caducidad y, además, valorarlo como bien en sí, aunque nunca absoluto.

P. DE LUIS
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

Alonso de Orozco

Asceta y místico del siglo de Oro Español

Primera parte: Rasgos de una vida ejemplar

En otro lugar ha quedado escrito lo siguiente: "Fray Alonso de Orozco, el hombre culto, sabio y bondadoso, el asceta más que místico, el reformador eminente, el hombre contemplativo y predicador de la palabra cálida y viva, con obras testimoniales y elocuentes; el hombre cercano al pueblo llano y, también, consejero de la Carte Real –la de Carlos V y Felipe II–, el escritor y el limosnero, el teólogo y el pastor, el fundador y el religioso observante, el hijo fiel y obediente de la Virgen –"Alonso, escribe", oyó de sus labios–, el amigo de los pobres y marginados, figura de talla universal en el campo de las letras y de las ciencias religiosas, defensor de la lengua castellana...; el hombre del bien hablar, del bien decir y del bien hacer" ..., es nuestro personaje ¹.

Efectivamente, el reconocido mérito de nuestro ilustre agustino en las letras hispanas, de modo especial, en la teología ascética y mística, de las que fue verdadero pionero en nuestro siglo de Oro; su ardiente pasión apostólica, que le lleva a proyectarse en el cultivo de la vida religiosa, en la predicación de la Palabra a la gente sencilla y en la entrega caritativa con los pobres y más necesitados; su presencia ejemplar en la Corte, donde era querido y venerado de todos –pequeños y grandes– por igual; querido y venerado, también, en la villa de Madrid; su abundante producción literaria, filosófica, teológica, ascética y mística para todos los estados de la vida, nos le avalan y declaran abiertamente como "preclara gloria en la virtud y en la palabra, gran figura del siglo XVI español", y como "una persona de una vida iluminada por la ciencia, y de una fe enriquecida por la vida", según se ha podido decir recientemente de él.

El siglo de Oro español ofrece una cartelera espléndida de hombres ilustres: literatos, artistas y santos. Precisamente, cuando en el mar se abren cami-

1. MORENO, Mariano, *Figura y obra de Alonso de Orozco*, O. S. A. Actas de las Jornadas del IV Centenario de su muerte. Editadas por Rafael Lazcano Edt. "Revista Agustiniiana" (Madrid 1992), p. 12

nos hacia las Américas, comienza a escribirse una de las páginas misioneras más brillantes de todos los tiempos.

Pues bien, en este marco histórico –acaso único en la España de los Reyes Católicos y de sus herederos Carlos V y Felipe II–, debemos situar a Fray Alonso de Orozco, fraile agustino, nacido en Oropesa de Toledo el día 17 de octubre del año jubilar 1500.

El propio Orozco dirá en su libro las *Confesiones*: "Mi nacimiento fue en Oropesa, reinando la muy católica reina doña Isabel, de gloriosa memoria" ².

Sobre el particular, no hace mucho tiempo he recibido un breve artículo, firmado por Modesto González Velasco, en el que se pregunta: 'En qué año nació el Beato Alonso de Orozco'. Con lo que pone en duda la fecha señalada arriba.

Después de leer dicho artículo, uno también puede preguntarse: ¿hasta qué punto cabe esta duda, cuando todos los biógrafos que conocemos de nuestro santo –el día 19 de mayo fue solemnemente canonizado por el papa Juan Pablo II– señalan la fecha indicada, desde Fray Hernando de Rojas, su confesor y confidente, el cual dice a la letra: "nació nuestro padre fray Alonso de Orozco (en) jueves, diecisiete de octubre, año de 1500, víspera de San Lucas" ³, hasta el P. Tomás Cámara, sin duda el mejor biógrafo de todos los tiempos de nuestro agustino, el cual escribe: "Era jueves, diecisiete de octubre del año del jubileo mil y quinientos, puesto el sol y entre dos luces" ⁴.

Igualmente, el P. Juan Márquez, que dice: "Nació a diecisiete de octubre del año 1500, a la hora de las Ave Marías" ⁵. Y el benemérito historiador P. Tomás de Herrera, que escribe textualmente: "Nació el Vble. P. Fr. Alonso de Orozco en la villa de Oropesa, del Obispado de Avila, a diecisiete de octubre del año 1500" ⁶.

Otro tanto leemos en el P. Gregorio de Santiago Vela –dejando otros biógrafos menores–, que dice: "Nació el 17 de octubre de 1500 en Oropesa, de la provincia de Toledo" ⁷.

2. OROZCO, Alonso de, *Confesiones*. Edt. "Amigos del País", (Manila 1882), p. 1.

3. ROJAS, Hernando de, *Información Sumarial*, 2-2, p. 721.

4. CÁMARA, Tomás, *Vida y Escritos del Beato Alonso de Orozco*. Imp. y Lib. de la Viuda de Cuesta e hijos (Valladolid 1882), p. 9.

5. MARQUEZ, Juan, *Vida del Vble. P. Fr. Alonso de Orozco*. Imp. Juan Sánchez (Madrid 1648), p. 7.

6. HERRERA, Tomás de, *Historia del Convento de San Agustín de Salamanca*. Imp. Gregorio Rodríguez (Madrid 1652), p. 39.

7. VELA, Gregorio de Santiago, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*. Imp. El Escorial, vol. VI, p. 96.

Modesto González divaga sobre la cronología de A. Capelli ⁸, para terminar preguntándose de dónde sacó Hernando de Rojas la fecha del 17 de octubre de 1500. Y confiesa genuinamente que no lo sabe.

Alonso de Orozco era hijo de Hernando de Orozco, perteneciente a una familia noble, el cual fue gobernador del Castillo y Alcaide de Torico. Su madre se llamaba María de Mena, "hidalgas doncella" y toledana de nacimiento; esposa fiel y madre ejemplar de una familia numerosa, de unos hijos que ofreció, en un alarde de generosidad y de devoción, a Nuestra Señora.

En la vida del santo de Oropesa, tenemos un testimonio tan hermoso como elocuente. Pertenece a don Francisco de Quevedo y Villegas, el cual conoció, siendo niño todavía, al "santo de San Felipe", pues le visitaba en su celda, a la que le mandaban sus padres, "para que se hiciese con su ejemplo más bueno".

Esta gran figura de las letras españolas declaró en la *Sumaria* que "el P. Orozco era de casa solariega e infanzona, donde ha habido muy señalados e ilustres caballeros, como se le lee en la *Crónica* del rey don Alfonso el Onceno, y del rey don Pedro el Cruel, su hijo, especialmente el esforzado caballero Iñigo López de Orozco y su hermano; el cual dicho Iñigo López de Orozco fue caballero de Banda, que en aquel tiempo se tenía por la primera prerrogativa de nobleza en Castilla ⁹.

El P. Tomás Cámara, abundando en este mismo tema, dice que la familia de los "Orozco" descendía del señorío de Vizcaya, y que su antiguo solar se hallaba enclavado en el ameno valle del mismo nombre, ocupando el corto término de unos veinte kilómetros de largo por once de ancho. Estaba rodeado de altos montes, poblados de hayas, encinas, alisos y robles. De sus escarpadas cumbres —el Altube y la peña de Gorbea—, descendían en estrecha torrentera el río Arnauri y el Altube, los cuales, unidos entre sí, cuando lleguen al valle, y favorecidos por pequeños arroyos, formarían el río Orozco, ya de más caudal y afluente del Nervión" ¹⁰.

Creo que en un ensayo como éste, lo que menos importan son el recuento de fechas —que bien pueden estar equivocadas—, lugares y actividades del que, con el tiempo, fuera llamado "el santo de San Felipe", ya que todo ello

8. CAPELLI, A., *Cronología, Cronografía e Calendario Perpetuo del principio dell' Era cristiana ai nostri giorni*. Editrice Ulrico Hoepli, (Milano 1988).

9. Por lo que se refiere a los datos que aporta don Francisco de Quevedo y Villegas, en el *Informe Sumarial*, fol. 463, sabemos que el eximio poeta conceptista español nació en Madrid el año 1580; por lo que no pudo ya conocer a los padres de san Alonso de Orozco, y a éste solamente hasta los once años, que son los que contaba cuando nuestro Venerable murió en el colegio de doña María de Aragón, el día 19 de septiembre de 1591.

10. CÁMARA, T. o. c., libro I, c. 1º, p. 2 y 3.

no es suficiente para conocer y entender la vida de un hombre; en este caso, de Fray Alonso de Orozco.

Si, como dejó escrito el gran historiador Arnold Toynbee, "el hombre es un ser que acontece, y a este acontecer llamamos historia", es claro que a nuestro personaje hay que saber situarlo en el marco histórico en que nació y se desarrolló su existencia, que fue, prácticamente, todo el siglo XVI.

Decir, sí, que Alonso de Orozco vivió enraizado en el mundo histórico y espiritual de su tiempo. Su vida cubre, prácticamente, todo el siglo XVI, el siglo de las grandes empresas espirituales y temporales de España.

España estaba gobernada por los Reyes Católicos, doña Isabel y don Fernando. Dos soberanos a los que ayudó la naturaleza "con un número increíble de vasallos insignes en letras y armas", y que supieron dar "a las obras del espíritu más amplia intervención en la vida y una restauración de las fuerzas materiales del país, empobrecido por las guerras".

Los años de la infancia de Orozco los pasó en Oropesa, Talavera de la Reina y Toledo, siguiendo los distintos destinos de sus padres por tierras manchegas.

Hasta que un día, ya muchacho, sus padres le enviaron a Salamanca, a estudiar, en compañía de su hermano Francisco, mayor que él, quien le había precedido en la Sorbona de España.

Fray Hernando de Rojas declara que Orozco se vino de Toledo con su hermano mayor a Salamanca para estudiar; añadiendo que, estando allí estudiando Derecho, su hermano trató de ser fraile de san Agustín ¹¹.

Alonso, que sin duda venía maquinando en su mente la misma idea "le rogó por muchas veces –añade el confesor de nuestro santo–, que negociase la *frailta* (sic) para entrambos.

Salamanca y su Universidad ascendían entonces presurosas, a impulsos de su ingenio, a la más alta cumbre de la sabiduría. La Universidad salmantina se había convertido, a comienzos del siglo XVI, justamente cuando nace Alonso de Orozco, en un emporio cultural y en oráculo de Europa entera.

Dos hermanos de la familia Orozco frecuentaron sus aulas, donde cursaba estudios una juventud movida, antojadiza y bullanguera. Salamanca, "Roma la chica", era lugar de encuentro para la nobleza de Castilla, mientras que Alcalá era más popular y más atenta a la corriente renacentista.

"Francisco era el de más años. La barba que le cubría su rostro prestaba a su fisonomía cierto aspecto de gravedad. Alonso, a quien apuntaba el primer bozo de la juventud, parecía más alegre, más simpático. Un tinte de vir-

11. ROJAS, Hernando de, *Relación de la vida de Fray Alonso de Orozco*. Texto, en *Información Sumarial* del proceso de beatificación, p. 8.

ginal pudor bañaba sus frescas mejillas y en sus rasgados ojos se pintaba un sentimiento de dulzura inexplicable".

Hasta que un buen día se presentó en la ciudad del Tormes un famoso profesor de Alcalá, por nombre Tomás García Martínez; pero no para tomar posesión de una cátedra, sino para entrar como novicio en el renombrado convento de San Agustín, del que será muy pronto –a los dos años de ser ordenado de sacerdote–, prior, pero ya con el nombre de Fray Tomás de Villanueva.

Corría el año 1521. Probablemente, Francisco y Alonso oirían la palabra sabia, ardiente, ungida y devota del futuro arzobispo de Valencia. El hecho es que un 8 de junio de 1522 –víspera de la festividad de Pentecostés– ambos hermanos tomaron el hábito.

Según cuenta el propio Orozco, durante el noviciado, sufrió toda clase de turbulencias espirituales. Le martillaron dudas, escrúpulos y la tentación de abandonar el claustro. Al final del combate, dará gracias a Dios, profesando en manos de santo Tomás de Villanueva que ejercía por segunda vez el cargo de prior, el día 9 de junio del año 1523.

De Fray Alonso de Orozco, solamente podemos decir que fue un religioso ejemplar. Ordenado de sacerdote, el 1527, como su maestro de novicios, Fray Luis de Montoya, y su superior, Fray Tomás de Villanueva, se convierte en predicador de la Palabra de Dios. "También de vuestra mano –escribirá– la obediencia me puso en el oficio de predicador, del cual Vos, Señor, os preciasteis, alumbrando las ánimas para que gozasen de Vos en el cielo".

La obediencia religiosa le llevó a recorrer varios conventos y a ocupar cargos importantes en los mismos. Prior de Soria, lo será más tarde en Medina del Campo, donde le vemos por el año 1540, para pasar luego al monasterio de Sevilla. Otro cargo que desempeñó dentro de la Orden fue el de Definidor o Consejero del prior Provincial.

En el sabroso comentario que hizo a la *Regla de San Agustín*, dice que "tres cosas hacen a los siervos de Dios encargarse de las prelacías. La primera es cuando entienden que Dios los llama para aquel oficio; y sin ellos entender en ello, ni aun quererlo, son elegidos para tales oficios: como nuestro Padre y san Ambrosio, y todos los santos lo fueron. Lo segundo, por un gran celo de caridad, cuando hay necesidad. Y esto es más perfecto que lo primero. Lo último por lo que los varones de Dios reciben las prelacías, es por la obediencia que se lo manda: Y este es el motivo más alto de todos" ¹².

12. OROZCO, A. de, *Regla de N. P. S. Agustín y su Exposición en castellano*. (Madrid 1781), c. VII, p. 81.

Fray Alonso de Orozco, alma apostólica y misionera, deseó acompañar a sus connovicios Agustín de Coruña y Alonso de Borja, misioneros en Nueva España desde el año 1533; pero una enfermedad –que le hará sufrir mucho durante toda su vida–, se lo impidió cuando ya estaba en alta mar a la altura de las islas Canarias, rumbo a la gran aventura evangelizadora del Nuevo Mundo.

Deseaba pasar a México, "para en algo ayudar a mi Orden –declara humildemente–, que allá con tanto fruto predicaba a los indios vuestra sante fe" ¹³.

Deseaba, igualmente, "morir mártir, privilegio tan alto, que no se alcanza sin la gracia de Dios" ¹⁴.

Dios le tenía destinado para ejercer otra clase de apostolado: el de predicar a los pobres y sencillos, a las religiosas de clausura, a los presos, a los fieles que acudían a escucharle en las distintas iglesias donde exponía la Palabra.

Hombre humilde y austero, valedor de huérfanos y magnánimo con los pobres y marginados, su fama se extendió por toda la Corte. Por lo que todo el mundo le conocía por el sobrenombre ya reseñado de "el santo de San Felipe", debido a que su residencia habitual en Madrid fue el célebre convento de este nombre ¹⁵.

Capellán de Carlos V y de Felipe II, residiendo en Valladolid, corte española en 1554, sería también el confesor y consejero de doña Juana, hermana de Felipe II, infanta de España y princesa de Portugal, la cual ejercía el cargo de Gobernadora, en calidad de Regente de España, y en ausencia de su padre, el emperador Carlos V.

En Valladolid residía Fray Alonso de Orozco, cuando le llegó el nombramiento de predicador real del César y capellán, más tarde, de su heredero Felipe II, al que no le quedó más remedio que seguirlo a Madrid, cuando el monarca decidió trasladar la corte a esta capital.

Ya en la villa del Oso y el Madroño, se convertirá, no sólo en el capellán del rey, sino que, desde su obediencia y pobreza, será el amigo y confidente de palacio. Lo cual no obstaba para vivir en su convento, ausente por completo de la comidilla que se traían los palaciegos. De tal modo, que su vida será la de un fraile humilde y penitente, que ocupará la celda más pobre del conven-

13. OROZCO, A. de, *Libro de las Confesiones*. Ed. Amigos del País, (Manila 1882), p. 1.

14. *Ibid.*, l. c., p. 66.

15. El convento de San Felipe el Real, de los Agustinos de Madrid, ubicado exactamente detrás de la Puerta del Sol, en Pontejos, era muy celebrado, pues en su escalinata tenía lugar el "Mentidero de Madrid", donde acudían los más destacados literatos de la época, como Góngora, Quevedo, Lope de Vega, Juan de Alarcón, y donde se dedicaban sus ditirambos y sus "pullas", junto con otras "lindezas".

to, tratando de ser viva imagen del Evangelio, imitando a Cristo en todas las virtudes, especialmente en la penitencia, en medio de sus continuos sufrimientos y enfermedades, en la humildad y en la misericordia y caridad con los pobres y necesitados.

Alonso de Orozco no dejaba de acudir a palacio. Pero, hombre contemplativo y amante de la soledad, ansiaba dejarlo, pues la parecía –como él mismo dice–, "una cárcel del vivir entre el ruido y los cumplimientos de la corte que es apenas tolerable". Mas el rey don Felipe no permitió nunca que abandonara la corte –como era deseo del siervo de Dios–, pues decía: "No quiero se ausenten de ella los santos".

Mucho le honraba el rey, con toda su familia. Pero no menos honras recibía de los nobles cercanos a palacio ¹⁶. Sin embargo, el siervo de Dios encontraba mayor gozo con los pobres, de los que se compadecía hasta derramar lágrimas.

Era tanta la caridad que tenía con ellos –declara doña María de la Columna–, que hasta se proveía de carbón, en el invierno, y lo encendía cada mañana en la portería del convento, donde los pobres le estaban aguardando para calentarse ¹⁷.

Una de las damas de la reina, doña Juana de Mendoza, madre de doña Catalina de la Cerda, declara que era tan abundantísima su caridad, "que andaban tras él tantos pobres, que parecían un escuadrón. '¡Ved, ahí viene el santo Orozco, el santo de San Felioe!', exclamaba la gente al verlo pasar camino de palacio, de la iglesia de la Magdalena, del hospital, o de la cárcel, donde acudía para socorrer y libertar, si estaba en su mano, a algún preso. Todos se hincaban de rodillas para besarle las manos y el hábito, llamándole santo" ¹⁸.

Con los enfermos, extremaba su caridad, visitando los hospitales, donde, llegado a la cama del paciente, le leía los evangelios, le imponía luego las manos y, finalmente, le repartía bizcochos y otros regalos que llevaba siempre el compañero agustino, que es quien informará después de todo ello ¹⁹.

Es más, don Francisco López Salcedo, platero del rey, gran amigo del P. Orozco, declara que, en los treinta años que le conoció, le daba con frecuencia dineros, "para que fuese a la cárcel de esta villa (Madrid), y sacase los presos que estuviesen detenidos por las costas".

16. LÓPEZ, Francisco, *Informe Sumarial de Madrid*, fol. 104.

17. *Declaración de doña María de la Columna. Informe Sumarial de Madrid*, fol. 345

18. Esta declaración la hace el P. Diego Gutiérrez, agustino, compañero de nuestro santo, confesor que fue también del convento de San Agustín de la villa madrileña de Chinchón.

19. *Ibid.*, *Informe Sumarial de Madrid*, fol. 104.

Por lo que bien podemos afirmar que dos amores básicos ardían en su corazón: el amor a Dios y el amor al prójimo; de modo especial, a los más humildes y a los pobres.

A éstos es a los que con más cariño predicaba la Palabra; pues, como solía decir, cuando acudía a predicar a las monjas de clausura: "los reyes tienen predicadores, porque pueden pagarlos; pues estas pobres monjas, que no pueden, que les tengan también".

Fundador y reformador de conventos, devoto de la santísima Virgen María, la cual, residiendo nuestro santo en Sevilla, le mandó que escribiese –"Alonso, escribe", le dijo–; cargado de días y de méritos, el día 9 de agosto de 1591 cayó enfermo de gravedad, y el 19 de septiembre voló su alma al cielo.

La muerte del P. Alonso de Orozco fue cual había sido su vida. Como apuntan los biógrafos, "pues si nació en jueves, murió también en jueves, que era muy devoto de ellos por su amor al Santísimo Sacramento. Murió a los 91 años de edad, Quedó después de muerto más blanco que un cristal" ²⁰.

En realidad, el P. Orozco se fue muriendo a lo largo de su vida en cada enfermo que visitó, en cada pobre que socorrió, en cada preso que liberó de la cárcel y en cada moribundo que ayudó a bien morir. Pero tenía que irse algún día para descansar de sus muchas fatigas y trabajos, de su intensa vida de apóstol de los sencillos. Como él mismo dejara escrito, debía partir "de este destierro, que es la vida mortal del hombre sobre la tierra".

Sus restos mortales fueron depositados en el Colegio de la Encarnación –hoy "Sede del Senado español"–. Actualmente, después de varios recorridos y de posar durante muchos años en el colegio de Valladolid, descansan en el convento de Agustinas de Madrid (Granja,9).

Declarado *Venerable* por el papa Clemente XII el 5 de agosto de 1732; beatificado por León XIII el 15 de enero de 1882, fue canonizado por el papa Juan Pablo II el 19 de mayo de 2002.

Segunda parte: Alonso de Orozco, asceta y místico

a. Alonso de Orozco, asceta, "columna alentada de todas las virtudes".

El ilustre purpurado español, Benito Sanz y Forés, en el Discurso inaugural de la *Velada Literaria*, que, con motivo de la beatificación del venerable Alonso de Orozco, se celebró en el Colegio de Agustinos de Valladolid el día

20. ROJAS, Hernando de, *Relación...*, l. c., c. 91.

17 de noviembre de 1882, dijo que es posible no se vea en los escritos de nuestro agustino la pompa y artificio de Fray Luis de Granada, el número y compás del maestro Fray Luis de León, la traza y punto de Fray Cristóbal de Fonseca, todos ellos contemporáneos del asceta y místico agustino; pero se aspirará, sin duda, "deleitosa aroma de suavidad e inestimable ternura de afectos que saben a gloria".

Por lo que, conociendo su vida y sus obras, Fray Gregorio Petrocchini, General de la Orden, encontrándose en Toledo el día de la Epifanía de 1589, oyendo predicar al siervo de Dios, dijo de él lo siguiente: "Un varón santo y hombre de doctrina insigne".

Nada de extraño tiene, pues, que, al tiempo de presentar los escritos de Orozco, los postuladores de la causa de su beatificación, para defensa de los mismos, se atrevieran a pedir al Sumo Pontífice que lo admitiera entre el número de los Doctores de la Iglesia.

No le cupo ese honor. Como tampoco le cupo a su maestro y superior, Fray Tomás de Villanueva; pero nadie dudará hoy de que uno y otro se lo tenían bien ganado.

Por otra parte, como escribe el P. Cámara, la bondad de su carácter, hermosamente realzada por la pureza de costumbres, unidas a la ciencia que recientemente acababa de adquirir, le llamaba a estar presente en los púlpitos, más que en la cátedra de la Universidad, que estaba reservada para su contemporáneo y hermano de hábito, el Mtro. Fray Luis de León.

En este aspecto, sus biógrafos nos dicen a coro que sus sermones eran "panales de dulzura, de suavidad y de amor". Y es una maravilla leer lo que sigue: "¡Oh, plegue a Jesucristo que, en todos los años que predicáremos, presentemos siquiera una alma ante los ojos de Dios, adquirida con nuestros trabajos" ²¹.

Pero si le negaron el honroso título de Doctor de la Iglesia, "le cupo la honra de haber sido el primer apologista de la lengua española, antes de que lo hicieran de modo tan contundente y brillante el Mtro. Fray Luis de León, Malón de Chaide y Fray Cristóbal de Fonseca" ²².

En su libro *Tratado de las Siete Palabras que María Santísima habló*, saliendo al paso de cuantos pudieran rasgarse las vestiduras por escribirlo en castellano y no en latín, como era de rigor, declara paladinamente: "No os dé pesadumbre, sabio lector, ir por vía de sermones este libro; pues no os la da

21. OROZCO, A. de, *Memorial de amor santo*, t.II. c. XIV, (Edt. Calatrava, (Salamanca, 1896), p. 234.

22. SANZ y FORES, Benito, *Discurso Inaugural en la Velada Literaria...* (Valladolid 1880), p. 13.

oír cada día predicar. Sabed que san Crisóstomo, san Atanasio, san Basilio y otros doctores griegos de gran erudición y autoridad, en su idioma vulgar escribieron sus sermones y homilías, y después fueron traducidos al latín. Muchos predicadores italianos escribieron sermonarios en su lengua toscana. Cada nación usó mucho escribir su propia lengua: solamente los españoles, amigos de trajes peregrinos y costumbres extranjeras, tenemos en poco lo que se escribiese en nuestra lengua, siendo la que más estimada debe ser en elegancia y perfección, después de la latina. De mí digo que alabo al Señor, cuando leo libros en romance de buena y provechosa doctrina. Mayormente, que mi fin no es hablar en este libro con predicadores y personas sabias, de quien yo tengo de oír y aprender: a los pequeños deseo consolar y aprovechar, aunque bien me acuerdo que leyendo Virgilio al poeta Ennio, de más bajo estilo entre los poetas, dijo a un amigo suyo: ando buscando oro en este polvo. No hay libro tan sin provecho que no sea de grande utilidad al que es sabio, si quisiera leerle atentamente" ²³.

Antonio de Mier, en su conferencia, presentada en las Jornadas del IV Centenario de la muerte de Orozco, titulada *Alonso de Orozco en el marco histórico general de su época*, dice que no a todo el mundo le parecía que la lengua *romance* castellana era lo suficientemente digna como para arropar elevadas exposiciones de carácter religioso como: los tratados ascéticos, las balbucientes aproximaciones místicas, y los comentarios teológicos a los Libros Sagrados. Para eso ya estaba el latín, la lengua consagrada por la sabiduría clásica y por la Iglesia.

Orozco supera ese remilgo y compone preferentemente en castellano, aunque también nos haya dejado hermosos tratados escritos en latín. Desea escribir en la misma lengua en la que corrientemente se habla en la calle, en el confesonario, en el locutorio y en la Corte ²⁴.

La extensa obra de Orozco nació al calor de un alma abrasada en el amor divino, llevada del sentimiento y de la inspiración. Sus libros son "como flores espontáneas, donde apenas se echa de ver la mano del hombre".

Por eso, no habiéndose hecho violencia su autor, salió toda la obra como un vivo retrato de su carácter llano, modesto y apacible.

Es verdad que no ha tenido suerte nuestro clásico autor y apologista de la lengua castellana entre los críticos y entendidos de la literatura española,

23. OROZCO, A. de, *Tratado de las Siete Palabras que María Santísima habló*. Edición Laureano Herrán, (Rialp, S. A., Madrid 1966). Prólogo, p. 54-55.

24. MIER, Antonio de, *Figura y obra de Alonso de Orozco, O.S.A. (1500-1591)*. Actas de las Jornadas del IV Centenario de su muerte. (Edt. Revista Agustiniiana, Madrid 1992), p. 37.

tal vez, por no tener noticia exacta de las muchas obras que escribió en este idioma. Pero no hay duda de que estuvo muy acertado uno de sus biógrafos al afirmar que el estilo de Fray Alonso de Orozco es castizo, terso y elocuente. "En sus obras castellanas, no envidiarás afectadas limas con la más singular naturalidad. En las latinas, no echarás de menos la facundia de Tulio y la solidez de Plutarco. No se habla hoy el latín que escribe Orozco".

Por su parte, Juan Márquez señala que Fray Alonso de Orozco era "agudo en las sentencias, propio en las palabras, suave en el estilo, casto en las frases, no forzado en las metáforas y en nada inferior a los que con mayor primor escriben en una y otra lengua. Habla con una sencillez cristiana, tan sin artificio, que parece milagro no faltar a la elegancia, dando tanto a la llaneza" ²⁵.

Entre los extraños a la Orden, vale la pena citar a Fray Hipólito Marraccio, el cual escribe lo siguiente: "Alonso de Orozco, del Orden de los Ermitaños de San Agustín, español de nación, celoso predicador de Carlos V y Felipe II, clarísimo en la elocuencia y conocimiento de varias ciencias, columna alentada de todas las virtudes, especialmente de la humildad, penitencia, oración, mansedumbre y misericordia, entre otros partos de su entendimiento, con lo que ilustró no sólo a la familia agustiniana, sino al cristiano nombre, y dio a la Biblioteca Mariana la exposición de los cánticos" ²⁶.

En el siglo XVI llamaban "hombres de letras" a los grandes teólogos y entendidos en las sagradas Escrituras. En este sentido, hay que afirmar que Fray Alonso de Orozco era un gran teólogo, como lo aseguran sus biógrafos más antiguos, el citado Juan Márquez y Basilio Ponce de León ²⁷.

De hecho y en confirmación de esta tesis, nuestro escritor asceta y místico, conocía a la perfección las lenguas bíblicas: hebreo, caldeo (actualmente arameo) y griego. Escribía la lengua de Cicerón con una gran soltura, y hasta se puede decir con elegancia, como lo acreditan algunas de sus obras que escribió en este idioma.

Todo esto es tan verdad, que, con seguridad, no hay autor clásico que cite tantas veces la Biblia, como la cita nuestro asceta y místico agustino.

Pero hay más. Orozco fue un hombre que poseía una gran cultura. Como lo demuestra, asimismo, en sus escritos. Tengamos en cuenta que ingresó en la Orden cumplidos los veintidós años, después de haber estudiado en la Universidad de Salamanca seis o siete años *Derecho*, adquiriendo, de este

25. MÁRQUEZ, Juan, *Vida del Vble. P. Fr. Alonso de Orozco*. (Imp. Juan Sánchez, Madrid 1648).

26. Fray Hipólito Marraccio se está refiriendo en concreto al libro de Orozco *Tratado de las Siete Palabras que María Santísima habló*.

27. PONCE DE LEÓN, Basilio, *Anotaciones a las Confesiones*, de este gran pecador Fray Alonso de Orozco (Madrid 1591), p. 173-75.

modo, una cultura básica civil, que más tarde ampliará con las lecturas de obras de autores paganos.

Posiblemente, uno de los que mejor y en mayor profundidad han estudiado el pensamiento espiritual de Alonso de Orozco sea Gonzalo Tejerina, en la *Introducción a los Obras Completas*, que han comenzado a publicarse en la *Biblioteca de Autores Cristianos (BAC)* ²⁸. Tejerina comienza su estudio diciendo que Alonso de Orozco alcanzó su labor de escritor a una edad relativamente tardía, cuando contaba ya cuarenta y dos años, diecinueve de vida religiosa, quince de sacerdocio y otros tantos como reputado predicador de oficio.

Más adelante, señala que su obra se presenta a todas luces como la de un escritor espiritual, una obra que con una rica fundamentación bíblica y una infraestructura teológica notable, desarrolla la pretensión decisiva de edificar espiritual y moralmente. "En su pensamiento, el primado pertenece sin duda a lo teológico espiritual, sea de dirección ascética o de dirección mística, queriendo llevar a una experiencia cristiana depurada con las correspondientes derivaciones morales".

Después, va señalando en distintos bloques o apartados las obras de Orozco: históricas, de carácter catequético y homilético, de carácter teológico-espiritual, de carácter moral y de carácter jurídico.

Posteriormente, nos ofrece el "pensamiento del beato y referencias doctrinales". En este aspecto, declara que en el ámbito de la cultura clásica encontramos en su obra "breves referencias a la literatura griega y latina, con alguna citación de memoria del "grande poeta Homero", como en el *Epistolario cristiano*, donde escribe a la letra: "Homero llamó a los reyes de Grecia pastores, sentencia muy celebrada entre los filósofos" ²⁹.

Cita también a Virgilio "gran poeta" ³⁰; lo mismo que, para la oratoria, a Demóstones ³¹, con referencias a Quintiliano y a Cicerón.

En este sentido, Orozco reconoce la autoridad de Aristóteles, que es el autor griego que más veces cita en sus obras, y al que suele llamar "el Filósofo sabio". Lo mismo que a Platón le llama "divino". Igualmente, encontramos en varias ocasiones el nombre del hispano-romano Séneca, calificado por nuestro asceta y místico como "gran filósofo" ³².

28. TEJERINA, Gonzalo, *Introducción General a los tratados espirituales del Beato Alonso de Orozco*. Vol. I, (Editorial B A C, Madrid 2001), p. XXXV.

29. OROZCO, A. de, *Epistolario cristiano para todos los estados*. Obras Completas, vol. I. (Imp. del Venerable, Madrid 1736), p. 125.

30. *Ibid.*, o. c., p. 150 (La cita es de la Eneida 172, 181-182).

31. *Ibid.*, o. c., p. 193.

32. OROZCO, A. de, *Regalis Institutio*, (Madrid 1736), p. 52 y 54.

Con todo ello, Orozco nos demuestra que no tiene ningún complejo al valerse de estos autores paganos, pues considera que llegaron con la razón a la verdad sobre el hombre, el mundo y Dios.

"Cuántas cosas grandes y útiles –escribe– hallaron los filósofos acerca de Dios, fabricante de todo el Orbe, de los Angeles, de la inmortalidad del alma, después de haberles indagado... Aristóteles dijo: El hombre en alguna manera es todas las cosas. Quiso decir que en el hombre estaban sumadas las inteligencias celestiales, pues el alma es espíritu; y estaban como cifradas las cosas corporales, por respecto de ser nuestro cuerpo compuesto de estos cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire... Casi la misma sentencia dijo Platón hablando del ser excelente del hombre, pues entre todos los animales, solamente es dotado de entendimiento y razón, y solamente él conoce a Dios..."³³.

Aparte algunas referencias a las religiones no cristianas, a las que presta menos atención que a la filosofía pagana, Orozco centra su pensamiento y doctrina en "Palabra salvadora".

Tejerina llega a afirmar que la Palabra divina de la revelación sobrenatural es el amplísimo caudal que sustenta y nutre la doctrina de Orozco en todos sus aspectos y lugares³⁴.

Nuestro agustino supedita a la sagrada Escritura cualquier experiencia ascética o mística; cualquier visión o revelación... Todo ello se ha de "examinar –escribe– con la sagrada Escritura, la cual pone silencio a todo lo demás, porque es palabra viva de la suma verdad nuestro Dios".

De modo que –concluye tajante– "ni palabra yo en mi vida oiga de Angel, ni de Querubín, sino del santo Evangelio y Escritura sagrada, en la cual no Angel, sino el Señor de los Angeles nos habla cada día"³⁵.

Para Orozco, que concede también gran autoridad al Antiguo Testamento, éste viene a ser como profecía y figura en la que está oculto el propio Jesucristo. De ahí que considere a sus principales personajes –Isaac, Moisés, David, Salomón–, como figuras anticipadoras de Cristo.

"En verdad, desde hace muchos siglos –escribe– el Antiguo Testamento con sus sombras, figuras y vaticinios de los profetas, nos ha delineado, mejor dicho, nos ha pintado gráficamente el santo Evangelio"³⁶.

Sin embargo, en su libro *Tratado de las siete palabras que María Santísima habló*, declara abiertamente que "el tiempo de la figura ha pasado

33. OROZCO, A. de, *Tratado de la suavidad de Dios*. Vol. I (Edt. B A C., Madrid 2001), p. 355.

34. TEJERINA, Gonzalo, l. c., p. LIII.

35. OROZCO, A. de, *Vergel de Oración*. (Edt. B A C., Madrid 2001), p. 59.

36. OROZCO, A. de, *Certamen de amor santo*. Traducción y notas de Fray Pedro Lozano, (Madrid 1914), p. 327.

y estamos ya en la hora de la plena realidad. Desde la encarnación, todo cambió en la fe de Israel. Con Cristo presente, la figura alcanzó forma definitiva, apareciendo con toda nitidez lo hasta entonces figurado" ³⁷.

"Acabóse la sinagoga –dice en otro de sus libros–; que aquí murió cuanto a todo lo ceremonial y legal. Acabóse la persecución de los enemigos... ³⁸.

Con todo y con eso "de oro fino es toda la Escritura santa. Preciosa es y un mismo Espíritu Santo la ordenó" ³⁹.

Un dato importante y a destacar en la comprensión de la Escritura es el sometimiento en todo a la santa madre Iglesia. Orozco hace firme profesión de fe en la autoridad de la Iglesia católica, que excede a la de todos los doctores juntos y acredita a la misma Escritura que ella propone a los cristianos, haciendo propia la doctrina de algunos Padres de la Iglesia al respecto, entre ellos, San Agustín y San Jerónimo. "Custodiemos todas las verdades que la santa y única Iglesia Romana, inspirada por el Espíritu Santo, nos enseña", escribe en su libro *El buen combate* ⁴⁰.

Por lo demás, Orozco tiene muy en cuenta en sus tratados de ascética y mística la tradición teológica, los Padres de la Iglesia, de modo especial –como cabe suponer– san Agustín. De tal modo, que uno de sus biógrafos pudo escribir lo siguiente: "El P. Orozco descubrió en todos sus escritos ser hombre doctísimo en la Theología Escolástica y doctrinas de los Santos Padres: y que si siguiera la Cátedra en lugar del púlpito, leyera con la misma eminencia que predicó. Toca a cada paso en sus libros sutilezas, que sólo con desenvolverlas han ganado fama inmortal los Theólogos de este tiempo: Agudo en las sentencias, propio en las palabras, suave en el estilo" ⁴¹.

Fray Basilio Ponce de León, añadirá que el "el Beato era fundatísimo teólogo y la destreza y brevedad con que habla en materias bien delgadas, lo dicen bien claro. En la Escritura y los SS.PP., tan cursado, que cuando leo así estos libros suyos ⁴², como otros, se me refresca la memoria de lo que he leído en los santos" ⁴³.

37. OROZCO, A. de, *Tratado de las Siete Palabras que María Santísima habló*. Obras Completas, vol. III, (Madrid 1736), p. 197.

38. OROZCO, A. de, *Epistolario cristiano para todos los estados*. Obras completas, vol. I (Madrid 1736), p. 10.

39. *Ibid.*, o. c., 59.

40. OROZCO, A. de, *El buen combate*. Traducción y notas de Fr. Pedro Lozano (Madrid 1914), p. 170.

41. MÁRQUEZ, Juan, *Vida del Venerable*, l.c., (Madrid 1648), p. 41ss.

42. Se refiere principalmente al libro de las *Confesiones*.

43. OROZCO, A. de, *Epistolario cristiano*, l. c., p. 137.

Concretamente sobre el doctor de la Gracia, Orozco dirá: "Pero no juzgo que haya otro doctor en quien el opulento y benigno Espíritu haya derramado más ampliamente sus dones que en Agustín, como si hubiera querido representar en una tabla cierto vivo ejemplar de Obispo doctísimo, completo en todos los aspectos... Entre todos los Doctores de la Iglesia..., brilló a lo largo y a lo ancho por los brillantísimos rayos de su doctrina y de su vida".

Orozco considera al obispo de Hipona "pilar de la santa Iglesia principal y uno de los cuatro escogidos Doctores" ⁴⁴. Hasta el punto de que su doctrina es seguida por los teólogos en cuestiones concretas, o por el mismo Magisterio de la Iglesia.

El P. Tomás Cámara escribe que, "cimentado en los sólidos principios de la filosofía y teología, versado en lenguas sabias, diestro en el manejo de las Escrituras y sobre todas estas partes naturales, animado con la voz de la santísima Virgen, bien pudo tomar la pluma en la mano el Bto. Alonso y trazar a los expatriados hijos de Adán el sendero que lleva a la gloria" ⁴⁵.

Y lo primero que hace nuestro asceta es prevenir contra la tentación de los que desean "vivir por caminos extraordinarios".

"Ni debéis, hermana, dar lugar a los pensamientos y basfemias del demonio, el cual tienta a las almas para que deseen ver por maravillas y milagros lo que creen por la fe"...

Lo que le recomienda es la petición que hacía san Agustín: "Señor, suplico a vuestra Majestad me reveléis mis pecados, y no quiero ver otra cosa en esta vida, para que puestos los ojos en mí y conociéndome tan pecador, dé voces y diga como aquel publicano: Dios mío, habed misericordia de mí". Estas maravillas pedid, hermana, y desead, porque en este valle de lágrimas no hay más que ver" ⁴⁶.

Asceta de las virtudes cristianas, Orozco comienza por exponer "lo rara y delicadísima" que es la virtud de la humildad; si bien, dice luego que es "encanto de los cielos".

Citando a santo Tomás, Orozco escribe que la humildad da hambre y apetito de Dios, y por tanto se llaman los humildes hambrientos... Esta humildad es hermana de la magnanimidad y andan a una; de manera que así como la magnanimidad convida al hombre a querer cosas grandes, la humildad le detiene, para que se estime en poco y no presuma cosa alguna de sí ⁴⁷.

44. *Ibid.*, lo. c., 106.

45. CÁMARA, Tomás, *Vida y Escritos del Beato Alonso de Orozco*. Imp. y Lib. de la Vda. de Cuesta e hijos (Valladolid 1882), p. 474.

46. OROZCO, A. de, *Regla de la vida cristiana*, t.II (Madrid 1736), p. 368.

47. OROZCO A. de, *Epistolario cristiano*. t. I.

Lógicamente, el P. Orozco no podía ocultarse a los elogios y a las alabanzas que de todas partes –desde el palacio real, a las personas más sencillas y pobres– le llegaban hasta su celda del convento de San Felipe el Real. Entonces, humilde de verdad, exclamaba: "¡Oh Santo Dios, qué tormento es para un humilde oír alabanzas propias! Digo humilde, porque la humildad se afrenta cuando es honrada, y la soberbia se alegra, aunque para su mal y perdición. Y así entenderemos la turbación de la humildísima Virgen María, cuando el ángel le dio tantos títulos de alabanza, llamándola toda graciosa y bendita entre todas las mujeres. ¡Dichosa el alma que con las injurias se alegra, y con las alabanzas se turba!"⁴⁸.

De este modo, podríamos ir recorriendo las distintas virtudes cristianas, pues para todas ellas tiene una doctrina acertada y saludable consejo.

Hablando de la modestia, dice que no debemos tener en poco "el tratamiento honesto de este César (el cuerpo humano), para que el espíritu que es de Dios, se dé a Dios; pues el Espíritu Santo en los Cantares dice a su Esposa, el alma, *ser huerto dos veces cerrado*".

Cuando se interne por los caminos de la devoción, ofrecerá una doctrina clarísima, distinguiendo la verdadera de la falsa. "No llamamos devoción las lágrimas corporales; no la ternura de corazón; porque todo esto se halla algunas veces en personas que están en pecado mortal.

La devoción verdadera es una presteza que siente el alma, una prontitud maravillosa y ligereza para obrar la ley de Dios y poner en efecto lo que es santo y bueno. Y así dice la divina Escritura que los hebreos ofrecieron joyas y ofrendas para el edificio del Tabernáculo con prontitud y ánimo devoto, esto es, con alegría y sin pesadumbre. De esta autoridad saca santo Tomás qué cosa es devoción. Y porque esta devoción da ligereza al alma para todo lo que es servicio de Dios, según lo que dijo David 'corrí por el camino de vuestros mandamientos, Señor, cuando ensachasteis mi corazón'; por tanto, diremos que devoción y suavidad del Señor todo es uno, porque una causa naturalmente produce un mismo efecto"⁴⁹.

En la época del P. Orozco había autores religiosos que vacilaban mucho sobre la frecuencia del sacramento de la comunión y aun del sacrificio de la santa misa. Nuestro asceta y místico no dudó nunca y se opuso a estos autores, como lo vemos en varios de sus libros.

Así, en *Monte de contemplación*, le dice Agustín a su discípulo Orosio: "Acordáos, hermano, que en el primer día de nuestro camino propusimos de

48. OROZCO, A. de, *La guarda de de la lengua*. T. III, c. X Madrid (1736), p. 430.

49. OROZCO, A. de, *Tratado de la suavidad de Dios*. Obras completas, Edt. BAC, vol. I, c. XXXVI (Madrid 2001), p. 459.

cada un día, dándonos nuestro Dios salud y fuerza, recibir el Santísimo Sacramento del altar; pues nuestro oficio del sacerdocio y los grandes frutos que de celebrar misa a los vivos y difuntos fieles resultan lo demanda, según ya largamente en la primera jornada tratamos" ⁵⁰.

Y por si el teólogo bracarense tenía algún remilgo, añade: "No es engañosis diciendo no me siento devoto para celebrar, porque eso es decir que arda la lámpara sin echarle aceite, o el fuego sin leña. El santo David dice que los carbones fríos son encendidos en la presencia de este santísimo fuego. Lleguémonos luego a él; que si flacos somos, él es nuestra fortaleza; y si pecadores, él es nuestra salud y remedio; y si tibios, él mismo se llamó fuego abrasador por su inmensa caridad y amor".

Sabemos que nuestro santo padeció de escrúpulos que le hicieron sufrir y padecer mucho en el alma y aun en el cuerpo. Pues bien, experimentado en esta materia, se extendió mucho en diversos tratados, procurando animar a las almas atribuladas con tales angustias y temores.

Quizá en *Memorial de amor santo* es donde más se extiende en esta materia. Arremete contra el enemigo común del hombre –que es "*el Maligno*"–, y pide al alma atribulada, que no le haga caso; pero, sobre todo, que acuda a hombres sabios y prudentes que le aconsejarán cómo vencerlo, "porque los letrados y sabios son sanidad de toda la tierra", según dice la Escritura.

Pero le aconseja que no ande buscando demasiado entre los confesores, pues ganaría muy poco en la pacificación de su espíritu: "No quiero decir –enseña– que andes rodeando muchas tierras para buscar este sabio y santo médico, haciéndote ídolo de alguno que sea, pareciéndote no haber otro en la tierra; porque esta presunción es ya muchas veces ocasión de caída. Bastarte debe el consejo del sabio, pues te dice que todos te sean pacíficos, y uno de mil el consejero. Quiero decir, que a todos los Padres espirituales estimes en mucho, dado que uno sea particular médico de tu conciencia; porque si de muchos quisieres tomar consejo, a las veces menos aprovecharás, como haya diversas opiniones y pareceres las más veces entre los sabios" ⁵¹.

Magnífico consejo, valedero hoy y siempre, el de nuestro asceta Alonso de Orozco.

Finalmente, para dar término a este párrafo, he aquí cómo se expresa en su amor y devoción por san Agustín –maestro en estas materias–, en una de sus *Declamaciones*, por citar solamente un ejemplo: "¡Oh abundante río de

50. OROZCO, A. de, *Monte de contemplación*. Edt. BAC, vol. I, (Madrid 2001), p. 187ss.

51. OROZCO, A. de, *Memorial de amor santo*. t.II (Madrid 1736), p. 485

sabiduría, más fecundo que el Nilo y más redundante que el Océano! ¡Oh vaso admirable, capacísimo de los secretos de Dios! ¡Oh piélago casi inmenso de los Sacramentos de Dios! ¿Qué diré de ti? Toda alabanza es inferior a ti y las cosas que pueden ser dichas por nosotros no alcanzan la cima de tu altura" ⁵².

b. Alonso de Orozco, místico experimental y místico doctrinal

Nada tiene, pues, de extraño que nuestro asceta y místico sea seguidor constante del Doctor de la Gracia, acudiendo frecuentemente a su doctrina y remitiéndose a él, una y otra vez, en mil cuestiones como fiel y devotísimo discípulo suyo.

El especialista en temas religiosos, Baldomero Jiménez Duque ha dejado escrito que, al hablar del padre Orozco como místico, tiene importancia la influencia que pudiera haberse dado en él del *platonismo*, "ya que la cultura renacentista, al comenzar la Edad Moderna, trajo consigo un revival de admiración y de estudios del mismo" .

Al fin y al cabo, los agustinos por herencia de su Fundador, con su platonismo intelectual, pero no abstracto, sino también psicológico y vital, jugoso, detectaron dicha influencia platónica; como lo vemos en Fray Luis de León, Malón de Chaide, Cristóbal Fonseca y en nuestro Alonso de Orozco.

El estuvo impregnado de ese espíritu y de las perspectivas del *seudo Dionisio*. Páginas atrás, hemos visto cómo a Platón le llama "divino filósofo"; como lo encontramos en la obra *Tratado de la suavidad de Dios* ⁵³.

Esto no obstante, su doctrina espiritual y en concreto sobre la contemplación mística, es sencillamente cristiana, recreado todo ello por las enseñanzas e invitaciones a cultivar la interiorización que tanto subrayó san Agustín, en parte quizá influenciado éste por Plotino.

Esto supuesto, no hará falta decir que Orozco ha sido un místico en el sentido más riguroso de la palabra. "Que ha vivido el misterio cristiano en profundidad y vivencialmente, que su vida mística ha sido privilegiada y extraordinaria. Que estuvo dotado de carismas y de fenómenos milagrosos

52. OROZCO, A. de, *Declamationes in laudem Praecellentissimi Praesulis et Doctoris Ecclesiae Aurelii Augustini*, 2ª parte.

53. JIMÉNEZ DUQUE, Baldomero, *Teoría y experiencia mística en el Beato Alonso de Orozco*, en "Figura y obra de Alonso de Orozco, O. S. A. (1500-1591)". Edición de Rafael Lozano, "Revista Agustiniiana" (Madrid 1992), p. 214.

abundosamente... Los procesos de beatificación lo proclaman. Y sus biógrafos, como el P. Cámara, que sigue siendo hasta hoy el principal de todos" 54.

Fray Alonso de Orozco declara que a la alta mística se llega por medio de la oración. Y no es que vayamos a identificar la vida mística con la vida de oración. Pero sí afirmar con nuestro santo que la oración silenciosa, meditativa y contemplativa es lugar privilegiado para el encuentro vivencial con el misterio, con la presencia divina. Y Orozco fue una extraordinaria síntesis por la altura de contemplación y de acción 55.

Un testimonio vivo y singular de esa fuerte vida mística de Fray Alonso la encontramos en su libro de las *Confesiones*. Es un escrito mistográfico o biográfico muy interesante —escribe nuevamente don Baldomero Jiménez Duque—, perteneciente a un género literario poco cultivado en aquella época —ni nunca, en verdad—, que, sin estar a la altura de san Agustín ni de Santa Teresa, sí que participa de la sinceridad y de la confianza que delatan e inspiran aquellos grandes genios en sus conocidas obras similares. Por él podemos asomarnos a su alma tan afectiva y tierna, y tan gratificada por Dios. Experiencias místicas, muchas de ellas extraordinarias, que tuvieron repercusión efectiva en su vida personal y apostólica. Las incesantes exclamaciones devotas que llenan el libro, nos revelan el secreto de su corazón. Esas bellísimas elevaciones, que él no puede por menos de engastar también en sus otros libros para comunicar algo de sus sentimientos íntimos a los demás.

Son muchos los ejemplos que podríamos aportar 56. Como testimonio vivo, valgan los dos siguientes: "Estando yo en aquella quietud, me acordé de aquellas palabras del Santo David: «Gustad y ved cuán suave es el Señor». Qué bien dicho está. Gustad y ved, porque en el gusto de vuestro santo espíritu con nueva luz, y vista es el alma alumbrada, perdiendo de vista todo lo que es momentáneo, y asentando su corazón y deseo en Vos, Criador mío, Bien infinito y eterno...57.

Hablando de la "solicitud" que Cristo tiene de los que le sirven, escribe al final del capítulo V del Libro tercero: "Aprovécheme a mí la doctrina que enseñó y haga fruto en las almas cristianas. No me olvidaré jamás de una vez que, durmiendo, os vi en una Cruz, y me mirábais con unos ojos tan amorosos,

54. OROZCO, A. de, *Tratado de la suavidad de Dios*. Obras completas. Edición de (Salamanca 1895), p. 13.

55. JIMÉNEZ DUQUE, B., l. c., p. 216.

56. *Ibid.*, l. c., p. 217.

57. El lector curioso puede tomar en sus manos el citado libro y consultar desde la página 97 (Edición 1736), donde "Síguense algunos particulares favores y mercedes que Ntro. Señor hizo al Venerable P. Fr. Alonso de Orozco (OROZCO, A. de, Libro tercero de las *Confesiones*. Edición de (Madrid 1736), p. 97ss.

que parecía que salían de ellos saetas encendidas de amor. ¡Oh, Señor, qué suavidad sintió mi alma en aquel breve tiempo que duró esta vista piadosa y amorosa! Loado seáis Vos por todos estos favores, que con este siervo inútil obrasteis" ⁵⁸.

En honor a la verdad, hay que confesar que Orozco es más asceta que místico. Es un autor predominantemente popular y ascético, que habla de las virtudes y de su práctica, de la oración sencilla, de sus grados y maneras más accesibles a todos, como páginas atrás ha podido quedar demostrado.

Pero igualmente ha sabido elevarse a las alturas de la vida contemplativa. Como escritor místico el P. Cámara señala el libro titulado *Monte de contemplación*, como ejemplo admirable de altos vuelos. Pero junto a este libro, hay que señalar, y así lo hace Monasterio, las obras *Memorial de amor santo* y *Tratado de la suavidad de Dios*.

Monte de contemplación viene a ser, en gran parte, un delicioso diálogo entre Agustín y Orosio ⁵⁹, donde se exponen cuatro jornadas para subir al monte del Señor, y al fin se tratan cuatro grados de contemplación con una figura que los suma todos: es la salida de Getsemaní, mientras que *Vergel de oración* sería la senda del Calvario.

Monte, donde camina el alma deseosa de *contemplar* los altos misterios que en él se obraron. El diálogo –escribe Monasterio a la letra– "es muy digno del ilustre autor de los *Nombres de Cristo*, a quien, si se le anticipó en la estima del idioma y su apología, no le fue en zaga al manejar la Escritura, base imprescindible, según su dictamen del edificio de la vida espiritual" ⁶⁰.

"Ya es tiempo, dice nuestro místico por boca de Orosio, que tratéis de la contemplación, pues ya medianamente tengo entendido lo que de la oración en este primer huerto y vergel santo me habéis platicado. Deseo seguir a mi Redentor hasta el otro vergel, adonde dice san Juan que fue enclavado en la cruz y muerto por la salud del hombre. Vergel es y monte bien encumbrado de altos misterios que en él se obraron" ⁶¹.

Menester fuera –le responde Agustín– haber sido nosotros vecinos y moradores de estos gloriosos vergeles de Getsemaní, adonde oró nuestro

58. OROZCO, *Libro de las Confesiones*, l. c., p. 101.

59. *Ibid.* l. c., lib. III, c. V. p. 93.

60. Paulo Orosio fue un historiador y teólogo visigodo, nacido en Braga el año 390 y muerto en Tarragona el 418. Ordenado que fue de sacerdote, tuvo que huir de la persecución sueva y se trasladó a Hipona el año 414, donde se convirtió en discípulo de san Agustín y escribió una obra contra los priscilianistas, titulada: *Commonitorium adversus origenistas*; y otras obras contra los pelagianos.

61. MONASTERIO CODINA, *Ignacio, Místicos Agustinos Españoles*. Editorial Agustiniiana (El Escorial 1929), p. 152.

Redentor, y del monte Calvario, adonde orando murió, para entender tales sacramentos, porque, si san Pablo dice que no se atreve a declarar lo que por experiencia, mediante Cristo, no hubiese sentido ⁶² ¿con qué osadía, con qué atrevimiento hablaré yo lo que aún por mis pecados ignoro? Baste, hermano, que no sólo de corrida el alma ha de gozar de estos dos Huertos que dije, más aún, como quien hace casa y mora en ella, ha de señalar suelo, conversando y contemplando muy particularmente cada misterio que con tanta caridad, paciencia y humildad el Rey del cielo para nos salvar obró" ⁶³.

Sobre el libro *Historia de la Reina Sabá*, el mismo Monasterio dice que lo que nos cuenta la sagrada Escritura ⁶⁴, no es otra cosa, en la doctrina de Orozco, que una imagen o símbolo de lo que acontece en la vida espiritual al alma que desea conocer y amar a Dios para poseerle fruitivamente aquí, y por visión intuitiva después.

"Para venir a fin tan deseado –escribe Orozco– nos da gran doctrina la reina Saba, mujer sabia y valerosa, la cual, con deseo de saber más, oyendo la gran fama del rey Salomón, dejó sus reinos de Saba y Egipto y, no sin gran trabajo y costa, vino largo camino hasta entrar en Jerusalén, y, presentada delante de Salomón, manifestó las dudas que tenía al Rey, el cual la respondió tan delicadamente, satisfaciendo a sus cuestiones, que ella quedó admirada y volviendo en sí, alabó al Dios de Israel, que tal rey había proveído en aquel reino" ⁶⁵.

Esta bellísima historia, "tan llena de misterios y tan apacible al entendimiento, es la que Orozco trata de exponer en dicho libro, para enseñarnos los principios, los progresos y el coronamiento o término de la vida espiritual.

Esta comienza por el abandono y salida del reino del pecado, y entrando en el de Cristo, verdadero Salomón, por la fe, la esperanza y la caridad, que nos infunde con su divina gracia.

"Cada un alma –escribe nuestro místico– que se convierte a Dios es reina Saba. Es reina, como dice san Jerónimo, porque no reina el pecado en ella, sino Jesucristo. No se ensoñorea la soberbia, no la avaricia, ni la bestia fiera de la lujuria. No tiene mando el tirano Satanás en ella; luego merece título de señora grande y reina; y, al contrario, séase quien fuere, si en pecado mortal está, no es señor, sino siervo; no rey, sino esclavo, aherrojado de sus bravas pasiones" ⁶⁶.

62. OROZCO, A. de, *Monte de contemplación*. Edit. BAC (Madrid 2001), p. 169.

63. Rom. 15, 18.

64. OROZCO, A. de, *Monte de contemplación*, l. c., p. 170

65. III Reyes, c. X.

66. OROZCO, A. de, *Historia de la Reina Sabá*. Ed. BAC, Obras completas, vol. I (Madrid 2001), prólogo, p. 529.

El P. Cámara, hablando de este libro, nos dice que se trata de una obra en la cual la belleza literaria se une al conocimiento del corazón humano y la sensibilidad espiritual más admirable: "Devocionario más lindo no pudo regalar a la Reina ⁶⁷. Pocos libros del venerable escritor, con ser todos tan deleitables, nos causaron tan agradable impresión al leerlos; ni de ellos conservamos tan grato recuerdo como de esta ingeniosa *Historia*. Así lo entendieron también los lectores piadosos y eruditos, a juzgar por las cuatro o cinco ediciones que de ella se estamparon aun en vida del autor" ⁶⁸.

Domingo Natal, en la Introducción que hace sobre este hermoso libro en la edición de la *Biblioteca de Autores Cristianos (BAC)*, escribe que el tono y el sentido de la obra es la propia del cristianismo como religión del amor, muy bien asumido por el Beato Orozco y la Escuela Agustiniana. Como ha dicho Ana Bulovas en su estudio sobre el *El amor divino en la obra del Beato Alonso de Orozco* (Madrid 1975): "La idea que inspira este trabajo es muy fácil de expresar: la vida espiritual del Beato Alonso de Orozco fue fundada sobre el amor divino, y era un ejemplo perfecto de un alma nutrida por la fuente y el sol del amor de Dios ⁶⁹. Como diría el P. Bruno Ibeas, la palabra *caritas* define la espiritualidad agustiniana por ser el emblema fundamental de la experiencia cristiana.

Dice Natal que en este libro se trata de enseñarle al cristiano a escuchar a Cristo, según el ejemplo de la reina Sabá, recogido del Evangelio de San Mateo, para conocerle, servirle y adorarlo como nuestro Señor y Salvador.

"Para el Beato Orozco, el hombre es *un milagro en el mundo*. Es también *un mundo en pequeño*, como dice Aristóteles, al que cita en bastantes ocasiones. Nuestro Beato admiraba profundamente los grandes inventos de la humanidad, especialmente el reloj, el arte de la navegación y la imprenta. Pero desde el punto de vista religioso, es admirable en el hombre su sed insaciable de Dios que es a la vez su descanso. Insiste el Beato en la conversión, la oración, la confesión, y la comunión, en oír sermón, así como en la caridad y la limosna" ⁷⁰.

Sobre el *Tratado de la suavidad de Dios*, debemos señalar que, entre todos los libros de nuestro Beato constituye una verdadera joya de inapre-

67. *Ibid.* l. c., c. III, p. 536-37.

68. El libro *Historia de la Reina Sabá* fue dedicado a la reina doña Isabel de Valois, esposa de Felipe II, la más amada para él de cuantas tuvo, y que murió muy joven.

69. CÁMARA, Tomás, *Vida y escritos*, p. 179.

70. NATAL, Domingo, *La mística agustiniana del amor en el Beato Alonso de Orozco*, en "Estudio Agustiniano", 26 (1991) p. 232.

ciable valor, "regalo para la vista y el oído", "obra de fecundo y sabroso contenido", "para un alma fina y amante del Señor".

Se trata de una obra en la que "su autor se eleva hasta casi tocar las riberas de la patria celestial.

Cámara señala que el P. Orozco se aprovechó de esta obra para dar desahogo a su pecho inflamado y, al mismo tiempo, para ofrecer a los fieles una doctrina que pudiera levantarlos a la contemplación y posesión de bienes tan estimables.

Después de distinguir varias maneras de contemplación en su libro *Memorial de amor santo*, Orozco advierte en *Monte de contemplación*, que quien desee "ver el rostro del Luchador poderosísimo y nuestro inmenso Dios", tiene que luchar consigo mismo, "siendo varón de vida activa", ejercitándose en los tres grados (maneras) de contemplación, que acaba de describir ⁷¹.

Pues bien, en el *Tratado de la suavidad de Dios*, da un paso más adelante y escribe literalmente: "Basta un conocimiento sencillo para la contemplación, la cual más consiste en afectos, que en ciencia, ni delicado entendimiento.

De aquí es que vemos más personas sin letras devotas y que gustan más de Dios, que algunos sabios, porque el cuidado y solicitud que ponen los letrados en saber y entender, ponen los otros en amar a Dios".

"Una fuente que corre por dos caños reparte la fuerza de su corriente en dos partes; mas cerrado el uno, sale con mayor fuerza el agua. Dos potencias principales de nuestra alma son el entendimiento y la voluntad, y es menester que vayamos a la mano al entendimiento, para que el alma ponga toda su fuerza en la voluntad, amando a Dios, en quien el entendimiento halle deleite y más la voluntad" ⁷².

Y remata nuestro místico con una cita del "Sabio Filósofo": "En la contemplación de la verdad puso Aristóteles la bienaventuranza del hombre; y aun dijo una cosa grande: que Dios, contemplando a sí mismo su poder, saber, hermosura y bondad, gozaba de la bienaventuranza perpetua" ⁷³.

Todo el capítulo XVIII de este libro, titulado: "*Cómo en la contemplación el alma reposa y halla gran suavidad*", es un regalo para quien entre en su lectura con intención devota y recogida. "El fin de la contemplación –señala aquí– es holgarse el alma y descansar en su centro, que es Dios. Y así dijo

71. NATAL, Domingo, *Historia de la Reina Sabá*. Obras completas. Ed BAC, vol. I, Introducción, p. 522.

72. OROZCO, A. de, *Monte de contemplación*. Edt. BAC, vol. I (Madrid 2001), c. XXIII, p. 204.

73. OROZCO, A. de, *Tratado de la suavidad de Dios*. Edt. BAC, vol. I. c. XVIII (Madrid 2001), p. 393.

san Dionisio que la contemplación pertenece al descanso del alma. Conforme a esto, dijo el sabio: Vuelto a casa, junto a ella descansaré" 74. Nuestra casa, no edificada con manos, según dice san Pablo, es nuestro Dios, en el cual entramos y descansamos de los trabajos de esta vida, contemplándole aquí por fe y viéndole como en espejo, hasta que en el cielo le contemplemos y veamos en su esencia; de manera que lo que ha trabajado el alma leyendo, meditando y orando, se le da a gustar en la contemplación.

De aquí, es lo que dijo el sabio: 'pues no causa amargura su compañía, ni tristeza la convivencia con ella, sino placer y alegría'" 75.

Finalmente –para recreo del ojo y del oído–, he aquí otro párrafo del mismo capítulo: "Exclamaba nuestro padre (San Agustín): 'Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé' 76. Así habíamos de llorar todo el tiempo perdido que se empleó en el mundo, no amando y contemplando esta majestad soberana y esta hermosura eterna. Platón, en aquel *convite* que escribió, me admira en sola lumbre natural las grandezas que dice de la hermosura de Dios. Una cosa, para ser perfectamente hermosa, no la ha de faltar cosa alguna; toda ha de ser acabada, que no parezca por una parte hermosa y por otra fea. También ha de ser por sí hermosa y que no tenga de otra cosa alguna mendigada su hermosura. Finalmente, no ha de ser temporal, que se acabe, sino perpetua y tal –dice este divino filósofo– que es Dios" 77.

Y termina, lleno de amor ardiente por el alma y por Cristo: "¡Ea, alma, levanta tus ojos y mira la hermosura de Dios y esposo, y di con la esposa: 'Mi amado es fúlgido y rubio, distinguido entre diez mil'... Amale de todo corazón, pues él tanto te amó y tantas mercedes te ha hecho. Reposa en sus brazos, porque digas con verdad lo que en los Cánticos de Salomón se escribe: 'Su izquierda está bajo mi cabeza, y su diestra me abraza' (Cant, 2,6) 78.

Muy comedido y muy prudente, ya en la *Historia de la Reina Sabá* había escrito: "Miel es la contemplación, tome cada uno, con tiento y discreción, lo que le basta, no exceda según su estado y fuerzas, no desee robamientos (sic) ni novedades, que suele el demonio entender en estos negocios, como lo hemos visto en nuestros tiempos. Humíllese el cristiano, entienda en remediar pobres y consolar afligidos, ore y contemple las grandezas de Dios y no quiera sentir más de lo que Dios le quiere dar. Diga con David, cuando va a orar: 'Señor, como un animal soy hecho delante de vos (Sal 73,22). Aquí me

74. ARISTÓTELES, *Ética*, c. 10.

75. *Sab.* 8, 16.

76. OROZCO, A. de, *Tratado de la suavidad de Dios*, l. c., c. XVIII, p. 392.

77. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, lib. X, 27, 38.

78. OROZCO, A. de, *Tratado de la suavidad de Dios*, l. c., c. XVIII, p. 393-394.

presento delante de mi rey y Señor, nada quiero gustar sino lo que vos queréis que sienta para gloria vuestra y provecho mío" 79.

Por otra parte, observamos que Orozco, como místico, en su exposición doctrinal, sigue un ritmo netamente agustiniano. "La contemplación cristiana –enseña Jiménez Duque– es una *cointuición* de la mente, del entendimiento, del corazón; una vivencia, diríamos ahora, una empatía o encuentro del hombre, de su interioridad cognoscitiva y amorosa toda con el Dios vivo. (En san Agustín, *mens, intellectus y cor* son a veces casi sinónimos).

Pero subrayará enseguida nuestro Beato, "ahora aquí sobre la tierra sólo puede ser imperfectamente, en el ámbito de la fe. Luego, en el cielo, en la visión, se dará en perfección, en plenitud" 80.

La división o etapas de este ritmo o itinerario ("puertas", las llama Orozco) serían, pues, en primer lugar la *lectio divina* de la Escritura Santa; luego vendría la *meditatio*, "rumiando imaginativamente o conceptualmente lo leído; a continuación, tendría lugar la *oratio*, o cultivo del afecto, aspecto afectivo; y finalmente, la *contemplatio*, o gustación espiritual de todo.

En definitiva, el amor –esto hay que subrayarlo– es el que une al hombre con Dios. "Lo esencial del merecimiento –dirá nuestro santo– no consiste sino en la caridad y no en el fervor de ella, que aquí llamamos devoción" 81.

Sin duda que tiene sabor agustiniano el texto que sigue: "Que pueda volar (el alma) tan alto, que guste de aquella dulzura infinita, nuestro Dios. Y aque aún aquí en este valle de lágrimas... comience ya con la dulzura de la devoción a seguir el vuelo del espíritu y a gustar la suave contemplación" 82.

Terminemos nuestro estudio con las mismas palabras con que el mencionado Jiménez Duque terminó su conferencia en las *Jornadas del Centenario*: San Alonso de Orozco "es un gran místico personal y doctrinal. Su figura ha quedado sin embargo siempre en penumbra, a pesar de su presencia y actuación tan destacada en la España del siglo XVI, y a pesar de su abundosa producción literaria. Pocos escribieron entonces tanto como él. La Inquisición le respetó siempre. Sin duda por la ortodoxia y sencillez de sus escritos, y quizá también por el amparo que las dedicatorias de sus obras a grandes personajes (como la princesa doña Juana) le proporcionaron. Pero él desde la sombra influye en otros autores, como en Diego de Estella, etc. Esa influencia está por estudiar, así como apuradamente sus fuentes de inspiración. Tengo para mí que santa Teresa, gran lectora, leyó sobre todo el *Vergel*,

79. *Ibid.*, l. c., c. XVIII, p. 394.

80. OROZCO, A. de, *Historia de la Reina Sabá*, l. c., c. XX, p. 617.

81. JIMÉNEZ DUQUE, B., o. c., p. 221.

82. OROZCO, A. de, *Monte de contemplación*, l. c., c. VII. Edt. BAC, vol. I, p. 204-208.

el *Monte* y el *Memorial*. Habría que rastrear en sus escritos despacio. Sin duda también san Juan de la Cruz. Pero éste es muy personal y personaliza con personalidad propia, fuera de contadas excepciones, cuanto cae en sus manos" 83.

Teófilo APARICIO LÓPEZ
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

83. OROZCO, A. de, *Memorial de amor santo*, l. c., c. VII, p. 90.

84. JIMENEZ DUQUE, B., o. c., p. 235-236.

La amistad en Epicuro

1. Introducción

La teoría de la amistad ¹ se puede considerar como la parte central de la teoría epicúrea sobre la vida social. La amistad era la alternativa o respuesta que daban a la vida de la sociedad y el mundo que les rodeaba. Frente a la ciudad-estado, proponían una vida comunitaria basada en lazos de amistad. El término griego φιλία significa tanto amor como amistad y Epicuro, aunque sigue la tradición anterior y considera la amistad como una virtud (SV² 23), presenta una característica de profunda originalidad: para él es esencialmente un sentimiento, un afecto y una profunda entrega hacia la persona ³.

Epicuro, históricamente, es heredero de dos tradiciones bien diferenciadas pero complementarias a la vez: por un lado, del materialismo de Demócrito y, por otro, del humanismo socrático y los posibles contactos con la Academia y el Liceo. Este doble aspecto de sus escritos se deja ver de manera especial en el tema de la amistad y, como consecuencia de esa doble influencia, algunas de sus posiciones pueden parecer contradictorias ⁴. Por una parte la amistad –al igual que toda su teoría social– se funda en la utilidad, en su carácter pragmático –"tiene su origen en los beneficios" (SV 23)–; pero, al mismo tiempo, lo más característico de la amistad es su sentido o ideal altruista. La amistad epicúrea es un fin en sí misma –"la amistad es deseable por sí misma" (SV 23)–, sin pensar en el provecho que se puede obtener de ella. Una explicación de esta disparidad pudiera ser esta: al comienzo, por

¹ MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie* (=SGKA(B) 5), Akademie Verlag, Berlin 1972, p. 112 y 116.

² EPICURO, *Sentencias Vaticanas*.

³ PESCE, D., *Saggio su Epicuro. Seconda edizione aumentata*, Paideia Editrice, Brescia 1988, p. 126.

⁴ FRAISSE, J.C., *Philia, La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé* (Bibliothèque d'histoire de la Philosophie), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1984, p. 289.

influencia de Demócrito, tiene unos planteamientos más utilitaristas, mientras que después, debido a la influencia aristotélica-platónica, se va abriendo hacia posiciones más desinteresadas o humanitarias.

Antes de estudiar la amistad veamos los distintos tipos de amor y cómo cabe situar la amistad dentro de ellos.

2. El amor y la amistad

Podemos distinguir en Epicuro tres tipos de amor: ἔρως⁵ (amor pasional), φιλία (amor no pasional o afectivo) y τὰ Αφροδίσια (amor sexual o simple relación sexual). De estos tres tipos, del único que hace elogios y habla de un modo laudatorio es el amor φιλία, como más adelante detallaremos. El ἔρως siempre es desaconsejado y criticado por Epicuro. Respecto del amor sexual y del matrimonio, mantiene una posición contradictoria, a juzgar por los textos, fragmentarios, que conservamos.

Siguiendo su clasificación de los deseos (KD⁶ 29 y 30), Epicuro desaprueba el amor-pasión⁷, pues es resultado de una vana ilusión y su existencia va asociada a todo tipo de turbaciones y zozobras que impiden la serenidad del ánimo, la ἀταραξία. Es, por tanto, un deseo no natural ni necesario. El amor-sexual, que responde a las necesidades elementales de la naturaleza y debe ser satisfecho, es un deseo natural, pero no necesario⁸. Satisfacer este deseo es un modo de descargar tensiones y paliar los deseos de la carne; es importante que este deseo no se convierta en pasión, pues produciría la angustia y la turbación. Por último, el amor de amistad correspondería a los deseos naturales y necesarios⁹, que, si no son satisfechos, producen dolor, resultando que no vale la pena vivir la vida.

⁵ FLACELIÈRE, R., *Les épicuriens et l'amour*, en *Revue des Études Grécques* 67 (1954) 69-70. Reconoce que en los fragmentos que conservamos de Epicuro es más frecuente la palabra ἐπιθυμία para expresar el significado de ἔρως.

⁶ EPICURO, *Κύρια δόξαι* o *Máximas capitales*.

⁷ Us. 483. Cf. FLACELIÈRE, R., *Les épicuriens*, p. 70. RIST, M. J., *Epicurus on Friendship*, en *CP* 75 (1980) 126. La pasión es para Epicuro un deseo intenso de sexo, acompañado por un intenso anhelo y angustia. Por lo tanto, es una clase de locura y, obviamente, es dolorosa.

⁸ GARCÍA GUAL, C.-ACOSTA, E., *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria* (=Rescate Textual 1), Barral, Barcelona 1974, p. 244-245. Epicuro no ha considerado negativos los placeres sexuales en sí mismos, sino en la medida en que, relegados a un plano secundario en relación con el placer máximo de la ausencia de dolor y asociados en ocasiones a la disipación, pueden conllevar similares motivos de turbación que el amor-pasión.

⁹ FRAISSE, J.C., *Philia*, p. 295. Véase también MITSIS, P., *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Cornell University Press, Ithaca, London 1988, p. 127. Epicuro

Analicemos más a fondo el amor sexual y el amor-pasión en los epicúreos. Tradicionalmente se ha pensado que Epicuro mantenía una opinión contradictoria. Por una lado, es un deseo natural (*Us.*¹⁰ 28), que justifica una opinión favorable. En la mayoría de los textos, sin embargo, tiene un sentido negativo, porque perturba a la persona que se deja arrastrar por tales deseos. En D. L.¹¹ X, 118 y SV 51 nos dice que la unión sexual o las cosas de Venus no benefician ni traen provecho. Aconseja también no enamorarse. Asimismo en la *Epístola a Meneceo* 132 incluye los placeres del amor entre aquellos que no proporcionan una vida feliz.

Lucrecio¹², siguiendo a su maestro en el libro *DRN*¹³, IV a partir del v. 1037, habla sobre el sentimiento de amor y sus peligros; lo describe como una plaga, una ilusión peligrosa y funesta¹⁴, como un obstáculo para la ataraxia. Así se expresa en los versos 1073-1076: "Mas no se priva de los frutos de Venus el que evita el amor, antes elige los placeres que están libres de pena. Pues no hay duda que el goce es más puro para el sano que para el aquejado por la pasión". Lucrecio sostiene que es más fácil evitar caer en las redes del amor que huir una vez que se ha caído.

La solución de Lucrecio para escapar a las turbaciones de la pasión amorosa consistiría en favorecer la promiscuidad, no atarse a ninguna mujer en particular y, así, no sentirse agobiado sin límites. Los versos 1064-1067 aconsejan "evitar lo que da pábulo al amor y volver la mente a otras ideas: des-

considera que no se puede ser feliz sin amigos. La amistad es un deseo necesario; sin embargo, se presenta el problema de incluir el deseo de un bien externo como la amistad entre lo necesario para la felicidad y, de este modo, dejamos al sabio vulnerable ante lo imprevisto y la frustración.

¹⁰ USENER, H. (ed.), *Epicurea* (=Studia Philologica 3), L'Erma di Bretschneider, Roma 1963, lxxx-446 pp.

¹¹ DIÓGENES LAERCIO

¹² STEARNS, B. J., *Epicurus and Lucretius on Love*, en *CJ* 31 (1936) 347-351. Este estudio de 1936 considera que las opiniones de Epicuro y Lucrecio son contrarias. Epicuro probablemente no se opuso al amor y al matrimonio, ya que no menciona nada en sus *Máximas Capitales* y sólo aparecen estas ideas en cartas individuales. Stearns defiende que Epicuro favoreció el amor y el matrimonio en general, pues no concibe la vida buena sin el placer del amor y él tuvo una actitud favorable hacia sus padres y miembros de su familia. Por otra parte, sus discípulos favoritos estaban casados y él mismo mostró sentimientos de amor hacia los niños. Lucrecio, al contrario, se opuso al amor y al matrimonio, tal vez por sus experiencias personales negativas. Stearns concluye diciendo que Lucrecio, por lo tanto, no siempre siguió a su maestro y que la doctrina epicúrea no fue tan estática.

¹³ LUCRECIO, *De la Naturaleza*.

¹⁴ KLEVE, M. K., *Lucrèce, l'épicurisme et l'amour*, en *Actes du VIII Congrès AGB*, p. 376. Este ataque tan vehemente del poeta se ha interpretado como consecuencia de su propia experiencia negativa.

cargar el humor acumulado contra un cuerpo cualquiera, antes que tenerlo y guardarlo para un único amor, y procurarse así cuitas e inevitable dolor". En este sentido Lucrecio distingue dos modos de vivir el amor: el de los apasionados, quienes se entregan por completo a una mujer y viven preocupados, y el de los no apasionados, quienes aseguran su independencia e imperturbabilidad con la promiscuidad. Según Bailey, Lucrecio sería mucho más categórico que Epicuro en la reprobación del amor-pasión, pero mucho más moderado que su maestro en aceptar el acto sexual como satisfacción de un deseo natural. La concepción de Epicuro es más ascética ¹⁵.

A García Gual-Acosta ¹⁶ les parece interesante y sugerente la propuesta de Kleve, quien considera que Epicuro, igual que Lucrecio, podría haber estimado como un bien el amor sexual de los desapasionados y promiscuos y rechazado como pernicioso el amor sexual de los que se entregan a una mujer en exclusiva. Con esta interpretación, desaparece la contradicción de Epicuro relativa al amor sexual y al amor-pasión. Epicuro rechazaría el amor-pasión y las relaciones sexuales que se refieran a una persona concreta, y, por lo tanto, el matrimonio. Por otra parte, el maestro no se opondría a las relaciones sexuales que son naturales; pero siempre habría que evitar caer en la pasión, pues termina por esclavizar. Esto es así porque para los epicúreos lo más preciado era conseguir la ἀταραξία, un estado libre de dolor y turbación, un placer catastemático. En cambio, el placer sexual es cinético y la pasión a que da origen puede perturbar la calma, razón por la que el sexo puede ser problemático para un epicúreo. Tanto para Epicuro como para Lucrecio el sexo es un placer natural pero nada más.

Aceptando esta interpretación, Epicuro en D. L. X, 117-118 tendría una actitud negativa respecto a las relaciones sexuales y al matrimonio, en contradicción con su actitud vital respecto a la mayoría de sus amigos que estaban casados o respecto de su familia, como nos recuerda Stearns y el texto D. L. X, 119: "el sabio puede incluso casarse y tener hijos, según las circunstancias de la vida". El texto es, sin duda, problemático ¹⁷ pues, siguiendo a Gassendi, algunos críticos lo han tergiversado, ofreciendo una traducción de la que resulta lo contrario, esto es, que el sabio ni se casará ni tendrá hijos.

¹⁵ KLEVE, M. K., *Lucrece*, p. 377 y 380.

¹⁶ GARCÍA GUAL, C.,- ACOSTA, E., *Ética*, p. 243-244.

¹⁷ CHILTON, C. W., *Did Epicurus approve of Marriage? A study of Diogenes Laertius X, 119*, en *Phronesis* 5 (1960), p. 71-74; GRILLI, A., *Epicuro e il Matrimonio (D. L. X, 119)*, en *RCSF* 26 (1971) 51-56. Este último admite las influencias de Demócrito contrarias al matrimonio; expone los testimonios de Clemente de Alejandría, Séneca, Plutarco (*Us.* 555) y Epicteto (*Ench.* 3,7,19) en contra del matrimonio. Viene a decir que Epicuro lo entiende en circunstancias especiales de la vida.

Desde luego hay razones para afirmar que Epicuro mantuvo una actitud contraria al matrimonio. El camino hacia la felicidad es, según él, la ἀπαρξία, libertad frente a las preocupaciones (*Ep. Men.* 128), libertad que se consigue restringiendo las necesidades del presente y las esperanzas para el futuro, cuyo fruto es la ἀντάρκεια (*SV* 77). Otra razón del rechazo de las relaciones familiares es que vienen impuestas, pues normalmente no son elegidas libremente, al contrario que las amistades¹⁸. Según esto, se entiende que al σοφός se le recomiende abstenerse de la familia y de las responsabilidades de mantenerla. Él mismo enumera las ventajas del celibato (*Us.* 525). Epicuro, pues, seguiría a Demócrito en su rechazo del matrimonio¹⁹. El testimonio de Clemente de Alejandría lo confirma (*Us.* 526).

De todas maneras no acabo de ver claro cuál es la actitud de Epicuro y los epicúreos en relación con el matrimonio. Hay algunos puntos que no explican suficientemente los que defienden la actitud negativa:

- La mayoría de sus amigos y los miembros de la escuela estaban casados.
- Su cariño hacia los niños al acoger los hijos de sus amigos²⁰.
- De una parte, se considera la ἀντάρκεια como uno de los ideales de vida y, de otra, se sostiene que no se puede ser feliz sin la compañía de los amigos (Séneca *Ep.* 9, 1).
- Las *SV* 61 y 62 hablan de las relaciones entre padres e hijos.

Se puede concluir diciendo que el problema sigue abierto, pues hay razones para defender ambas posiciones. Hay que constatar que Epicuro no se

¹⁸ Tal vez para entender la actitud de Epicuro hacia el matrimonio tengamos que pensar la realidad de la época. Entonces sería probablemente un contrato que no implicaba amor (en el sentido contemporáneo), ni una relación amistosa en pie de igualdad entre los cónyuges. Tampoco se concebía una relación entre padres e hijos como la actual. La amistad, e incluso la atención paternalista hacia los más jóvenes, son posibles en la comunidad epicúrea, pero no en la familia. Ésta puede ser más bien fuente de problemas.

¹⁹ DEMÓCRITO, *Los filósofos presocráticos* III (=BCG 28), Gredos, Madrid 1980 (DK 68 B 275, 276 y 277), p. 382-383.

²⁰ ERLER, M., *Philologia medicans. La lettura delle opere di Epicuro nella sua scuola*, en GIANNANTONI, G., e GIGANTE, M. (ed.), en *Epicureismo Greco e Romano*, 517-518. Hay una frase que se atribuye a Epicuro contraria a este amor a los infantes: "el amor por los niños no existe por naturaleza"; pero, según la interpretación que se da aquí, es que el amor a los niños no nace de la naturaleza, sino que surge sólo de una libre preferencia. RIST, M. J., *Human Value. A Study in Ancient Philosophical Ethics*, E. J. Brill, Leiden 1982, p. 142. No tenemos información precisa sobre la opinión de Epicuro sobre los niños y, aunque parece que estaba más inclinado que sus contemporáneos a considerarlos como mini-adultos o adultos en potencia, no tenemos prueba de que les concediera ningún valor ni derechos.

casó, seguramente por las circunstancias de la vida. Traduzco con Bailey y García Gual (D. L. X, 119): "El hombre sabio se casará y tendrá hijos, como Epicuro dice en los *Problemas* y en su obra *Sobre la Naturaleza*. Pero se casará según las circunstancias de su vida". Según esto, la existencia de la familia y por tanto del matrimonio y la paternidad son consideradas como una cosa natural o normal ²¹. En este sentido, otro discípulo de Epicuro, Filódemo de Gádara, habla del matrimonio como un bien en sí mismo ²² (ἀπλῶς ἀγαθόν).

3. La amistad

3.1. La amistad en la tradición griega y la novedad epicúrea

La palabra φιλία ha sido empleada en la cultura griega desde Homero, Herodoto y Teognis para indicar las relaciones afectivas que surgen entre personas individuales, por ejemplo, entre Aquiles y Patroclo, Diomedes y Ulises, Pílates y Orestes. Pero la amistad como una relación electiva basada en la afectación mutua no jugaba un papel formal en los poemas homéricos, y la relación llamada de amistad se dividía en una variedad de vínculos sociales, tales como entre el señor y el vasallo, las relaciones familiares, la hospitalidad, etc. ²³. Los pitagóricos ²⁴ habían insistido sobre la validez e importancia de la amistad en la vida común y para quienes se dedican a la filosofía.

Con Platón este concepto evoluciona y adquiere un sentido social y político. En *República* 496c 8 y en *Ep.* VII, 325d razona su retraimiento de la actividad política por la carencia total de amigos y camaradas seguros que le pudieran ayudar a renovar la ciudad-estado. El significado de la amistad y los amigos para Platón es que –como un grupo reducido, pero sano, de hombres–

²¹ LONG, A., *Pleasure and Social Utility– The Virtues of Being Epicurean*, en FLASHAR, H., & GIGON, O. (ed.), *Aspects de la Philosophie Hellenistique*, p. 290. A la luz de su optimismo general y del tono filantrópico no tenemos razones para suponer que Epicuro abogaba por el rápido cese de la raza humana.

²² Citado por KLEVE, M. K., *Lucrece*, p. 382.

²³ FITZGERALD, T. J., *Friendship in the Greek World Prior to Aristotle*, en FITZGERALD, T. J. (ed.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, p. 13-34. Aunque Aristóteles es el primero que estudia la amistad de manera sistemática, la práctica de la amistad tiene una historia muy antigua. Según Aristóteles, el modelo de la amistad es en primer lugar "la alegría que las madres sienten al amar a sus hijos" (*EN* VIII, 9, 1159 a, 27-33), el amor entre marido y mujer, el amor de los padres a los hijos, el amor entre los hermanos, el amor de los amantes, etc. Hablamos de amor de amistad cuando el amor se desarrolla entre humanos; nunca se habla de φιλία con las cosas inanimadas, ni con los animales, ni con Dios.

²⁴ FRAISSE, J. C., *Philia*, p. 59-61.

forman una comunidad espiritual y ética que puede ser capaz de renovar la sociedad enferma.

Aristóteles ²⁵ hablará de diferentes clases de amistad ²⁶, pero continuará con esta identificación de la *φιλία πολιτική* con la concordia dentro de la ciudad ²⁷ y reconocerá que la amistad más elevada o verdadera es la *φιλία τελεία*, o amistad de virtud.

Según Konstan ²⁸, que sigue a Mitsis, hay que distinguir en Epicuro *φιλία* de *φίλος*. La *φιλία* es un término griego amplio y denota cualquier lazo afectivo entre individuos, amigos, parientes o ciudadanos. La amistad en los fragmentos de Epicuro se refiere al amor, simpatía o solidaridad que une a gente en diversas relaciones. El rango semántico de *φιλία* es mucho más extenso que el del nombre *Φίλος*, que tiene el mismo significado que amigo en español. *Φιλία* puede hacer referencia también a la relación entre los *φίλοι*. Epicuro menciona *φίλοι* en relación con la utilidad pragmática y la lealtad, mientras que *φιλία* tiene una cualidad de sentimiento que es durable y está asociada con la felicidad.

²⁵ FRAISSE, J.C., *Philia*, p. 189-286. Es de suponer que Epicuro ha conocido las bases fundamentales de las tesis aristotélicas. Para el Estagirita es en la esfera moral del individuo donde la amistad encuentra su contexto auténtico y en relación con la adquisición de la felicidad donde deben hallarse sus fundamentos. Uno puede alcanzar el sumo bien en sí mismo, sin necesidad de acudir a ninguna ayuda exterior; el sabio es autosuficiente. No obstante, la presencia del otro contribuye a perfeccionar la felicidad por los lazos de amistad (EN 1170 a 5-8). Para Epicuro el hombre encuentra la felicidad en el ámbito de la propia experiencia, el sabio por sí mismo es feliz. Desde el momento que vivimos gozamos ya, por el simple hecho de vivir. Sin embargo, si se quiere persistir en el placer y obtener placeres más puros, es más fácil la mediación del amigo; por eso el sabio, aunque se basta a sí mismo, puede procurarse amigos (*Sén. Ep.* 9, 1).

²⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (=BCG 89), In. Emilio Lledó, tr. Julio Pallí Bonet, Gredos 1985, 326-328 pp. (EN VIII, 3, 1156 a 7 ss). Habla de tres clases de amistad: la primera basada en la utilidad, para obtener ventajas o beneficios; la segunda fundada en el placer, para conseguir cosas agradables, es decir, la obtención de algún placer, y la tercera apoyada en la virtud, para buscar el bien. Esta tercera clase es la verdadera amistad para Aristóteles, la que busca el bien del amigo por él mismo. La amistad es el deseo del bien en otra persona por sí misma; nos atrae el bien que descubrimos en otro ser no como instrumento útil o como fuente de placer, sino por la persona misma. La amistad de este tipo no se puede encontrar en grupos de muchas personas, sino en un círculo reducido, pues es imposible ser amigo de muchos por la excelencia y por ellos mismos.

²⁷ Recordemos que la amistad en el uso greco-romano tiene un significado político de cohesión social y centrado en la *pólis* clásica que está ausente en el concepto moderno. EN VIII,1, 1155 a 22: "La amistad mantiene unidas a las ciudades". *Política* II, 4, 1262 b 5-12: "La amistad es el mayor bien de las ciudades. La unidad de las ciudades es obra de la amistad".

²⁸ KONSTAN, D., *Friendship from Epicurus to Philodemus*, en GIANNANTONI, G., e GIGANTE, M. (ed.), *Epicureismo Greco e Roman*, p. 388-389. 394-395.

Epicuro suprime la vinculación aristotélica de la amistad con la política (SV 58) y la traspasa al orden de la naturaleza dando al término una acepción universal en el tiempo y en el espacio. Podemos decir con Isnardi-Parente ²⁹ que Epicuro se inclina por dar primacía a la *φιλία τελεία* que ya se encontraba en Aristóteles ³⁰. Esta 'amistad perfecta' consiste en querer y procurar el bien del amigo por el amigo mismo (EN VIII, 3, 1156 b 10-12 y 1186 b 1-3) y coincide con la amistad como virtud. En las amistades impulsadas por la utilidad o por el placer se busca lo que el amigo tiene o lo que hace; la *φιλία τελεία*, en cambio, se funda en lo que el amigo 'es'.

La amistad en la filosofía griega se construye siempre sobre el modelo de amor propio y por esta razón será acusada de egoísta y falta de preocupación sincera por otros. Ahora bien, mientras la amistad en Aristóteles está localizada en el contexto de la *polis*, con el helenismo la amistad se abre a un espacio cosmopolita y tiene un alcance más universal, al mismo tiempo que un sentido más íntimo, por lo que se podrá hablar de amistad altruista, algo que no cabe en Aristóteles, en quien no escapa del amor de sí mismo ³¹. Aunque eso no le impida decir que la amistad, elegida por sí misma, consiste más en amar que en ser amado (EN VIII, 1159 a 25-26), lo que podemos llamar amor de benevolencia, o amor generoso, amar a otro por su bien³². La explicación de esta aparente contradicción es que el amor a nosotros mismos y el amor generoso a los demás –en la vida de las personas ordinarias– se mezclan, se dan unidos y no es fácil de separar ³³. Nadie se comporta de manera total-

²⁹ TUILIER, A., *La notion de φιλία dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'épicurisme*, en *Actes du VIII Congrès AGB*, p. 329.

³⁰ FRAISSE, J. C., *Philia*, p. 313. Epicuro rechaza toda confusión que a veces presenta Platón entre amistad y el amor, entendiendo aspectos pasionales que Platón ensalza, como la manía y el delirio.

³¹ SCHROEDER, M. F., *Friendship in Aristotle and some Peripatetic Philosophers*, en FITZGERALD, T. J. (ed.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, p. 38. Aristóteles presenta el amor a sí mismo como un modelo para la amistad, uno ama a otro como se ama a sí mismo, o lo que es lo mismo, el amor a sí mismo y el amor de la amistad satisfacen las mismas condiciones. Véase también NYGREN, A., *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Sagitario, Barcelona 1969, p. 179-180. El amor de amistad o de benevolencia en Aristóteles se apoya sobre el amor a sí mismo.

³² EN IV, 1120 a 10-12. Aristóteles, al hablar de la liberalidad o generosidad, dice que es más propio de la virtud hacer el bien que recibirlo; por eso es más propio del hombre generoso dar a quienes debe que recibir de donde no debe.

³³ COMTE-SPONVILLE, A., *Pequeño tratado de las Grandes Virtudes*, Espasa Calpe, Madrid 1998, p. 315. "La mayoría de las veces la benevolencia y la codicia se mezclan, y mejor que sea así para todos aquellos que no son santos, es decir, para todos nosotros, ya que esto nos permite buscar nuestro bien haciendo un poco de bien al otro, mezclar egoís-

mente interesada o totalmente altruista; la mayoría de nuestros amores son una mezcla de interés y de generosidad.

No se puede negar que la amistad en Epicuro tiene un sentido utilitarista, pero, junto a varios estudiosos³⁴, consideraré que tiene fundamentalmente un sentido de gratuidad; es un fin en sí misma (SV 23). La amistad en Epicuro se abre al horizonte universal helenístico y rompe con las barreras de la polis: ésta es la novedad tanto del estoicismo como del epicureísmo³⁵.

3.2. La amistad es esencial para la felicidad

La amistad era en la cultura griega uno de los grandes bienes. Demócrito afirmaba que "no vale la pena vivir la vida si no se tiene un buen amigo"³⁶. Aristóteles lo corrobora: "es lo más necesario para la vida; sin amigos nadie desearía vivir, aunque poseyera todos los demás bienes"³⁷. En éste como en otros puntos Epicuro está influido por el Estagirita. El fin de la vida es la felicidad y entre los medios de que se vale la sabiduría para alcanzar la felicidad en esta vida, el mayor de todos, es el tesoro de la amistad (KD 27 y 28). Epicuro incluye la amistad como ingrediente esencial que conduce a la felicidad y a la bienaventuranza³⁸. Lo cual parece contradecir la SV 33 que sitúa la felicidad en la satisfacción de las necesidades naturales y necesarias: "no tener hambre, ni sed, ni tener frío". La amistad es el más elevado de los bienes del mundo³⁹ o incluso, como dice SV 78, la amistad sería un bien inmortal.

El frg. *Us.* 542 = Séneca *Ep.* 19,10 dice: "Debes examinar con quienes comes y bebes, antes de conocer qué vas a comer y beber, porque llenarse de carne sin un amigo es vivir la vida del león o del lobo"⁴⁰. Es más importante

mo y altruismo, en pocas palabras, ser el amigo de nuestros amigos (a quienes deseamos el bien) y de nosotros mismos (pues también nos lo deseamos)".

³⁴ MITSIS, P., *Epicurus on Friendship and Altruism*, en *OSAP* 5 (1987) 127-153. BOLLACK, M. J., *Les Maximes de l' Amitié*, en *Actes du VIII Congrès AGB*, Paris 1969, p. 221-236. LLEDÓ IÑIGO, E., *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo del gozo y de la amistad*, Taurus, Madrid 1995. LONG, A., *Pleasure and social Utility*, p. 305-307.

³⁵ TUILIER, M. A., *La notion*, p. 320-321. Epicuro atribuye a la amistad una acepción universal en todo el sentido del término. El epicureísmo hace de la amistad una noción universal en el tiempo y en el espacio.

³⁶ DEMÓCRITO, *Los filósofos presocráticos*, III, 385 (DK 68 B 99).

³⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 323 (EN VIII, 1155 a 4-6).

³⁸ MITSIS, P., *Epicurus*, p. 128. Epicuro considera que sin amigos la felicidad del sabio no es completa.

³⁹ SCHMID, W., *Epikur*, en KLAUSNER, T. (ed.), *RAC*, V, Stuttgart 1961, col. 723.

⁴⁰ "Ante circumspiciendum est, cum quibus edas et bibas, quam quid edas et bibas, nam sine amico visceratio leonis ac lupi vita est". SÉNECA, *Epístolas a Lucilio* I, p. 175.

comer acompañado que lo que se come. Por encima de los placeres del comer está la amistad ⁴¹; el sentirse acompañado y el poder tener conversaciones filosóficas durante las comidas es más valorado que lo que se come. Nos recuerda el texto de Aristóteles *EN VIII*, 1170b10-13: lo importante no es comer en el mismo lugar o en la misma mesa, como pueden hacer los animales, sino que el comer juntos implica convivir, participar de preocupaciones e inquietudes comunes. La amistad posibilita que dos personas tengan la suficiente confianza para hablar, escucharse y abrirse el corazón mutuamente, como testimonia Filódemo de Gádara⁴² (*Lib*⁴³. 28), y también para practicar la exhortación o corrección sincera (*Lib*. 38). Sin olvidar los beneficios materiales que nos puede traer la amistad, su principal beneficio es un bienestar espiritual que procede de la intimidad y la comunicación sincera entre los miembros de la comunidad epicúrea; es decir, se valora más la intimidad que procede de la amistad que los beneficios que se puedan obtener de ella. Por eso, Epicuro recomienda al final de *Ep. Men.* 135 practicar estas enseñanzas con alguien que sea φίλος ὁμοιος, que comparta nuestras preocupaciones y con quien haya sintonía. Recordemos también que la semejanza es una de las características de la amistad para Aristóteles (*EN VIII*, 1159 b 12-15).

"Este es un amor que desde Epicuro se llama *charis*, palabra que significa a la vez 'don', 'gratitud', 'alegría', 'hermosura'; que resplandece como la 'flor de la juventud' a la que compara Aristóteles el placer. Pero el bien del amor es: la unión de las almas, que están juntamente en el gozo (placer) y comparten también el dolor. Un amor que, como todo amor, es intrépido y afronta la misma muerte..." ⁴⁴.

La amistad puede ir mucho más allá; como aparece al final de la *Epístola a Meneceo* ⁴⁵ adquiere un rango de inmortalidad y, por lo tanto, el que tiene este tesoro vivirá como un hombre entre bienes inmortales. La *SV 78* ⁴⁶ reconoce la importancia de la sabiduría y de la amistad, pero considera esta últi-

⁴¹ FRAISSE, J. C., *Philia*, 315. MITSIS, P., *Epicurus*, p. 123.

⁴² PHILODEMUS, *On Frank Criticism*, int. tr. David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan C. Thom and James Ware, Scholars press, Atlanta 1998, p. 44-45 y 52-53.

⁴³ *Sobre la libertad de palabra*

⁴⁴ DIANO, C., *Épicure: La philosophie du Plaisir et la société des amis*, en *EPh 22* (1967) 183. Véase también O'CONNOR, K. D., *The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship*, en *GRBS 30* (1989) 168.

⁴⁵ οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῶν ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς

⁴⁶ Ὁ γενναῖος περὶ σοφίαν καὶ φιλίαν μάλιστα γίγνεται, ὧν τὸ μὲν ἔστι νοητὸν ἀγαθὸν, τὸ δὲ ἀθάνατον.

ma como un bien inmortal, mientras que la sabiduría sería un bien mortal. Se ha discutido mucho este punto ⁴⁷ y choca con la tradición griega que entien- de siempre la sabiduría ⁴⁸ como la meta última. Como dice Platón, "sólo Dios es sabio" (*Fedro* 278 d); el hombre sólo puede aspirar a ser φιλόσοφος aman- te, buscador de la sabiduría. Para Platón, como se ve en el *Fedro* y en el *Banquete*, la amistad, el amor y la sabiduría son al mismo tiempo algo inteli- gible e inmortal. Otro modo de entender el calificativo de inmortal dado a la amistad consiste en la constatación de que perdura en el recuerdo de los ami- gos difuntos (*Us.* 213). La amistad se afirma así como un vínculo más allá de la muerte. La *KD* 28 insiste en la misma idea de que no hay ningún mal eter- no; sin embargo esta vida limitada nuestra alcanza la perfección por la amis- tad. La principal garantía de la seguridad que otorga la amistad es que lleva y demanda una endeble persistencia o continuidad. La amistad viene a ser una resistencia a la muerte, el principio de un placer perpetuo ⁴⁹. Para los discípu- los de la Academia la amistad y sobre todo el ἔρωρ eran medios o interme- diarios para conseguir los bienes superiores: los seres inteligibles, la belleza, el bien, la sabiduría. Para Epicuro y su escuela la amistad es la sabiduría misma; la amistad no es un medio, sino un fin en sí misma ⁵⁰ (*SV* 23 ⁵¹). Analizaremos

⁴⁷ BOLLACK, J., *Les Maximes*, p. 233-235. Bollack junto con Festugère y Bailey defienden que la amistad es inmortal. Schmid, Usener, Diano, Müller consideran que de ese frag- mento no se deduce que la amistad sea inmortal y, siguiendo la tradición más genuina griega, consideran que sólo la sabiduría es inmortal... Bollack hace una interesante deducción: Σοφία y φίλα forman una unidad que constituyen la verdadera filosofía.

⁴⁸ MÜLLER, R., *The Epikureische Gesellschaftstheorie*, p. 123. La sabiduría es inmortal y la amistad es mortal.

⁴⁹ FRAISSE, J. C., *Philia*, p. 302 y 315. La amistad es un bien inmortal pues permite, mucho mejor que la sabiduría, la emancipación del tiempo y satisfacer nuestra vida de alegría hasta la muerte y la misma muerte del amigo. Esta felicidad no es como la de Aristóteles que permite sólo la inmortalización de una elite sino que es accesible a todos. La amistad en los grupos epicúreos abarca a toda humanidad, especialmente a las mujeres y a los esclavos.

⁵⁰ FESTUGÈRE, J. A., *Epicuro y sus dioses*, Eudeba, Buenos Aires 1963, p. 24s.

⁵¹ πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν ἀρετὴ δὲ εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελίας. Ha habido una polémica filosófica con relación a este fragmento. Usener cambia ἀρετὴ por αἰρετὴ y es adoptada por la mayoría de los intérpretes, cambiando el significado. Normalmente se traduce "la amis- tad es deseable/elegible por sí misma". BOLLACK, J., *Les Maximes*, p. 226. "Toda amistad es un bien (una excelencia, virtud) por ella misma, pero tiene su comienzo en los beneficios". También es posible que Epicuro considerara a la amistad como una virtud; pues ya lo había hecho Aristóteles (*EN VIII* 1155 a 3). RODIS-LEWIS, G., *Épicure et son école* (=Idées 342), Gallimard, Saint-Amand 1976, p. 364. Está de acuerdo con Bollack; no hay necesidad de cambiar el manuscrito. RIST, M. J., *Epicurus an Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, p. 131-133. Considera que sólo el placer tiene un valor último y, por lo tanto, la amistad tiene que estar en función del placer. Tal vez quiera decir que la amistad

después cómo la idea de utilidad incide en la amistad epicúrea y puede parecer en contradicción ⁵² con el ideal altruista que defiende.

La utilidad en relación con la amistad quiere decir que nuestros actos esperan una respuesta en el otro, es decir, que la amistad es algo recíproco y comporta, por lo tanto, un bienestar mutuo. Una respuesta que sea una afirmación solidaria, traducida en beneficio para una de las partes que participan en la relación amistosa. Relación afectuosa, diálogo común, intercambio de pensamientos (*Ep. Men.* 135): en ese contacto de corazones reside la εὐδαιμονία plena y, por lo tanto, es un fin en sí misma. El sabio quiere tener amigos no sólo para que le ayuden en la desgracia o en la necesidad (sentido utilitario), sino para tener a quien amar y por quien sacrificarse (sentido altruista) (*Séneca Ep.* 9,8-10).

3.3. *La amistad, la sociedad de los amigos y la política*

Los epicúreos consideraban la amistad como el vínculo que creaba la sociedad; pertenecía a la fase de sociedad prepolítica, al periodo anterior al establecimiento de las leyes y la justicia. La amistad era el vínculo de unión entre los hombres, siendo la concordia el fruto de esa amistad; así se la entendía como un sustituto de la justicia o de las leyes. La sociedad de amigos epicúreos –vivían sus relaciones reguladas por la amistad– se presentaba como una alternativa a la sociedad, que necesitaba regular la convivencia con leyes.

Epicuro –en éste como en otros puntos– es deudor de Aristóteles para quien la amistad política ⁵³ está enraizada en la naturaleza y guarda proporción con el grado de inteligencia; es un bien común a todos los hombres de cualquier parte, bien que antecede a la justicia, tanto en el orden del tiempo como de la lógica. Es un principio autónomo de la concordia en la sociedad y se completa a sí mismo. Pero hay una diferencia clara entre Epicuro y Aristóteles. Para este último, la amistad era el punto de apoyo para la vida

conduce al placer sin necesidad de ningún intermediario; pero reconoce que no es muy claro este punto.

⁵² BONELLI, G., *Aporie etiche in Epicuro. Opera stampata con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche - Rome* (=Latomus 163), Revue D'études Latines, Bruxelles 1979, p. 51. La contradicción epicúrea aparece asimismo en la vida moral de la amistad y de la justicia; también aquí intenta superar el utilitarismo, pero siempre tentado en términos de lo útil (interpretando la virtud como placer) y por tanto en términos contradictorios. Por tanto, el intento de superación es contradictorio, lo cual, según Bonelli, sugiere que el mismo Epicuro tuvo conciencia de los límites de su propia doctrina; aunque se da cuenta de la insuficiencia de su hedonismo o utilitarismo, sin embargo, siempre lo defiende.

⁵³ FARRINGTON, B., *La rebelión de Epicuro*, Laia, Barcelona 1974, p. 50.

política, un lazo de unión entre la Ética y la Política, entendidas en el contexto de las estructuras sociales. Para los epicúreos, la vida política era la destrucción de la amistad por los aditamentos competitivos que comporta y porque aparecen los deseos vanos e ilimitados. E. Lledó lo ratifica:

"Estos átomos humanos que se unen bajo el impulso de la amistad intentan constituir una estructura política ⁵⁴ sin *polis*, partiendo de otros elementos distintos de esa utilidad armonizadora que distribuía cargas y papeles en las utopías soñadas y descritas por Platón" ⁵⁵.

Epicuro propone un nuevo tipo de vida social centrado en su grupo de amigos, que no se basa en la lucha por el poder; una sociedad que no destruya la felicidad. Propone un sistema de relaciones humanas que no sea una coraza sino que posibilite la felicidad; por lo tanto, tiene que apoyarse en la filosofía. De todos modos aunque el concepto epicúreo de *φιλία* no tenga la connotación política que tiene el aristotélico, posee el significado de regular las relaciones sociales entre los individuos y carece del sentido íntimo y privado de nuestro tiempo. La amistad en el mundo clásico estaba unida a las relaciones sociales y políticas entre las personas.

En realidad no se puede hablar de derechos humanos en Epicuro, pero la amistad modifica de algún modo esta restricción. Para Epicuro ningún concepto de valor humano intrínseco o de derechos humanos básicos tiene su base en el mundo de la *polis*, sino en la propia comunidad epicúrea, donde un grupo de aliados se dan unos derechos por acuerdo para todos los que viven allí. Estos derechos se basan en la amistad y tienen unas raíces más profundas que aquellos que se puedan derivar del mero contrato de justicia ⁵⁶.

En el concepto de amistad epicúreo puede haber una tensión entre el ideal de la *ἀταραξία* y *πολυ-φιλία* (muchos amigos). Filódemo en *Sobre la libertad de palabra* refleja la presencia de personas de diferente condición social y poder (*Lib.* col. XXIIb). Los amigos de una comunidad, incluidas mujeres y esclavos, abiertamente confesaban y corregían sus faltas. La amistad entre muchos significaba que los individuos, aunque de diferentes modos de ser y condición social, podían unirse en los grupos de amigos epicúreos. En estos grupos tan heterogéneos y diferenciados tanto en el ámbito social como psicológico la base de la amistad eran las ventajas o beneficios. En cambio, en

⁵⁴ RIST, M. J., *Epicurus on friendship*, p. 125. Debemos recordar que la sociedad epicúrea es abiertamente no política, es decir, indiferente a la *polis*; de aquí que las mujeres y los esclavos no fueran excluidos.

⁵⁵ LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, p. 123.

⁵⁶ RIST, J. M., *Human Value*, p. 119-1120.

los grupos en que se puede hablar de semejanza entre los miembros, la amistad se fundamenta en la virtud, en la llamada amistad perfecta de Aristóteles. En el movimiento epicúreo del siglo I a. de C., la base e inicial impulso hacia la amistad son las ventajas o beneficios, pues agrupaba a personas muy heterogéneas. Los epicúreos del tiempo de la República rechazaban la virtud como un requisito ineludible para fundar la amistad. Ellos admitieron sin discriminación una comunidad de amigos individuales, hombres y mujeres, esclavos y hombres libres, de toda clase y condición, y así fundaron una comunidad de amigos que rompía con otras formas reconocidas de límites individuales y grupales. Pero al estar configurados de esta manera, había una predisposición a entender la amistad en el sentido utilitario.

Según Aristóteles, la amistad debía estar basada en la igualdad o semejanza entre los amigos (*EN VIII 8, 1159 b 2-4*). Por eso tenía que ser exclusiva de pocas personas y restringida a una similitud social y moral entre iguales, que se podría llamar una amistad de carácter aristocrático. En sus grupos de amigos Epicuro rompería con este tipo de amistad clásico abriéndola a una dimensión universalista propia del mundo helenístico; más que restringida a un grupo de personas semejantes, está abierta incluso a las mujeres y a los esclavos. Si no lo podemos afirmar de manera clara por nuestra información limitada sobre Epicuro, sí lo encontramos en la evolución posterior de sus comunidades, como se puede ver en el testimonio de Filódemo de Gádara.

Las dos últimas máximas, *KD 39* y *40*, hacen referencia a la amistad social⁵⁷. El hombre tiene que evitar o eliminar la inseguridad externa que le viene del mundo exterior (*KD 39*); por eso se aparta de aquello que le inquieta o le impacienta. En su vida el hombre precisa de la presencia de los allegados o amigos para obtener el sentimiento de seguridad necesario para afrontar las dificultades cotidianas. La amistad ayuda a eliminar las preocupaciones psíquicas; las *SV 34* y *61* insisten en que la amistad proporciona seguridad psicológica a la persona en el tiempo presente y de cara al futuro. Lo que realmente nos reconforta cuando somos asistidos por los amigos no es la asistencia misma sino la confianza de su ayuda y el que podemos confiar para el futuro (*SV 34*). El medio para alcanzar esta seguridad es la amistad; aquellos que han llegado a tener la máxima confianza en sus amigos, quienes han logrado vivir en comunidad familiar de modo agradable, no lloran con gran lamentación la muerte prematura de alguno de ellos (*KD 40*).

⁵⁷ MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, p. 117. Tenemos que entender la amistad como algo que ayuda para las relaciones sociales. La amistad es el fundamento o el núcleo esencial que da a los hombres la seguridad que no encuentran en la sociedad o mundo externo; la comunidad de los amigos es como el refugio ante un ambiente hostil.

4. La utilidad y el altruismo ⁵⁸

La opinión tradicional ha sido pensar que Epicuro tuvo siempre una concepción utilitaria de la amistad, en el sentido de que ésta hace referencia a la identificación de la amistad con el placer ⁵⁹. La amistad no puede separarse del placer (*Us.* 541). La amistad se entiende o tiene sentido en cuanto es beneficiosa para el individuo (*SV* 23 y *D.L.* X, 120). Según Cicerón *Fin.* ⁶⁰ I, 66-68, los amigos nos proporcionan seguridad y nos liberan del dolor y la frustración y, desde el punto de vista positivo, nos ayudan a adquirir los placeres positivos que surgen de la vida en común. La conclusión es que necesito amigos porque son beneficiosos para mí ⁶¹.

Aunque sea deseable por sí misma, la amistad tiene su origen en necesidades tales como la ayuda, la protección y la seguridad. En otras palabras, los amigos se hacen primero para que la persona obtenga un beneficio directo por la asociación; después se valorará la amistad en sí misma. Por consiguiente, la amistad es tanto un medio para conseguir el fin de la vida –la dicha pla-

⁵⁸ SAVATER, F., *Ética como amor propio*, Mondadori, Barcelona 1988, p. 77-90 y 295-312. Reconozco que no es fácil hablar de altruismo en una ética como la epicúrea; la explicación más clara es la de Savater. El altruismo sólo se entiende desde el amor propio; la razón para portarme moralmente respecto a los otros siempre reside en el individuo autointeresado. Si se habla de altruismo es siempre desde el interés propio; no se puede hablar de un altruismo puro. "El sujeto libre no busca en el ejercicio moral nada distinto y posterior a sí mismo, sino seguir mereciendo la confianza y el amor propio racional que se profesa" (pp. 295-296). La moral tiene su raíz en la búsqueda de lo más conveniente para el sujeto; pero este interés propio no se desliga en modo alguno de la comunidad; este amor propio humano no puede no ser social, exige la sociabilidad como condición necesaria para su realización. El amor propio incluye entre sus notas la disposición a la cooperación social, pero, a cambio, toda comunidad tiene como límite irremediable de su proyecto el amor propio de cada uno de sus miembros. En nuestra interpretación, trataremos de ver en los epicúreos algún motivo para amar a los otros, independiente del interés propio.

⁵⁹ ACOSTA MÉNDEZ, E., *Estudios sobre la moral de Epicuro y el Aristóteles esotérico* (=Serie Universitaria 32) Fundación Juan March, Madrid 1977, p. 52-53. La amistad en Epicuro hay que encuadrarla dentro de su teoría ética en la que no identifica la virtud con la felicidad a diferencia de toda la tradición socrática y los estoicos. El punto de partida es la primacía del placer individual en la interioridad moral del individuo. La felicidad consiste en el placer, y la *hedoné* es la única norma susceptible de ser utilizada como medida de la *areté*. Las virtudes no se justifican ni pueden ser buscadas por sí mismas, sino por la *hedoné* a la que conducen. De la misma manera la amistad, que se puede considerar una virtud, no puede buscarse por sí misma; no olvidemos que no se puede dar virtud gratuita (*Us.* 510). La amistad es uno de los medios para alcanzar la felicidad.

⁶⁰ *Del supremo bien y del supremo mal.*

⁶¹ ANNAS, E. J., *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993, p. 239.

centera—, un fin en sí misma ⁶²—la amistad es en sí misma un estado placentero de felicidad ⁶³—. En esta vida placentera se incluyen las amistades porque nos proporcionan beneficios, pero también porque la preocupación genuina y desinteresada por los otros contribuye a incrementar nuestra felicidad.

Los beneficios que la amistad aporta a los hombres son: protección, ayuda mutua, asistencia, seguridad (*KD* 13 y 14), confianza en el futuro, ayuda material, consuelo en las dificultades, etc. Todos ellos satisfacen necesidades básicas de la vida humana y sin esos beneficios es difícil conseguir la εὐδαιμονία. La amistad puede entenderse como el medio para librarse de los miedos y angustias de la vida presente, en el sentido de liberación de los males que angustian al hombre. La amistad surge de la necesidad de lograr ciertas metas, tales como la felicidad o tranquilidad; el origen de la amistad es la asistencia ⁶⁴. Los estoicos rechazaron esta visión utilitaria de la amistad y encontraron su origen en la naturaleza (*Séneca Ep.* 9,17 y *Cicerón Amic.* 27-28). La virtud, dice Cicerón, es el padre y preservador de la amistad y, sin la virtud, la amistad no puede existir en absoluto (*Cic. Amic.* 21; cf. 33,100).

La doctrina epicúrea estaba encaminada a disolver los miedos que perturban la serenidad del alma; la presión social del exterior era uno de los obstáculos. La vida feliz no viene de la riqueza, ni de la estima, ni de la opinión vana (*Us.* 397). La amistad nos proporciona la suficiente tranquilidad de ánimo y el placer suficiente que conduce a la felicidad. Los amigos son una salvaguarda frente a la sociedad extraña y las dificultades de la vida. Lucrecio (*DRN*, V, 925-987) hace una descripción de las personas que viven en la soledad, que favorece este punto de vista. Las personas solitarias actúan por motivos egoístas e inevitablemente se dañan unos a otros.

"Si el placer personal es la última meta de las acciones para los epicúreos, su cálculo hedonista puede incluir a otros sólo como medios para la propia gratificación. En cambio, la amistad altruista requiere, al menos, un interés en los otros por sí mismos" ⁶⁵.

Por estas razones siempre ha habido una tendencia a ver a Epicuro como una especie de *hobbesian egoist*, siempre preocupado o centrado en el interés

⁶² ANNAS, E. J., *The Morality of Happiness*, p. 240. El placer que nosotros buscamos se expande de tal modo que lo alcanzamos precisamente no teniendo preocupación por la acción virtuosa y por el interés de los otros.

⁶³ LONG, A., *Pleasure and Social Utility*, p. 305-306.

⁶⁴ RIST, M. J., *Epicurus on Friendship*, p. 123. Para Epicuro la amistad surge para que se puedan obtener beneficios específicos y tangibles.

⁶⁵ MITSIS, P., *Epicurus*, p. 99.

propio. La teoría ética epicúrea se toma comúnmente por ser egoísta porque muchas de sus máximas sobre la amistad expresan una cuidada atención hacia el propio interés. Su énfasis en la seguridad y utilidad proporcionados por los amigos, su esfuerzo continuo por unir la amistad y el placer, su descripción de la amistad como un medio para mitigar la ansiedad, son indicaciones manifiestas de este egoísmo. Si el placer personal es el último fin de las acciones epicúreas, sus cálculos hedonísticos pueden incluir a los otros sólo como un medio para la propia gratificación ⁶⁶.

Puede que alguna acción parezca desinteresada, pero, si profundizamos un poco, veremos cómo se busca un beneficio. Por ejemplo, lo que es un signo de altruismo, como el dar la propia vida por un amigo (D.L. X, 121b), puede ser una estrategia para evitar el sufrimiento o el dolor, ya que la muerte no es nada para los epicúreos. Incluso textos como el fragmento *Us.* 540: "No hay nadie que ame a otro si no se quiere a sí mismo" apoyan esta visión. En este fragmento no se discute la existencia del fenómeno social del amor al prójimo, sino que se expresa una opinión decidida sobre su motivación. Esto es puro egoísmo: en la acción de amar al prójimo se está buscando su propio interés⁶⁷. Torcuato piensa que el morir por un amigo es la más clara indicación de un altruismo genuino. Al comienzo de su exposición sobre la amistad epicúrea, Cicerón (*Fin.* I, 20, 65) asocia a Epicuro con las figuras míticas al querer morir por sus amigos: aunque al morir por los amigos pueda quizás dársele una justificación egoísta, también nos hace pensar que esto no se explica totalmente desde el egoísmo, ni se justifica desde el interés personal (*Fin.* II, 25-26, 80-85).

Frente a esta interpretación interesada o utilitaria de la amistad en Epicuro, Cicerón (*Fin.* I, 20, 65-70 y II, 24-26, 78-85) pone en boca del epicúreo Torcuato tres posiciones distintas de los epicúreos referentes a la amistad y la utilidad. La primera, que correspondería al propio Epicuro (I, 66-68), es la que hemos explicado: la amistad es inseparable del placer y la utilidad, pero reconoce también algún elemento altruista (I, 66): "no se deben buscar los placeres que atañen a los amigos con la misma intensidad con que buscamos los nuestros... tampoco la amistad puede separarse del placer". El amor que el sabio siente por sus amigos es el mismo que siente hacia sí mismo (I, 67-68). Torcuato señala que las amistades abren también la esperanza a un placer en

⁶⁶ MITSIS, P., *Epicurus on friendship*, p. 127-128.

⁶⁷ MÜLLER, R., *Die Epikureische Ethik* (=SGKA(B) 32), Akademie Verlag, Berlin 1991, p. 112. Esta afirmación del fr. 540 *Us.* nos lleva a uno de los puntos más controvertidos en la interpretación de la teoría de la amistad de Epicuro: la relación entre los motivos egoístas y altruistas.

el futuro, idea que se corresponde a la SV 34: "no necesitamos tanto de la ayuda de los amigos cuanto de la confianza en esa ayuda", en que realmente nos pueden echar una mano en cualquier momento. Es un sentimiento de solidaridad real, pero no destinado a conseguir beneficios o ventajas inmediatas, sino como remedio para los peligros venideros.

La segunda posición, posterior en el tiempo, cediendo a las críticas de la concepción utilitarista anterior, reconocería la amistad como algo deseable por sí misma (I, 69): "los amigos se llegan a amar por sí mismos incluso sin obtener ventaja de la amistad", aunque nos pueda proporcionar también beneficios. Es una opinión semejante a la que expresa SV 23. Cicerón lo reafirma: "al amigo se le busca primero a causa de la propia utilidad, pero con el trato llega a ser amado como tal y por sí mismo, incluso en la ausencia de cualquier esperanza de placer" (II, 82). Según Torcuato, y se supone que también según Cicerón ⁶⁸, esta opinión no es la oficial de la escuela y jamás fue formulada por Epicuro.

La tercera posición (I, 70) estima que la amistad es una clase de pacto, al igual que la justicia, como un contrato para la ayuda mutua.

Podemos decir que Epicuro o los epicúreos se mueven o evolucionan desde una concepción interesada de la amistad hacia una concepción más altruista. Podemos amar a los amigos para obtener beneficios, como confianza y protección en el presente y pensando también en el futuro, y podemos amarlos de una manera más desinteresada. Ambas tradiciones que aparecen en Epicuro, y en sus seguidores representan el epicureísmo genuino. Filódemo de Gádara (*Lib.* 28) valora la amistad tanto como un medio o valor instrumental –acentúa la seguridad que proviene de ella–, al mismo tiempo que como fin en sí misma ⁶⁹.

⁶⁸ O'CONNOR, K. D., *The Invulnerable*, p. 177-179. Cicerón en *Fin.* II, 45-47.60-62. 82-85 compara las virtudes con la amistad. Virtudes como la justicia y valentía no se pueden explicar, a veces, en términos de placer. Un soldado, por ejemplo, puede dar la vida por su nación pero no experimenta ningún placer; lo mismo, dice Cicerón, se puede afirmar de la amistad y así la entendía Epicuro.

⁶⁹ Hay testimonios de la tradición epicúrea –en Filódemo de Gádara– donde no se ve esta contradicción entre la amistad por razones utilitarias y la amistad desinteresada, sino que podemos ver que se dan los dos motivos (cf. GLAD, E. C., *Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus*, en FITZGERALD, T. J. (ed), *Friendship, Flattery, & Frankness of Speech*, p. 30). Filódemo sugiere que los epicúreos valoran la amistad tanto por sus beneficios como por ser un bien en sí misma. Véase también GLAD, E. C., *Frank Speech*, p. 51. La amistad para Filódemo y Siro correspondería a la segunda clase de Cicerón; señala el placer y la utilidad como el impulso original hacia la amistad, pero después crece la intimidad y el amor y se llega a amar al amigo por sí mismo.

Pienso que no se puede hablar de una posición única en el epicureísmo sobre su concepción de la amistad. Otra explicación es la que proporciona Cicerón (*Fin.* II, 25, 80-81): que Epicuro y los epicúreos serían egoístas o buscadores del placer en el plano teórico, pero en la práctica se comportarían de forma desinteresada. Epicuro había sido un hombre de bien y no reguló su vida según el criterio del placer. Dice Cicerón que vivió de tal modo que su vida, orientada por la virtud, desmintió sus palabras, respecto a la búsqueda del placer. Creo que este último testimonio de Cicerón tiene un contenido polémico –trata de dar la razón a los estoicos–, diciéndonos que la virtud es más fuerte que el placer; y por eso, según su testimonio, incluso el mayor enemigo de los estoicos se habría dejado guiar por la virtud en su vida práctica.

De todos modos opino que se pueden encontrar en la teoría de Epicuro algunas argumentaciones para la defensa de la amistad altruista o desinteresada y es lo que intentaré mostrar a continuación.

"La amistad surge por un deseo de placer, pero tanto como va progresando nuestro amor por nuestros amigos crece de tal modo que nosotros les amamos por ellos mismos, incluso sin obtener ventaja de esa amistad. Notemos que los epicúreos no dicen que ningún placer surja de esa amistad, sino ningún beneficio, es decir, ningún beneficio específico. En otras palabras, los epicúreos están pensando en el espíritu de la propia doctrina de Epicuro que hemos relatado más arriba, que la amistad tiene valor por sí misma, pero que ella surge en razón de las ventajas particulares" ⁷⁰.

Se pueden reconocer dos momentos de la amistad epicúrea ⁷¹: uno utilitario y otro de ayuda; no son contradictorios, sino que se pueden conjugar. El amor hacia otra persona puede ser un efecto del amor que nos tenemos a nosotros mismos, es decir, tratando de manera altruista a otras personas podemos buscar nuestro propio bien aunque no sea inmediato, por ejemplo, pensando que nos ayudaran en el futuro. De la *SV* 39 extraemos estos dos modos de amar que deben ir unidos: no se puede buscar sólo el provecho en la relación de amistad, pero tampoco rechazarlo, pues va unido a la amistad. Lo que

⁷⁰ RIST, M. J., *Epicurus on Pleasure*, p. 124. Torcuato y Rist consideran que algunos epicúreos, sin incluir a Epicuro evolucionan de una amistad interesada a otra más altruista. Yo modestamente creo que podemos aplicar esta idea también a Epicuro.

⁷¹ LONG, A., *Pleasure and social Utility*, p. 305. Señala estos dos momentos de la amistad. La amistad para un epicúreo tiene un valor positivo y una conexión constitutiva con la felicidad, que necesita distinguirse de lo que es la mera justicia. Ningún sentimiento placentero o valor intrínseco incumbe a la conducta justa. Pero la amistad se presenta para ambos como un medio para el placer –por los beneficios y seguridad que provee– y también una parte mayor de vida placentera, un placer en sí misma.

debemos explicar es cómo puede Epicuro moverse de su premisa egoísta inicial a una afirmación de la amistad altruista. La explicación nos es familiar porque el placer es nuestro único objetivo en la vida y la amistad es un medio especialmente provechoso para alcanzarlo. Condición necesaria para mantener amigos íntimos es que les tratemos como a nosotros mismos; es decir, para alcanzar los máximos beneficios hedonistas de los amigos, debemos tratarlos de modo altruista ⁷².

Mitsis ⁷³ reconoce que no todo se puede reducir al cálculo egoísta de utilidades. Así, por ejemplo se lee en *Fin.* I, 68: "La amistad del hombre sabio no puede conservarse más que si ama y siente por sus amigos lo que hace y siente por sí mismo". Algo semejante a *SV* 23 y 56 que consideran que el sabio padece más cuando ve sufrir a su amigo que cuando sufre él mismo. Y en *SV* 39: "Quien sólo busca en la amistad obtener ventajas o beneficios no es un amigo sino un comerciante". Estos pasajes sugieren un fuerte sentido desinteresado en la amistad y se acercan al altruismo. Se enfrentan con la afirmación anterior de que sólo el placer es el fin último de la acción. Más adelante Cicerón (II, 83) argumenta que, si uno ama y trata al amigo como a sí mismo, no lo considera sólo como un medio para su propio placer. Dado que, si ve al amigo como un medio para su propio placer, no cumple el contrato (I, 70), uno debe presentar la amistad como un fin no instrumental y valorar el bienestar del amigo tanto como el suyo propio. La verdadera amistad no se mide por la utilidad, por los beneficios que pueda reportar, sino que se debe medir por el amor que le es propio: debes amar al amigo, no a sus cosas, si quieres tener verdaderos amigos (II, 85). Esto vendría a coincidir con la amistad ver-

⁷² MITSIS, P., *Epicurus on Friendship*, p. 140. SALEM, J., *Tel un Dieu parmi les Hommes. L'Étique d'Épicure*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1994, p. 163-164. Siguiendo a Bailey sugiere que "el altruismo es una forma superior de egoísmo". El vínculo de los principios hedonistas con la amistad desinteresada está asegurado por la sentencia transmitida por Plutarco (*Us.* 554: hay más placer en dar que en recibir). Esta concepción altruista de la amistad nos lleva a tratar al amigo como a nosotros mismos, es decir, amando al amigo nos amamos a nosotros mismos.

⁷³ MITSIS, P., *Epicurus*, p. 100-101. Mitsis es el mayor representante de defender el altruismo frente a la tradición hedonista. En cambio Mitsis ha sido cuestionado por O'CONNOR, K. D., *The Invulnerable*, p. 165-186, quien considera que el ideal de la amistad en Epicuro es hedonista. Epicuro valora a los amigos porque ellos le permiten vivir una vida de calma y tranquilidad. Este ideal excluye los diferentes comportamientos egoístas, pero las razones para esta exclusión no tienen nada que ver con valorar el altruismo como tal. O'Connor frente a las dos alternativas: defender la amistad por razones egoístas o de utilidad y la de defender la amistad por sí misma o altruismo, presenta una tercera vía, un ideal alternativo: valorar la amistad por que da paz y tranquilidad en la vida. El ideal de amistad que presenta Epicuro da más importancia a la camaradería que al altruismo; es decir, a sentirse a gusto con los amigos.

dadera aristotélica, que consiste en procurar el bien del amigo por lo que el amigo es.

No podemos entender la amistad únicamente como un medio o un instrumento para conseguir el fin de la vida buena que se encuentra en el placer. Las personas al principio se pueden asociar por sentimientos narcisistas, pero poco a poco este amor propio puede ir saliendo hacia los otros y se puede llegar a amar a los amigos incluso sin esperar un beneficio personal. Hay que distinguir entre la utilidad, conseguir ciertas ventajas, y el placer. La asociación en grupos produce ventajas, es indudable, aunque no produzca ningún placer ⁷⁴. La amistad puede ser un medio para conseguir la felicidad, pero la amistad además también es y debe ser deseable por ella misma (SV 23), es decir, un fin en sí misma. La amistad para un epicúreo tiene un valor positivo y se relaciona con la felicidad. La amistad puede ser tanto un medio para conseguir el placer –por los beneficios y la seguridad que proporciona– como un placer por sí misma, es decir, la amistad puede elegirse por sí misma, a parte de por los beneficios o ventajas que comporta. Esta posición es semejante a la segunda que expresa Cicerón (I, 69) por boca de Torquatus, como hemos visto.

Podemos decir que el comienzo de la amistad son los beneficios, es decir, la utilidad, pero poco a poco va evolucionando este concepto de amistad hasta trascender el ámbito de la utilidad en beneficio de una preocupación desinteresada por el amigo y llegar a amar al amigo por sí mismo ⁷⁵ (*Fin.* II, 26, 82). Según Bollack este sentido de la amistad se opone al comercio de ella por su realización perfecta, como si fuera una flor que es querida y deseada en sí misma. Epicuro reconoce que podemos valorar algo por su propia razón a parte de su contribución instrumental a nuestra satisfacción, es decir, reconoce en la amistad un valor y un fin diferente del placer, lo cual es inconsistente con las afirmaciones del hedonismo ⁷⁶. Pero se puede entender la amistad como algo agradable y deseable, como placer ⁷⁷, y puede ser considerado como $\delta\iota' \epsilon\alpha\upsilon\tau\eta\nu \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$, dado que el placer se elige por sí mismo.

⁷⁴ MITSIS, P., *Epicurus on Friendship*, p.134-135.

⁷⁵ MITSIS, P., *Epicurus on Friendship*, p. 130-131.

⁷⁶ MITSIS, P., *Epicurus*, p. 103s. y 114. Mitsis descubre en Epicuro algo semejante a lo que aparece en S. Mill, quien reconoce que no todas las cosas se desean o se hacen para conseguir el placer. Considera que la música o la salud pueden ser medios para alcanzar la felicidad, pero también pueden ser fines en sí mismas. Véase también MITSIS, P., *Epicurus on Friendship*, p. 132.141.143. y 153. MILL, J. S., *El utilitarismo. Un sistema de lógica* (=Humanidades 1054), Alianza Editorial, Madrid 1984, p. 92.

⁷⁷ RIST, M. J., *Epicurus*, p. 133. La amistad conduce directamente al placer. Por eso Epicuro era capaz de decir, que de todos los medios que proporcionan la vida feliz, la amistad es el más importante y el más fecundo.

Otro aspecto importante para ver el sentido altruista de la amistad reside en esto: la más importante ventaja que podemos obtener de la amistad no son bienes materiales sino algo intangible, un sentimiento de confianza ⁷⁸ de cara al futuro; así aparece en la *SV* 34. Esto significa que nosotros necesitamos menos la ayuda de los amigos que la confianza de que ellos nos ayudarán en el futuro cuando lo necesitemos. Este sentido se corresponde con el sentimiento de una solidaridad real no destinada a conseguir ventajas inmediatas, sino como remedio para los problemas venideros. La amistad epicúrea es una confianza recíproca, un esfuerzo por ser benevolentes con los otros. Así, el debate sobre la utilidad sería un debate espurio ⁷⁹. La idea de utilidad debe entenderse como beneficio mutuo que no se centra en los beneficios del momento presente, sino en el esfuerzo constante de mantener la amistad en el futuro y los beneficios recíprocos de lo que se hace en común. Una vez más se dice que la amistad es más útil por sí misma que por las ventajas precisas del momento. De ahí que una de las características de la amistad sea afrontar riesgos (*SV* 28). El riesgo que tenemos que pagar por la confianza en el amigo nos puede traer su sufrimiento y tristeza si el amigo tiene algún problema o está sufriendo (*SV* 56-57) y, si se diera el caso, estaría dispuesto a morir por él; ya que, si no es fiel al amigo, toda su vida estará agitado y torturado en su interior. Este sentimiento de amistad no se expresa llorando exteriormente, sino compartiendo los sentimientos de los amigos (*SV* 66) y haciendo algo para que logren salir de su situación.

Finalmente, recordemos el dicho atribuido a Epicuro (D.L. X, 120-121): "El sabio nunca traicionará a un amigo, y morirá por él". Esta afirmación es contraria al egoísmo, pues quien da su vida por otro realiza un gesto eminentemente altruista. Plutarco (*Us.* 546) recoge lo que dijo Epicuro: "Aunque se elige la amistad por causa del placer, él recibe las más grandes penas a causa de sus amigos" ⁸⁰. La amistad es un deseo necesario para la vida, algo imprescindible. La amistad precisa estar fundada en cierto desinterés. Como se ve, es cuestión de autosuficiencia: el sabio enfrentado a la necesidad está más dispuesto a ayudar y a dar que a recibir para sí (*SV* 44). Plutarco en *Us.* 544 recoge algo semejante: no sólo es más noble, sino también más placentero dar que recibir beneficios; es mejor dar que recibir. Una vez más nos recuerda al

⁷⁸ GLAD, E. C., *Paul and Philodemus*, p. 162. Insiste en que los amigos no se tienen para conseguir beneficios materiales, sino un bienestar espiritual, como puede ser la confianza, la intimidad, etc.

⁷⁹ FRAISSE, J. C., *Philia*, p. 316.

⁸⁰ LONG, A., *Pleasure and social Utility*, p. 304.

Estagirita cuando habla de la generosidad: "Es más propio de la virtud hacer el bien que recibirlo" (*EN IV*, 1120 a 12-13).

5. A modo de conclusión

Concluyamos con uno de los fragmentos más admirados de Epicuro, donde se abre a este sentido más altruista de la amistad. La *SV 52* dice: "La amistad recorre o danza por el mundo entero anunciándonos a todos a que nos despertemos para la felicidad". Este fragmento, como comenta Lledó, resultó tan extraño que varios traductores en lugar de amistad leyeron filosofía. Con esta noción nos acercamos al concepto epicúreo de filantropía que prescribe el amor a la humanidad entera, la amistad con todos los hombres sin distinción de razas. Lledó⁸¹ apunta que este texto es uno de los más significativos por su belleza y por la originalidad de su proyecto ecuménico⁸², es decir, de solidaridad universal. Antoni Piqué⁸³ traduce *D. L. X, 10* por "su filantropía con todos" y nos recuerda que los sentimientos filantrópicos⁸⁴

⁸¹ LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, p. 127. COMTE-SPONVILE, A., *Pequeño tratado*, p. 336-337. La filantropía se refiere a una cierta idea de humanidad, gracias a la cual todos los hombres están vinculados en nombre de una humanidad común, de una vida común; una inclinación natural a amar a los hombres, una forma de ser que lleva a la beneficencia y a la benevolencia. Epicuro, según esta interpretación, tuvo una voluntad de universalización de la amistad y se aproximaría a la filantropía y se iría acercando a la caridad. Sentir que somos hermanos ante la vida, que somos humanos, todos somos hermanos ante la muerte: la caridad sería como una fraternidad entre los mortales.

⁸² TUILIER, M. A., *La notion*, p. 322-328. Señala que este sentido ecuménico es propio de la época helenística y consecuencia de las conquistas de Alejandro que hace de los griegos y bárbaros un solo pueblo. Además ve también en esta oposición entre la *φιλία* universal o ecuménica de Epicuro y la *φιλία πολιτική* de Aristóteles la reproducción del paso de la organización política centrada en la *polis* a la monarquía universal de Alejandro y el imperio romano posterior. Véase también MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, p. 128s.

⁸³ DIÓGENES LAERCIO, *Vida de Epicuro. Libro X de las Vidas de los filósofos ilustres*, in., tr. y notas de Antoni Piqué Angordans, Universitat de Barcelona, Barcelona 1981.

⁸⁴ TARN, W., & GRIFFITH G.T., *Hellenistic Civilisation*, Methuen and Co Ltd, London 1974, p. 110s. La filantropía entendida como la ayuda organizada hacia los pobres por los ricos era casi desconocida. Hablando ampliamente la conmiseración con el pobre no tenía cabida en el carácter normal de Grecia. Se podría haber esperado de los estoicos y los cínicos con su sentido de hermandad hubieran cultivado la filantropía, pero no lo hicieron. Para los estoicos la pobreza, como la esclavitud, afectaba sólo al cuerpo y, por lo tanto, era algo indiferente (RODIS-LEWIS, G., *Epicure*, p. 360). Diógenes de Enoanda manifiesta, en este texto, la influencia de un universalismo difundido por los estoicos, dado que el epicureísmo no se había preocupado por las generaciones futuras. Las preocupaciones del Maestro para que los hijos de Metrodoro pudieran estudiar filosofía debería matizar al menos la última

eran, por lo general, desconocidos en esta época⁸⁵, así como la compasión por los esclavos (D. L. X, 118), la asistencia a los pobres y la atención a los enfermos.

La primera afirmación clara del cosmopolitismo epicúreo se encuentra en Diógenes de Enoanda (frg. 30): "Además el amor a la humanidad nos lleva a socorrer a los extranjeros que lleguen por aquí... Y no menos hemos hecho esto a favor de los llamados extranjeros, que en verdad no son tales. Porque, según la división parcial de la tierra, cada uno tiene una patria distinta, pero, según la extensión completa del mundo, nuestra patria, de todos, es la tierra entera y un único mundo es su morada (de todos)". Las fronteras nacionales son artificiales, hay una casa natural, el universo, que es la patria común⁸⁶.

Epicuro es mensajero de una misión universalista: anunciar y desarrollar la salvación a todos los hombres, liberarles de la infelicidad humana (*Us.* 221). Ahora bien, se le puede objetar a Epicuro que los propios amigos no son la humanidad entera y mucho menos sus conciudadanos en general. Incluso si la filantropía en general es evidente, su ética se restringe a la esfera de aquel sentimiento hacia los amigos. De esta manera se pueden entender las palabras de la inscripción de Diógenes de Enoanda: es justo ayudar a la posteridad, a aquellas generaciones que no han nacido y además asistir a los extranjeros que están aquí. Pero parece que Epicuro se refería sólo a los miembros de su comunidad, aunque fuesen extranjeros o no nacidos allí; se limitaría únicamente a los de su grupo y, por lo tanto, no se abriría del todo al cosmopolitismo.

Los epicúreos presentan un horizonte distinto de solidaridad, más allá de la política, el que hace referencia a la amistad (*GV* 52): "La amistad danza

afirmación. ¿Pero hay filantropía universal en los epicúreos? El término es utilizado incidentalmente por D. L. X 10, para mostrar la preocupación de Epicuro hacia todos. Aparece también en un fragmento de Herculano pero con una benevolencia que no se dirige necesariamente a la humanidad entera.

⁸⁵ Por otro lado, conforme avanza la época helenística –en tiempo del imperio romano–, la filantropía llegó a convertirse en un tópico muy socorrido –el de que el amigo es una ayuda segura en la adversidad– que se inserta en el ámbito de la φιλανθρωπία tan grata al pensamiento antiguo.

⁸⁶ GARCÍA GUAL, C., *Epicuro* (=Humanidades 806), Alianza editorial, Madrid 1985, p. 235. VOELKE, A. J., *La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique*, (=vestigia 12), Editions Universitaires de Fribourg Suisse, Fribourg 1993, p. 68. Este pasaje citado presenta algunas características que pueden sorprender. La preocupación por las generaciones futuras y los extraños, la llamada a la filantropía, contrasta con el repliegue sobre sí o sobre una comunidad pequeña de amigos en la que Epicuro vivía. Aunque el texto pertenece a Diógenes de Enoanda y estos rasgos se explican por la influencia estoica o más ampliamente por el espíritu cosmopolita de la época.

alrededor del mundo... ", que permitiría a los hombres, en cuanto átomos aislados, liberarse de su insolidaridad y abrirles a un nuevo tipo de relación propia de la cosmópolis. Esa comunidad de hombres que descubren la común tarea de fraternidad es, efectivamente, un proyecto que entonces debió parecer utópico, pero que después de veinte siglos se confirma como la única posibilidad de pervivencia y de sentido ⁸⁷.

De todos modos, a pesar de esta evolución de la amistad y de los diversos sentidos que hemos visto: de la amistad interesada a la amistad altruista, tenemos que concluir que todavía hay distancia para que la amistad se traduzca en *ἀγάπη* cristiano. La caridad cristiana va unida a la compasión que supone sufrir con el extraño, que es un prójimo al que se ama y se le presta una caridad fraternal. Ahora bien, como dice Tuilier, la *φιλία* epicúrea es el paso que media entre el *ἔρωσ* platónico y el *ἀγάπη* cristiano⁸⁸. Por eso precisamente, para que pueda darse esa transición es necesario que se pueda hablar de una amistad altruista en Epicuro, en la que no se busca el propio bien o que se llega amar al otro por sí mismo, independientemente de las ventajas que puedan derivarse de esa relación. La diferencia mayor que existe entre el ágape y la amistad, es que el ágape no se dirige exclusivamente a los amigos, sino a todo hombre; amar al prójimo es muy distinto de amar a los amigos; pero en alguna sentencia epicúrea, tal vez por influencia estoica o del cosmopolitismo helenista, se puede otear esta llamada a la amistad universal, por lo que no es difícil que más tarde evolucionara a una fraternidad universal ⁸⁹.

Esto último se entiende bien relacionado con los tres tipos de amor o tres grados de amor de los que habla Comte-Sponville: el deseo y carencia (*ἔρωσ*), la alegría (*φιλία*) y la caridad (*ἀγάπη*). La última nos dice que es un halo de dulzura, de compasión y de justicia. La auténtica caridad es el amor sin retorno, sin esperar nada a cambio. Tal vez nosotros no consigamos vivir

⁸⁷ LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, p. 128. "Un proyecto utópico no porque estuviese fuera de la posibilidad del espacio humano, sino porque es ardua la tarea de "realizarlo". Pero que no es utópico lo demuestra el lenguaje que hemos tenido que aceptar: el de los derechos humanos, el de la esperanza, el de la concordia, porque constituyen el ideal que, aunque sólo sea por el hecho de ser expresado, nos libera de la desesperación y del pesimismo".

⁸⁸ TUILIER, M. A., *La notion*, p. 329.

⁸⁹ Por supuesto, en Epicuro no se puede hablar de un amor al prójimo (a cualquier hombre), pero comparado con Aristóteles que dice que hay que tratar al amigo como a uno mismo, con un sentido restrictivo de amistad. De Epicuro se puede afirmar que en algunas de sus sentencias se abre a una amistad universalista que, evolucionando, podría desembocar en un amor o fraternidad universal con la llegada del cristianismo.

este amor totalmente desinteresado. ¿Podemos vivir un amor así? ¿Podemos aproximarnos a él? Quizás la amistad sea el único amor generoso del que somos capaces los humanos y esto es posiblemente lo que los epicúreos habrían objetado seguramente a san Pablo y a los primeros cristianos ⁹⁰. La caridad no necesita del sufrimiento del otro para amarlo (por lo que aventajaría a la compasión). La caridad sería como la compasión liberada del sufrimiento o como la amistad liberada del ego. En su concepción de la amistad desinteresada, los epicúreos se abren al altruismo, por lo que habrían, en cierto modo, anticipado o serían al menos un eslabón que conduciría al amor gratuito o ágape.

Javier ANTOLÍN SÁNCHEZ
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

⁹⁰ COMTE-SPONVILLE, A., *Pequeño tratado*, p. 347-348.

TEXTOS Y GLOSAS

La cultura alternativa juvenil del “botellón”

Introducción

“Todos los niños y adolescentes tienen derecho a crecer en un medio ambiente protegido de las consecuencias negativas asociadas al consumo de alcohol y, en la medida de lo posible, de la promoción de bebidas alcohólicas”¹.

Sin embargo, los datos aportados y los debates mantenidos en el congreso “Jóvenes, Noche y Alcohol”, celebrado en Madrid, nos sitúa bastante lejos de esos principios: el alcohol es la sustancia tóxica más consumida por los jóvenes españoles, sobre todo los fines de semana, fuera del entorno familiar, en locales y espacios públicos o en la calle, para divertirse y buscando intencionadamente la embriaguez. Precisamente los 10 días del pasado año con más siniestros eran viernes, según UNESPA, patronal de entidades aseguradoras.

En este breve artículo no intentamos hacer una disección completa del fenómeno del alcoholismo juvenil de los fines de semana, comúnmente denominado “el botellón”, ni siquiera desde la vertiente sociológica. Tratamos, más bien, de ofrecer una especie de esquema sintético que pudiera mover a la reflexión. Por otra parte, los elementos sustantivos, sobre todo después de los últimos acontecimientos reflejados ampliamente en los medios de comunicación social, son obvios.

El Gobierno (Mariano Rajoy) anunció en el Congreso de los Diputados la necesidad de elaborar una normativa básica, en colaboración con las Comunidades Autónomas y las corporaciones locales. Una “ley marco” para regular la prohibición del consumo de alcohol en la vía pública, la determinación de la edad legal para acceso al mismo en 18 años, la ordenación de las

1. Carta Europea sobre Alcohol, suscrita en París en 1995.

restricciones de la venta, las limitaciones a la publicidad dirigida a menores y a la promoción de bebidas alcohólicas y el endurecimiento de las sanciones a los establecimientos que expendan bebidas alcohólicas a adolescentes².

El representante de las principales licorerías españolas (FEBE), considera que la actual normativa es suficiente para evitar el consumo de alcohol por parte de los menores. "Lo que hay que hacer es aplicar las leyes, no endurecerlas".

Según datos de la Delegación del Gobierno para el Plan Nacional sobre Drogas, más del 60% de la *población española* de 16 y más años declara consumir habitualmente alguna cantidad de alcohol, mientras que el 18,6% se ha emborrachado durante los últimos 12 meses y, alrededor de un millón de personas, refiere episodios diarios o mensuales de intoxicación etílica. Además, se estima que 12.000 personas mueren cada año a causa del alcohol y se generan costes sanitarios muy elevados: 3.832 millones de Euros anuales, según estudio realizado por la Universidad de Barcelona.

"Este es un país de muchos abstemios –lo es el 44% de la población de conductores– y de grandes bebedores" (Estrella Rivera).

Los jóvenes reproducirían la misma representación cultural que predomina en el resto de la sociedad española³.

La realidad social

La realidad de la cultura del alcohol puede quedar reflejada en unos pocos datos estadísticos.

1. ¿Beber es un problema?

Consideran que 5 cañas o copas en el fin de semana es bastante o muy problemático

2. El Parlamento de Cataluña aprobó a finales de febrero de 2002 la prohibición de la venta de cualquier tipo de bebidas alcohólicas a los menores de 18 años. Y el Gobierno regional de Madrid ha aprobado un proyecto de ley que pretende imponer una férrea "ley seca" en las calles; los consumidores de alcohol en la vía pública serán sancionados con trabajos sociales, no se podrá vender alcohol en gasolineras ni máquinas automáticas y los médicos que atiendan a un menor con intoxicación tendrán que avisar a sus padres. Hay 11 Autonomías que fijan en 18 años la edad mínima para beber y comprar alcohol, mientras que en Galicia y Castilla y León es de 16 años.

3. MARTÍN SERRANO, Manuel, "Los jóvenes subestiman el riesgo" (2002).

	1995 (%)	1997 (%)	1999 (%)
Hombres	29,8	39	41,7
Mujeres	45,2	54,3	56,5

Nota: Parece, pues, que la conciencia en los adultos de que el alcoholismo es un problema social ha aumentado en los últimos años.

2. Razones para beber o no beber

Para beber	%	Para no beber	%
Le gusta el sabor	73	Efectos negativos para la salud	58,5
Diversión y placer	58,5	Pérdida del control	45,5
Olvidar problemas personales	15	Riesgo de accidente	33,3
Sentir emociones nuevas	12,9	Efectos molestos	30,9
Superar la timidez, relacionarse	11,2		

Fuente: Observatorio Español sobre Drogas (Encuesta sobre Drogas a Población Escolar, 2000).

Nota: El cuadro parece indicar, que aunque puedan existir otras causas en el fenómeno del alcoholismo, como indicaremos más adelante, el placer y la diversión son primordiales.

3. El consumo de los más jóvenes (14-18 años)

Considera el alcohol peligroso	42%
Comienza a beber	13,6 años
Se ha emborrachado alguna vez	40%
Con 18 años ha conducido bajo los efectos del alcohol o viajado con un conductor que lo estaba	30%

		El fin de semana	Todos los días	
Consume alcohol	76%	43%	15%	
¿Dónde bebe?	En discotes y pubs	En calle y parques	En bares	En casas de amigos
	45%	21%	18%	15%

Fuente: Delegación del Gobierno para el Plan Nacional sobre Drogas.

4. Alcohol y accidentes

4.1. Muertos en accidente Había bebido

Varones	43%	41 %
Mujeres	23%	

4.2. Conductores

Superaban el límite de alcohol autorizado	%
Coche	35,6
Moto	25,2
Camión	22

Fuente: Instituto de Toxicología. Año 2000.

El “botellón” como alternativa cultural juvenil

Los adolescentes afirman que en las reuniones del “botellón” buscan divertirse, estar juntos (vivencias compartidas), ahorrar dinero, etc. De una u otra forma, se trataría de una *alternativa cultural*.

“Frente a una situación de marginalidad y desafío a la sociedad establecida que subyacía en los jóvenes de hace unos años, ahora se consume alcohol y otras drogas, como una forma más de socialización, de participación en una cultura juvenil que se encuentra relativamente bien integrada en la sociedad de los adultos”⁴.

4. ROBLES, Gonzalo, Delegado del Gobierno para el Plan Nacional sobre Drogas.

El problema de fondo es solucionar el consumo excesivo de alcohol en los menores de edad y los jóvenes, y no sólo del "botellón", ya que únicamente un 21% de los jóvenes que consumen alcohol lo hacen en la calle.

Hoy día sucede que el consumo del alcohol ocurre en menores de edad, se concentra intensivamente en períodos cortos de fines de semana, y hay una clara intención de embriaguez.

El inicio de la costumbre del botellón se ha adelantado: ahora se cifra en los 13 años para los varones y los 14 para las chicas. Es en el medio rural donde la proporción de varones es mayor que en la ciudad, al contrario de las chicas que, por razones de estilo de vida y consideración social, beben más en el ambiente urbano. Cuando un joven va creciendo, tiene más personalidad y es menos susceptible de caer en conductas extremas. De hecho, a partir de los 18 años empiezan a bajar esas prácticas y las borracheras se distancian.

La capacidad adquisitiva mayor, el retraso en la emancipación de la familia y el aumento de tiempo de ocio, son algunos de los factores que favorecen este fenómeno social, al que los chicos dedican la mayor parte de su dinero y de su tiempo relacional y de ocio.

El alcohol desinhibe y, tomado en cantidades excesivas predispone a conductas violentas personales o grupales (el alcohol es amigo del crimen, dice algún tratado de medicina legal); a euforias que pueden ser peligrosas en el uso de vehículos (los accidentes de tráfico: de motos y coches son la primera causa de muerte juvenil y del 40% al 50% de los accidentes mortales de tráfico); a excesos en el campo sexual (aumento de embarazos no deseados en adolescentes); a conductas insociables (agresiones entre los chicos, perturbación de la tranquilidad ciudadana, suciedad, rotura de mobiliario); accidentes laborales; problemas de salud⁵ (intoxicación, alteración del juicio, somnolencia, depresión respiratoria, tentativas de suicidio, etc.); disminución del rendimiento escolar (amnesia)⁶; y, en general, puede llevar al sentimiento de euforia, "omnipotencia" que el alcohol produce, como droga psicoactiva que es. Cuanto más se tome y cuanto más joven sea el que lo ingiera, la cercanía a las consecuencias negativas descritas aumenta⁷.

La adolescencia es un período muchas veces difícil para los chicos. Problemas y tensiones interiores, frustraciones escolares, laborales o familiares que, a veces, tratan de compensarse con el alcohol.

5. El alcohol propicia muchas enfermedades a largo plazo y por su causa se pierde una media de 10 años de vida. "Los primeros tragos se toman para demostrar que son mayores, pero periódicamente se ha de aumentar la dosis para conseguir igual efecto". Cf. ROJAS MARCOS, Luis, "La incidencia del alcohol en la salud mental de los jóvenes" (2002).

6. Cf. GALLARDO MARTÍN, Ana Isabel, "El alcohol no es inofensivo" (2002).

7. Cf. ROBLES, Gonzalo, "Lo más importante es la educación" (2002).

Nosotros intentamos analizar el fenómeno desde la *visión sociológica*, lo que significa una perspectiva parcial, y ésta dentro de tres ámbitos de reflexión: el ámbito contextual o societario, el relacionado con la fenomenología de la fiesta y, en tercer lugar, la dimensión nómica (la relacionada con los sistemas de valores).

1. *El ámbito societario*. Mannheim sostuvo que solamente la vivencia de experiencias compartidas puede dar lugar a situaciones generacionales. En el tema del alcoholismo juvenil habría que tener en cuenta, al menos, estas *vivencias compartidas* como:

- 1.1. Una *adolescentización* y aceptación del modo de ser adolescente por la sociedad adulta, pese al discurso, formalmente tematizado, en sentido contrario.
- 1.2. Una aceptación por la sociedad española de la *fractura social del tiempo* desde hace unos 20 años (movida madrileña, ruta del bacalao, litrona de los años 80, "botellón"), que ha adquirido caracteres diferenciales y prácticamente únicos en Europa. Hay un tiempo normativo, el de los días laborables o de estudio, y un tiempo de fiesta, pretendidamente no normativo, cuando en realidad es un traslado de la normativa vertical de padres a hijos, o de profesores a alumnos, a otra horizontal entre pares que puede ser aún más férrea.
- 1.3. La presentación, tanto en las revistas que leen los jóvenes, como en los programas que ven y los conciertos a los que asisten, etc., de unos *referentes musicales* (ídolos) que son en gran medida, consumidores de alcohol y, a veces, de otras drogas (tabaco, hachís, marihuana, cocaína, heroína o drogas sintéticas⁸). El no consumidor queda como un raro o un aburrido.
- 1.4. Muchas familias están desbordadas y se sienten incapaces de entender lo que sucede. La mayoría reacciona sea crispándose, impidiendo *de hecho* toda comunicación en la familia; sea *tirando la toalla*, de tal modo que de familia no queda más que el nombre.
- 1.5. En un orden de importancia, aparentemente menor, de hecho, los jóvenes, mayormente varones, sufren una *exclusión social* en su acceso a un seguro para conducir un coche –y mucho más aún una

8. Se llaman drogas sintéticas porque en la mayoría de los casos tienen dos componentes básicos: sustancias derivadas de anfetaminas (provocan estimulación física) y alucinógenos débiles (distorsionan la realidad). En la calle se denominan drogas de diseño. La droga de síntesis más conocida es el "éxtasis" (MDMA es su nombre científico).

motocicleta– hasta cumplir los 25 años. Resulta difícil trasladarles principios de cumplimiento de normas sociales cuando, socialmente, se les margina en algo tan vital para ellos en esas edades.

2. *Fenomenología de la fiesta.* Hay una *rutinización y ritualización* del beber adolescente y joven.

- 2.1. Es rutina, pues cada joven y cada joven en su grupo, con modalidades diferentes, lo acepta como banal, como evidente. Se hace porque se hace así entre los suyos.
- 2.2. Es ritual y ritual iniciático, o de paso de un momento de su vida a otro: de la infancia a la juventud. En otros tiempos ese ritual iniciático pudo ser subir al monte o encerrarse en el baño para fumarse el primer cigarrillo. Hoy el cigarrillo está socialmente mal visto, y del consumo de cannabis se hace una lectura incluso beneficiosa por más de una persona o colectivo. Y la correlación entre consumo de marihuana y alcohol está bien demostrada.
- 2.3. La *autonomía* buscada en realidad es solamente tal autonomía, si lo es, en el interior de grupos de pares ("peer group"). Estamos ante una forma de *identificación e inserción en un grupo*. Se bebe, en no pocos casos, incluso cuando no apetezca beber, pues se trata de no ser o parecer raro, para no quedar descolgado de la "marcha" del grupo, como "necesidad" para integrarse en el grupo⁹.

3. *Dimensión nómica* (la relacionada con los sistemas de valores). El alcohol forma parte de la vida de muchos jóvenes, pero también de la de sus padres y de la sociedad en la que vive, y es considerado indispensable en toda fiesta (los bares cierran algunas horas más tarde, precisamente porque son fiestas).

- 3.1. Se habla de la importancia de los valores y de *educar en valores*. Pero existen dos *dobles morales*, tanto en el conjunto de la sociedad como en los sistemas de valores juveniles.

En la educación en valores es más importante la formación que la información. "La idea de que a más información menos riesgo es una simpleza. (...) los médicos, saben muy bien cuáles son los efectos del tabaco y es uno de los colectivos que más fuma. (...) La infor-

9. Cf. ELZO, Javier, *El silencio de los adolescentes. Lo que no cuentan a sus padres*. Editorial Temas de Hoy; "Por qué consumen alcohol nuestros jóvenes" (2002).

mación que no les llega [a los jóvenes] de sus propios amigos, de su círculo de confianza, no tiene valor para ellos”.

“La formación adecuada debe empezar por cambiar valores y actitudes. Los jóvenes están convencidos de que lo principal es pasarlo bien, que el disfrute permanente es posible, que el presente es lo único que importa y que hay que explotarlo a fondo. Si esos valores cada vez se refuerzan más en todo nuestro entorno, lo lógico es que el consumo de drogas vaya en aumento porque es el medio para conseguir la diversión permanente. Si no cambiamos esas pautas culturales, el futuro es negro. Y esta labor fundamental está en la familia”¹⁰.

- 3.2. El mundo adulto vive, en su sistema de valores, una *disociación* entre los valores socialmente propugnados (defensa de los derechos humanos, tolerancia, solidaridad, etc.), y los reales y personalmente perseguidos (búsqueda de bienestar, éxito social, seguridad, diversión, ser o parecer joven). En el caso concreto del consumo abusivo del alcohol y drogas de los jóvenes, los adultos se mueven entre el alarmismo de las consecuencias que conlleva (accidentes, embarazos, molestias a los vecinos) al par que miran con cierta envidia el modo de diversión de los adolescentes que imaginan el colmo de la felicidad (“esa que nosotros no tuvimos, desgraciadamente” ...).
- 3.3. Esta doble moral también se da en los jóvenes. Un rasgo central de los jóvenes es el de su implicación distanciada respecto de los problemas y de las causas que dicen defender. En los jóvenes actuales hay un hiato, una falla, entre los valores finalistas o ideales en los que invierte afectiva y racionalmente (ecología, pacifismo, tolerancia, exigencia de lealtad, etc.) y los valores instrumentales y operativos (esfuerzo, autorresponsabilidad, el compromiso, la participación, la abnegación (“que ni saben lo que es”), la aceptación del límite como baliza de comportamiento, el trabajo bien hecho, etc.), sin los cuales todo lo anterior corre el gran riesgo de quedarse en un discurso bonito¹¹.

10. Cf. MEJÍAS, Eusebio, (Fundación de Ayuda contra la Drogadicción (FAD), "La labor fundamental de prevención está en la familia" (2002).

11. En nuestro análisis sociológico del fenómeno del alcoholismo nos hemos servido ampliamente del artículo de Javier ELZO "Por qué consumen alcohol nuestros jóvenes" (2002).

Conclusiones y posibles pistas de solución

La *familia* es, en primer lugar, el primer ámbito de prevención, a través del ejemplo y del uso moderado del alcohol y de otras sustancias psicoactivas legales (tranquilizantes y antidepresivos). El ejemplo y no dar la murga es la norma. El alcoholismo engendra alcoholismo, y no siempre y sólo por vía genética, sino por modelación de conductas, incluso de modo paradójico: lo que se ha dado en llamar "identificación negativa" que lleva, por "complejos caminos de interioridad psicológica, a adoptar las conductas que siempre se rechazan o critican"¹².

La educación con actitudes de *crítica madura* hacia los reclamos impropios de algunos medios de comunicación (anuncios televisivos, películas); el apoyo de cariño y comprensión ante las dificultades del adolescente y la promoción de modos de diversión más sanos, la dedicación de tiempo y otras actitudes familiares positivas, son la mejor prevención. A la vez, el *medio escolar* debe promocionar actividades curriculares y extraacadémicas en este mismo sentido. Y toda la sociedad tiene un reto que será necesario afrontar y superar.

Necesidad de una *política finalista*, cuyo objetivo sea la integración social de la juventud, lo que exige que, en un plazo razonable de tiempo, los jóvenes disfruten de su tiempo libre en horas no tan avanzadas de la noche, asemejándose con ello al resto de la juventud europea –también latina–.

Necesidad de una *educación en valores*, no sólo finalistas o ideales, sino también en los valores instrumentales y operativos, sin los cuales los primeros no pasan de ser un brindis al sol. "Brindis tan políticamente correcto cuan socialmente inoperante e individualmente narcotizante"¹³.

En las conclusiones del congreso "Jóvenes, Noche y Alcohol", celebrado en Madrid, tituladas "Para que el alcohol no sea un problema", se señalan, entre otras¹⁴:

- a) (*Familia*): vincular a las familias en la percepción del riesgo del alcohol, en la educación y en las medidas de control.
- b) (*Escuela*): ofrecer cobertura generalizada en el 1º ciclo de la ESO, e intensificar las actuaciones en el 2º ciclo, con el apoyo de equipos

12. GARCÍA PRIETO, Ángel, "Los chicos y el alcohol" (2002). Son bastantes los que defienden la idea de la "responsabilidad subsidiaria de los padres".

13. ELZO, Javier, "Por qué consumen alcohol nuestros jóvenes" (2002).

14. Las conclusiones están divididas en 5 apartados: 1. Percepción del riesgo; 2. Presión el consumo; 3. Medios de comunicación; 4. Reducir los daños; 5. Promover alternativas. Nosotros la hemos seleccionado, resumido y "adjudicado" a las instituciones más significativas.

- multidisciplinares en los que participen educadores, monitores, psicólogos y pedagogos¹⁵.
- c) (*Medios de Comunicación*): informar con veracidad, formar a sus profesionales, cumplir estrictamente las leyes sobre publicidad en materia de alcohol y utilizar una imagen positiva de los jóvenes en lugar de mensajes moralizantes.
 - d) (*Hostelería*): implicar al sector de la hostelería en las medidas de control y en la venta de bebidas de forma responsable.
 - e) (*Sanidad*): Favorecer la detección y tratamiento precoz de los problemas relacionados con el alcohol en los servicios de atención primaria y hospitalarios.
 - f) (*Gobierno*): Dedicar políticas y recursos para promover un ocio saludable. Armonizar la normativa, elevar la edad de venta a 18 años y exigir su cumplimiento. Disuadir a los jóvenes de conducir bajo los efectos del alcohol.
 - g) (*Sociedad*)¹⁶: Crear programas de ocio alternativo como un proceso de educación continua e implicar a jóvenes (mediante técnicas de educación entre iguales), familia, escuela, instituciones y organizaciones sociales¹⁷. Y promover su divulgación¹⁸.

Algunos hacen referencia, sobre todo, a ofertas de trabajo, ingresos y viviendas que vuelvan a permitir la incorporación de las nuevas promociones a la sociedad adulta durante los años juveniles. Sin duda que las ofertas de trabajo pudieran ser significativas para los jóvenes que, por razones diversas, se encuentran de hecho fuera del ámbito educacional.

Ante el borrador de la futura "ley seca" sobre el consumo de alcohol en la calle –anunciada por el Gobierno del PP.–, parece que no resulta aceptable el tópico de que las restricciones son contraproducentes porque a los jóvenes les atrae lo prohibido. No hay maduración de la juventud sin aprendizaje de

15. "Educación para la salud" será la asignatura que se impartirá obligatoriamente a los adolescentes de 12 y 13 años en 1º y 2º de ESO.

16. "Todos somos cómplices, todo hemos bailado con ese diablo" (Luis Rojas Marcos).

17. En algunas ciudades existen asociaciones y organizaciones religiosas que ofrecen alternativas para el tiempo libre de los jóvenes. En Gijón, por ejemplo, la asociación se denomina "abierto hasta el amanecer" que cuenta con 12 instalaciones abiertas las noches de los viernes y sábados, donde se puede aprender a cocinar, a revelar fotografías, a trabajar el cuero o a bailar sevillanas, además de fútbol o baloncesto.

18. En España existen más de mil centros que atienden a drogodependientes. La Fundación de Ayuda contra la Drogadicción (FAD), una ONG, dispone de un servicio nacional de atención en el teléfono 900 16 15 15.

los límites. Por otra parte, los poderes públicos están obligados a garantizar el derecho al descanso de los vecinos.

La ley, de todas formas, debe ser realista. Un puritanismo excesivo –respecto a la publicidad, por ejemplo– o unas medidas inaplicables en la práctica pudieran tener efectos contrarios al previsto.

¿Qué beben los jóvenes?

Combinados	60,5%	Licores de frutas	45%
Vino y champán	50%	Licores fuertes	33,3%
Cerveza	47%	Aperitivos	16,2%

Lo que cuesta una consumición

	Combinado Euros	Cerveza-refresco Euros
Calle*	de 0,96 a 1,20	0,12
Bares/Pub	de 3,01 a 4,21	de 1,20 a 1,80
Discoteca	de 4,81 a 5,41	4,21

*Compra en un supermercado para 10 consumiciones (2 litros de refresco, 1 botella de licor, hielo y vasos).

Una consumición de “calimocho” vale 0,48 euros.

El borrador de la futura “ley seca” sobre el consumo de alcohol en la calle –anunciada por el Gobierno del PP.– (ministro Rajoy) establece que será ilegal consumir bebidas en la calle cuando suponga alteración de la “tranquilidad ciudadana o la libre circulación”; se eleva de 16 a 18 años la edad para poder adquirirla, y se prohíbe la venta nocturna en establecimientos hasta ahora autorizados, como las gasolineras; se prevén multas elevadas para establecimientos que incumplan esas restricciones, y sanciones con voluntad pedagógica –trabajos de utilidad social– y aviso a los padres para los menores que infrinjan la ley. Además, se refuerzan las restricciones respecto a la publicidad del alcohol.

Florentino RUBIO CARRACEDO (†)
Estudio Teológico Agustiniiano
 Valladolid

NOTA:
Hay salto de dos páginas
en la numeración.

LIBROS

Sagrada Escritura

RUPPERT, L., *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 2. Teil. Gen 11,27-25,18.* (FzB 98). Würzburg, Echter Verlag, 23 x 25, 657 pp.

Hace años el autor publicó en la misma editorial y en la misma serie el primer volumen de este comentario que abarcaba la historia primitiva. Ahora aparece el segundo volumen que trata de las tradiciones de Abrahán. Seguirán luego otros dos volúmenes, de tal manera que, cuando esté terminado, será un comentario de considerables dimensiones. El autor quiere hacer un comentario clásico, es decir, crítico y teológico en el que predomine el método diacrónico. No ignora que en los tiempos que corren, escribir un comentario del Génesis o de cualquier otro libro del Pentateuco, comporta hacer ciertas opciones, porque el antiguo consenso se ha roto. El autor es conocido por ser muy fiel a la hipótesis documentaria, aunque con alguna modificación. Piensa, que aunque se califique su posición como anticuada, es la mejor explicación del estado actual del Pentateuco. Las modificaciones que introduce en la hipótesis documentaria son éstas: reduce la extensión del J (a la que sigue considerando como fuente del tiempo de David-Salomón) en beneficio del JE que coloca poco después del año 722. El JE es quien aprueba y fomenta la reforma de Ezequías. Evidentemente sigue defendiendo la existencia de E que encuentra en Gen 15*, 20-22*, por lo que se refiere a los capítulos que comenta. Admite una elaboración del JE por una redacción del tiempo de Josías. Más tarde al final del destierro o en los primeros años de la vuelta se escribe P, que supone conocido el documento JE, pero no es una redacción sino que fue concebida como obra independiente. Admite luego Ps. Y finalmente la redacción última. En cuanto a Gen 14 admite tres estratos. El autor ha tenido la amabilidad de imprimir con caracteres diferentes cada uno de los documentos que según su opinión se encuentran en el Pentateuco. Esto le da un colorido especial a secciones complicadas como Gen 15. A veces su posición se acerca a la de P. Weimar, lo que equivale a decir que la tijera se usa con ligereza. Las bestias negras del autor evidentemente son Rendtorff, Blum, van Seters, Thompson, Levin, etc. aunque tampoco se libra Zenger. Las posiciones de éstos son negadas en bloque y rara vez se contesta a las objeciones presentadas contra la hipótesis documentaria. Por ejemplo, conforme a esta hipótesis considera a Gen 12, 1-4 como el texto del J. Sin embargo, Gen 12,1-4^a tiene la apariencia de ser una inserción en un texto ya hecho. La emigración comienza en 11,31: Teraj abandona Ur para ir a tierra de Canaán, pero se detiene en Jarán y muere (11,32). Abrahán continúa el viaje en 12, 5. Las correspondencias entre 11,31 y 12, 5 prueban que pertenecen al mismo autor, que sin duda es P. Estos vv. presentan la emigración de Teraj y Abrahán como hecha por propia voluntad. Y así procede Abrahán en el resto del libro. La inserción pretende presentar que la emigración se debe a la iniciativa divina; idea que para los exiliados era sumamente útil. Como admite la antigüedad de las fuentes, es normal que preste atención a la historia de la tradición patriarcal, a su prehistoria en la tradición oral. El autor vuelve así a los tiempos de M. Noth, de Vaux, etc. El comentario se articula de esta manera: se presenta una abundante bibliografía específica sobre la perícopa, sigue la traducción con

caracteres diferentes según el documento al que pertenecen los versículos; seguidamente se añaden breves notas sobre la crítica textual. *Form und Ort*, es decir, forma literaria y *Sitz im Leben* es el apartado siguiente, al que sigue el comentario y la interpretación teológica. Todo ello se hace sin prisa, detalladamente. La lectura del libro requiere evidentemente cierto esfuerzo. Auguramos que lectura estará reservada para especialistas que deseen informarse de las posiciones del autor que tiene puntos de vista que hoy ya no se ven.— C. MIELGO.

SCOLARICK, R, *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f, und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch* (Herders Biblische Studien 33). Herder, Freiburg 2002, 24 x 15, 246 pp.

Se trata de una tesis defendida en la Facultad de Teología de la Universidad de Münster. La presentación responde a esta clase de trabajos: concisión y orden riguroso en la argumentación. El tema es la famosa fórmula de Ex 34,6-7 que es una especie de (auto)definición de Yahvé. El texto ha sido objeto de estudios monográficos anteriores que la autora conoce y en diálogo con ellos y otra bibliografía, va formulando sus propuestas. El propósito de la tesis es entender la fórmula en su contexto actual; por tanto busca las relaciones intertextuales de los dos versículos con toda la perícopa del Sinaí e incluso del libro del Éxodo. A esto alude el subtítulo del libro. Comienza la autora analizando la sintaxis, semántica y forma de los dos versos. La autora opina que el sujeto es Yahvé; es, pues, una autoproclamación que sirve para introducir el decálogo. No hay contradicción entre las dos partes (bondad y cólera de Dios). La misericordia es para siempre, mientras que la ira tiene un plazo más corto. Especialmente me ha llamado la atención el análisis intertextual de Ex 32-34. Hace ver que las diversas perícopas están fuertemente ligadas entre sí y con la fórmula. Es una explicación del nombre de Dios, que quiere manifestar quién es y quién va a ser en vista de los acontecimientos.

En la segunda parte examina la incidencia o el eco de la fórmula en el libro de los doce profetas menores, donde además de dos citas explícitas (Joel 2,13, Jon 4,2) hay muchas alusiones a elementos de ella. La autora conoce a los autores anteriores que habían escrito sobre esta relación. Estudia cada cita explícita o implícita con detenimiento siempre en el contexto. La conclusión a la que llega la autora no puede ser más rotunda. La fórmula del Éxodo es el texto clave para entender la unidad del libro de los profetas menores en su forma final. Esta afirmación debe entenderse en el sentido de que hubo interferencias entre el texto del éxodo y los doce profetas menores sin especificar nada sobre la cronología de los textos. A este respecto debe notarse que la autora se muestra favorable a la hipótesis de la "obra histórica jerosolimitana" defendida por E. Zenger y otros.— C. MIELGO.

KOOLE, J. L., *Isaiah. Part III. Vol. 3: Isaiah Chapters 56-66* (HCOT). Peeters, Leuven 2001, 24 x 16, xxi-532 pp.

Esta serie de comentarios dirigido por un equipo internacional se publica de ordinario originalmente en holandés y se traducen rápidamente al inglés. Quiere ser una serie de comentarios clásicos, científicos, críticos y teológicos. Sin duda alguna lo conseguirá, pues los autores son competentes. Han sido publicados más de media docena de volúmenes y

pronto formarán parte de los libros de consulta en las bibliotecas especializadas. Notemos que la serie comenta los libros del A. T.

El autor completa su comentario al II Isaías en dos volúmenes ya publicados con este tercero dedicado al III Isaías. Como ya se hizo allá la introducción a estos capítulos, el autor comienza abruptamente con el comentario a la primera perícopa. Allí se había hablado de la identidad del autor (sobre cuyo tema se inclinaba por la pluralidad de autores), de las correspondencias textuales entre Isa 56-66 con Isa 40-55 y con Isa 1-39. Sobre la composición de estos capítulos cree con la mayoría que el núcleo hay que buscarlo en Isa 60-62. Considera probable que algunas secciones provienen de los comienzos del destierro dado su parecido con el libro de las Lamentaciones.

El comentario se dispone así: tras la traducción, se presenta una perícopa de una manera general observando el sentido articulado de la misma. Sigue luego la exposición escolar en dos etapas. La primera es más técnica: abarca la crítica textual, literaria, formal, etc. En esta sección se notan las amplias consultas que el autor ha realizado. El comentario es una mina de conocimientos, se citan las opiniones de muchos autores con ecuanimidad. Ordinariamente el autor da su propio parecer. En la segunda etapa se hace propiamente la exégesis. Esta parte es más teológica y doctrinal. Se comentan versículos citando los lugares paralelos y las relaciones intertextuales en el conjunto de los libros e incluso del A. T.

Esperamos que pronto aparezca el comentario a Isa 1-27 con lo que no habrá sin duda ningún otro de tanta extensión.— C. MIELGO.

ZENGER, E., (Hrsg.), "*Wort JHWHS, das Geschah...*" (*Hos 1,1*). *Studien zum Zwölfprophetenbuch*. (Herders Biblische Studien 35). Herder, Freiburg 2002, 24 x 15, 222 pp.

Se trata de una colección de estudios sobre el libro de los doce profetas menores. El editor dice que los trabajos aquí recogidos están dirigidos a probar que estos profetas constituyen un solo libro (esto no ofrece dificultad mayor) y que han sido colocados unos detrás de otros siguiendo un plan preconcebido teológico y literario. El libro se inscribe, pues, en la moda actual. Los Salmos, los Proverbios del libro del mismo nombre no han sido alineados de manera aleatoria sino siguiendo criterios intencionados. No todos los autores persiguen la explicación declarada al principio; algunos se limitan a exponer un tema y sus acentos diferentes en varios profetas. Por ejemplo, R. Rentorff se fija en la noción del día de Yahvé que está presente en varios libros, pero no he visto que esto lo aproveche para explicar el orden de los libros entre sí. F. Crüseman hace observaciones atinadas sobre Oseas que explican el carácter hermético de este libro, pero tampoco se detiene en explicar por qué este libro está en cabeza de la colección. A esta finalidad, en cambio, apunta el trabajo de Sclorick que analiza Joel 2,1-14 que cree clave de libro y la relación con los demás libros. Oseas y Joel son los dos programas que funcionan como apertura programática de todo el libro. Interesante me ha parecido el trabajo de Backhaus que expone las relaciones intertextuales entre Amós y los oráculos contra las naciones de Jeremías. Este término "intertextualidad", a nuestro juicio, define mejor el objetivo de todos los trabajos: pretenden examinar las relaciones literarias y doctrinales entre unos profetas y otros que apuntan a contactos mutuos en el momento de la producción. Nótese también la importancia de estas observaciones para el estudio del cierre del canon. Hay otros aspectos no estudiados y que requerirían atención, como son los contactos entre el libro Isaías y los doce profetas menores. Como los artículos están centrados en el texto y

nada más que en el texto según está hoy, se aprende mucho de la lectura de estos trabajos.– C. MIELGO.

VANONI, G.- HEININGER, B., *Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Die Neue Echter Bibel, 4). Echter Verlag, Würzburg 2002, 24 x 16, 136 pp.

FABRY, H.J.- SCHOLTISSEK, K., *Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*. (Die Neue Echter Bibel 5). Echter Verlag, Würzburg 2002. 24 x 16, 124 pp.

MÜLLNER, I.- DSCHULNIGG, P., *Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*. (Die Neue Echter Bibel 9). Echter Verlag, Würzburg, 24 x 16, 136 pp.

Los tres volúmenes pertenecen a la serie de comentarios que la editorial publica a todos los libros del A. y del N. Testamento. Toman como texto la *Einheitsübersetzung* que es la versión adoptada en la Liturgia. Este hecho deja entender que los comentarios están dirigidos a un público amplio y tratan de apoyar la lectura religiosa y devota de la Biblia. A parte de los comentarios, los directores de la colección han decidido, como se va haciendo habitual, acompañar los comentarios con otros libros donde se tratan temas teológicos y doctrinales monográficamente. Los volúmenes que presentamos tienen esta finalidad. En ellos dos autores diferentes tratan el tema, uno en el A. y otro en el N. Testamento. Al final cada uno resume en pocos puntos la exposición. El vol. 4 trata del Reino de Dios, expresión tan rara en el A. T. que sólo ocurre una vez, aunque la idea de Dios rey y de su dominio es frecuente. El autor da debida cuenta de la doctrina con suficiente detención. Más rica e interesante es la exposición del tema en el N. T. El vol. 5 trata del Mesías, tema que ha sufrido cambios en la exégesis actual. La ausencia del término Mesías en el A. T. para designar a una figura futura salvadora y la multiplicidad de judaísmos y mesianismos en tiempo de Cristo obligan a la prudencia. El autor así lo entiende. La parte del N. T. evidentemente expone el título de Cristo distinguiendo, a ser posible, lo que Jesús pensaba de sí mismo de lo que la comunidad predicó de Jesús después. El vol. 9 trata de las fiestas del judaísmo y del cristianismo. Este tomo es más descriptivo y menos valorativo. Se presentan las fiestas, su significado, fechas, ritos, etc. En el A. T. las grandes fiestas tuvieron un origen agrario; luego en el curso del tiempo se historicaron. El N. T., por su parte, las cristologizó. Todos los vols. están escritos con espíritu ecuménico, o mejor, con la mente puesta en el judaísmo. El método de presentación conjunta elegido obliga a ello. Los volúmenes son recomendables y lo serían más si la presentación fuera más cuidada.– C. MIELGO.

KEEL, O.- ZENGER (Hrsg.), E., *Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (QD 191). Herder, Freiburg 2002, 22 x 14, 288 p. ill.

El libro recoge las conferencias presentadas en la reunión de la sociedad de los escrituristas católicos alemanes celebrada en el año 2000. El tema tratado fue el templo de Jerusalén. Su importancia religiosa y su significación fueron grandes y merece que se le preste atención. Son en total 8 artículos que en su mayor parte tratan del simbolismo y teología del templo. O. Keel cree que la divinidad venerada en el templo de Jerusalén

preisraelítico era el dios Sol. B. Janowski opina que la idea del reino de Dios era la fundamental del sistema simbólico del templo que al mismo tiempo estaba unida a la idea de la montaña de Dios. U. Berges estudia la conexión estrecha entre la teología de Sión y la teología de la creación en los textos tardíos del libro de Isaías. La expresión "cielo nuevo y tierra nueva" no señalan un suceso cósmico, sino la transformación de la ciudad de Dios en favor de sus fieles. C. Frevel estudia las reflexiones del libro de las Lamentaciones sobre la destrucción del templo, que es considerada como la ruina de la teología de Sión y del concepto mismo de Jerusalén como ciudad de Dios. M. Konkel cree que Ez 40-48 no fue escrito como proyecto utópico del templo, sino como crítica al culto practicado; sólo tardíamente por su colocación tras los cap. 38-39 adquirió carácter escatológico. E. Zenger presenta las diversas maneras de cómo la piedad de los salmos vio el templo. D. Börner opina que en tiempo de los macabeos el templo fue visto preferentemente como lugar de sacrificios. Finalmente S. Schroer estudia varios templos griegos. Este artículo va acompañado de fotos de los templos. Algunos artículos contienen ilustraciones y todos, una bibliografía selecta.- C. MIELGO.

SCHENKER, Adrian, *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro de la Sabiduría*, Ciudad Nueva, Madrid 2002, 12 x 20, 139 pp.

El libro de la sabiduría o Sabiduría de Salomón es un texto pseudoepigráfico, último redactado del Antiguo Testamento, que supone para el autor un cercano punto de la espiritualidad cristiana. Tras reconocer en él el papel de la sabiduría como luz divina que selecciona la justicia y desdeña la impiedad, centra la temática principal del texto en la dialéctica/oposición entre los justos e impíos; el centro del *Libro de la Sabiduría* serían las ocho escenas que su autor selecciona en torno a las plagas de Egipto para mostrar la ruina de los impíos frente a la salvación de los justos de Israel.

¿Se puede extraer una espiritualidad rica y actual para el cristianismo de hoy? Para Schenker es evidente que sí. Si atendemos a la profundidad de la doctrina espiritual de este libro, vislumbraremos claramente que nace de la experiencia de la dificultad para creer en Dios. Entonces, las fuerzas hostiles a los creyentes parecían salirse con la suya y con la mejor parte, mientras que los fieles seguidores de Dios se exponían hasta el martirio; es pues un contexto y una época en que para ver y sentir a Dios era absolutamente necesaria la fe (¿de qué otros medios nos podemos valer hoy en un mundo donde dinero, consumo, guerra, placer... han desterrado a Dios?).

Por una parte, encontramos una fe (y una interpretación de esa fe vivida) en la historia del pueblo de Israel, sobre todo en la creación y los orígenes del pueblo que Dios libró de Egipto. Por otro, una confianza en una idea de Dios: omnipotente creador, que provoca la mansedumbre de los creyentes para que lo amen con ternura. Aquí, en esta vivencia cercana es donde entra en juego la sabiduría, enviada por Dios a justos, y también a impíos, para compartir sus pensamientos y participar del mundo interior de un Dios tan cercano como trascendente.

La última y principal consideración es recordar el telón de fondo de la reflexión espiritual del libro. Si Dios, creador y padre del pueblo de Israel, protegió desde los orígenes a su pueblo, ¿no lo volverá a hacer en la nueva crisis contextualizada en *El libro de la Sabiduría*? ¿No lo volverá a hacer en el año 2002? Esta relectura actual puede servir también de luz para nuestras homilias contemporáneas.- P. TIRADO.

BULTMANN, Rudolf, *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000, 17.5 x 24.5, 493 pp.

Estamos ante la tercera edición de un libro clásico de las ciencias del Nuevo Testamento, cuya primera salida a la luz data de 1921. Pese a la distancia cronológica que nos separa y a los avances de la exégesis actual, sigue siendo un punto de referencia básico para los estudios de la literatura evangélica. Esta última edición, que además de contar con epílogo de Theissen, tiene la virtud de hallar a un Bultmann más completo, ya evolucionado desde su segunda edición de 1931. Actualmente, vemos un estudio donde se combinan un serio análisis filológico, una reconstrucción del Jesús histórico y una búsqueda religiosa de la modernidad.

Aquellos niveles apuntados nos dejan vislumbrar a un estudioso polifacético que se involucra y desarrolla varias labores; como filólogo, lee los textos fundamentales del Nuevo Testamento. Como cristiano protestante cree en ellos. Por último, como teólogo y filósofo ha hecho un esfuerzo por intentar darles luz y comprenderlos. Esta obra traducida al español nos sitúa entre el primer y tercer *quest*, ante un Jesús dialéctico y existencial; de este modo, podemos ver en Bultmann un claro heredero de la tradición liberal e ilustrada que configuraba a Jesús moralista e ilustrado y, por otra parte, alguien que se orienta hacia nuestra época, que si bien no acaba de apostar por los valores universales y liberadores del evangelio, sí que abre un horizonte para plantear de forma más adecuada las preguntas y problemas.

En el estudio de la tradición sinóptica se aprecian, al final de la elaboración, tres estratos bien diferenciados, pero perfectamente trabados. Por un lado vemos al Bultmann pensador, al filósofo que asienta sus bases en el diálogo filosófico-religioso y en el cristianismo liberal que busca, ante todo, el mensaje moral de los evangelios. Por otro lado, se lee al Bultmann hermeneuta (nivel, tal vez por el que más destaque) con sus grandes aportaciones en el análisis exegético literario de la teoría de las fuentes y, sobre todo, la historia de las formas, para llegar a los más remotos orígenes de los fundamentos de nuestros evangelios redactados. Por último, encontramos también al Bultmann teólogo, que hunde sus raíces en la teología dialéctica de Barth, para acabar en su interpretación existencialista del evangelio, con una soterrada influencia de la filosofía *heideggeriana*.

Todos estos tres niveles de lectura se pueden encontrar en este libro, pero, tal vez, mención más privilegiada merezcan las aportaciones que Bultmann ha originado en el método de la historia de las formas y que se hallan presentes en la publicación. Este método, iniciado de forma rudimentaria por Herder y elaborado ya Gunkel en el Antiguo Testamento, se aplica de manera lúcida a los evangelios desde Dibelius, encontrando en Bultmann uno de sus máximos baluartes en el siglo XX. Lo que caracteriza al análisis de Bultmann se puede reseñar en cinco pasos: *la separación entre la tradición y la redacción*: exceptuando el relato de la Pasión, el resto de la redacción evangélica es una literatura de perícopas y, por tanto, los marcos geográfico-temporales son secundarios respecto de estas pequeñas unidades y los evangelistas serían los recopiladores y transmisores de tradiciones anónimas en las comunidades; *clasificación de las pequeñas unidades según sus formas*: Bultmann distingue en la tradición narrativa entre las historias de milagros y leyendas, dejando para los apotegmas la consideración de tradición de sentencias, aunque estuvieran en un marco narrativo. Asimismo introdujo por primera vez una clasificación entre sentencias sapienciales y proféticas, reglas de la comunidad...; *deducción de la existencia de una prehistoria oral*: se parte de la convicción de que la tradición, incluso oral, estuvo marcada por las formas que el análisis de este método descubrió en su fase definitiva escrita.

Bultmann supone que una tendencia general de la tradición hubo de originarse por al cambiar del contexto palestinese al helenista; *reconstrucción de un Sitz im Leben*: aquellas pequeñas unidades se originaron al usarlas repetidamente en un contexto. Nuestro autor supone que la polémica, apologética, reglas de comunidad y predicación eran las más recurrentes situaciones de uso; *encuadramiento en la historia de la literatura universal*: los evangelios y sus tradiciones fueron considerados como literatura menor que no surgió por creatividad individual, sino por tradición anónima de la comunidad. Por esto, se compara a las formas menores de las literaturas pagano-helenista y judía, de tal forma que, al descubrir el yacimiento común, se pudiera, al mismo tiempo, realzar las formas más puras.

Por último, cabe reseñar que esta edición española contiene un epílogo de Theissen, donde ofrece una visión panorámica y valorativa sobre la investigación sinóptica hasta 1995.- PABLO TIRADO.

LUZ, Ulrich, *El Evangelio según San Mateo (Mt 8-17) Vol II* (BEB 103), Ed. Sígueme, Salamanca 2001, 22 x 14, 699 pp.

Este magnífico comentario es una obra muy útil para quien pretenda profundizar en el mensaje de Mateo. Sin lugar a dudas, será una herramienta de trabajo para sacerdotes, profesores de exégesis y estudiantes de teología, así como para los interesados en cuestiones de NT. El comentario subraya que los textos han sido objeto de nuevas lecturas según las distintas personas, en tiempos distintos y en distintas confesiones religiosas. Por tanto, el libro dará mucha importancia a la historia de la influencia del texto. Las distintas comprensiones del texto nos ayudarán a confrontarnos con el texto desde el diálogo para descubrir nuestro propio sentido. El sentido originario obtenido a nivel histórico-crítico, o la historia de la influencia que las tradiciones jesuánicas generan dentro del NT, indicarán la dirección en que influyen los textos, y evitará que acaparemos y hagamos de ellos mero altavoz de nuestras propias convicciones. El comentario es bastante claro e instructivo para una buena comprensión del pasaje, sugiriendo posibles vías de captación del sentido, pero sin dar una interpretación prescriptiva, sino que el mismo lector tiene que plantearse la interpretación para su situación concreta.

El segundo volumen analiza los capítulos del 8 al 17. Los temas estudiados son fundamentales para entender el Evangelio de Mateo: los milagros de Jesús, el envío misionero de los discípulos, las relaciones de Jesús y Juan Bautista, el conflicto con los fariseos, el discurso de Jesús en parábolas, su retiro fuera de Israel y la génesis de la comunidad, y termina el volumen detallando las experiencias de los discípulos en el camino de la pasión con los pasajes de la transfiguración, el sentido de la fuerza de la fe y el anuncio de Jesús de su pasión. Cuatro apéndices completan el contenido de esos capítulos: el tema del hijo de David en Mt, su interpretación de las parábolas, la situación de Pedro y el tema del hijo del hombre. Su método es uniforme: breve bibliografía sobre la perícopa analizada, traducción literal del texto, análisis del mismo indicando su estructura, destinatarios y fuentes; seguidamente ofrece una explicación exegética detallada, para terminar indicando la influencia histórica del texto. Se cierra con un breve resumen del significado del texto. El comentario es ponderado y ecuánime a la hora de analizar e interpretar los textos, por lo que se recomienda su uso.- D. A. CINEIRA.

PÉREZ HERRERO, Francisco, *Pasión y Pascua de Jesús según San Marcos. Del texto a la vida* (Facultad de Teología del Norte de España. Sede de Burgos 67), Imprenta Santos, Burgos 2001, 25 x 17,5, 445 pp.

El autor nos quiere conducir la lectura de la escritura hasta llegar a la palabra de la fe, es decir, a la enseñanza teológica del texto sagrado. Estudia los episodios clave que vertebran la narración de la pasión y pascua de Jesús: la unción de Jesús en Betania, la última cena, la oración de Jesús en Getsemaní, el proceso de Jesús ante Pilato, la muerte de Jesús y el mensaje de Jesús en el interior de la tumba abierta. Cada capítulo viene analizado de forma semejante: a dos aportaciones de carácter analítico (análisis sincrónico y diacrónico) siguen otros dos de carácter sintético (síntesis teológica y perspectiva parenética).

El evangelista se muestra como un verdadero maestro en el arte de componer, manifestando una propensión singular hacia las divisiones ternarias, hacia los efectos contrastantes y hacia el recurso a la Escritura. Este evangelista, basándose en la tradición, da testimonio fidedigno de acontecimientos históricos muy concretos en torno a una persona que aparece bien anclada en la historia, pero que al mismo tiempo deja entrever su perspectiva teológica, donde la filiación divina de Jesús, mostrada en la entrega y el amor sin reservas a Dios y al hombre, se manifiesta en plenitud a través de su pasión y de su muerte en la cruz. Pero el evangelio quiere ser un estímulo para la acción.

El libro pretende ofrecer una exégesis integral, porque evitando la seductora tentación de centrar los esfuerzos sólo sobre aspectos más llamativos o sobre los puntos más debatidos del texto, intenta dar razón de él en su globalidad, como un todo unitario, portador de sentido en todos y cada uno de los elementos. Quiere ser una exégesis integradora, dado que sin abandonar los métodos histórico-críticos, intenta compaginar e integrar los análisis diacrónicos y sincrónicos para una mayor comprensión del texto. – D. A. CINEIRA.

BOVON, François, *El Evangelio según San Lucas II (Lc 9,51-14,35)*, Sígueme, Salamanca 2002, 21 x 13,5, 663 pp.

Nos congratulamos con la aparición del segundo volumen de este magnífico comentario al Evangelio de Lucas, cuyo autor es un reconocido exégeta. El comentario pretende ser una contribución científica original a la exégesis del NT y participar en la formación exegética de teólogos y laicos. Para ello usa un método exegético crítico, utilizando métodos clásicos y contemporáneos de las ciencias humanas. Su autor posee un gran conocimiento de la bibliografía lucana, como muestran las abundantes notas a pie de página. Este segundo volumen abarca los capítulos del 9 al 14. Sigue el mismo método que en el primero: ofrece primero la estructura del pasaje, su traducción y una bibliografía específica sobre la perícopa estudiada, para pasar al análisis pormenorizado, con un análisis del contexto general y posteriormente una explicación particular, versículo por versículo. Igualmente contempla la historia de la recepción, sobre todo la exégesis patristica. El comentario concede una gran importancia al análisis literario y a la crítica redaccional de cada perícopa para comprender mejor la forma de la recepción específica y la reelaboración de materiales precedentes (especialmente Mc y la fuente de los logia). También dedica atención a la historia de la recepción o de la influencia, de modo que el lector obtiene una presentación amplia de la resonancia, muchas veces desconocida, de algunas perícopas (como la del samaritano misericordioso, María y Marta, el Padrenuestro) dentro de la historia general de la exégesis, de la teología y de la piedad. Los resúmenes ayudan al lec-

tor a comprender el mensaje central de la perícopa. Esperemos que pronto veamos en castellano el tercer volumen que recientemente ha aparecido en francés.— D. A. CINEIRA.

BOVON, François, *L'évangile selon saint Luc (15,1-19,27)*, Labor et Fides, Genève 2001, 23,5 x 17,5, 267 pp.

Este gran comentario sobre el evangelio de Lucas va llegando progresivamente a su conclusión (Vol. 1 1991). El comentario pretende ser una contribución científica original a la exégesis del NT y participar en la formación exegetica de teólogos y laicos. El autor es consciente de su deuda a la dinámica de la investigación. Por lo que este nuevo volumen contiene nuevas perspectivas y orientaciones de investigación, debidas fundamentalmente a su traslado a Estados Unidos y al contacto y al diálogo con nuevos colegas y colaboradores de la Society of Biblical Literature. Lucas se presenta como un ser dividido, apegado al mismo tiempo a la fe en el kerigma y a las opiniones corrientes, respetuoso de la ética y el *ethos*, del amor y del poder, de Dios y del mundo. A él, le gustaría otorgar un lugar a las mujeres dentro de la comunidad cristiana. Él las deja en la sombra en el momento preciso donde él aborda la cuestión de los ministerios dentro de la iglesia y no les confiere ningún poder de dirección en Hechos.

La estructura del comentario permanece la misma que en el volumen precedente, aunque con un mayor interés por la historia de la recepción como se constata en la perícopa del hijo pródigo (Lc 15,11-32). El comentario renuncia a presentar una gran estructura del evangelio, y analiza perícopa por perícopa. Con ello se pierde parte de las indicaciones pragmático-textuales lucanas para guiar al lector. Se podría esperar una mayor valoración de las tres parábolas relacionadas y confrontadas en el capítulo 15, así como una orientación temática en 19,10 (buscar y salvar lo perdido), considerado por el autor como la "quintessence" de todo el evangelio (p. 243). El autor subraya las particularidades que el evangelista confiere en su labor redaccional y en el uso de sus fuentes. Asimismo insiste en la historia de la interpretación y de la recepción del evangelio.— D. A. CINEIRA.

ALETTI, Jean-Noel, *Saint Paul. Épître aux Éphésiens. Introduction, traduction et commentaire*, Ed. Gabalda, París 2001, 24 x 16, 351 pp.

El autor nos presenta un comentario sincrónico. Las diferentes unidades serán consideradas dentro de su dinámica y en función del lugar que ocupa dentro de la carta. Así es posible ver qué vocablos fueron objeto de un tratamiento y un desarrollo especial. El estudio tiene presentes las figuras retóricas (a todos los niveles del discurso), las cuales indican la construcción del sentido. Estudia los vocablos que requieren una mayor atención.

Además del análisis de detalle, el comentario incluye al final de cada secuencia una *reprise* teológica que pone de relieve la línea de argumentación, la originalidad de la ecle-siología, soteriología o de la cristología que serán elementos de reflexión. Se subrayan los aspectos de la composición de la carta y de sus unidades respectivas, dejando a un lado la historia de la redacción, aspecto que tratan otros comentarios precedentes. Este estudio de las unidades y organización clarifica el sentido de las secuencias, subrayando la unidad temática que forman Ef 2 y 3. Especial atención dedica a la función semántica del término *mysterion* (3,7, con un apéndice). El autor opta por reducir las notas a pie de página y mantener sólo las que aporten información técnica decisiva o las fuentes a las que se refiere, con el objeto de ofrecer una lectura más legible.

En la introducción analiza los temas clásicos, como puede ser la división de la carta. Observando los paralelismos, la naturaleza epistolar de ciertos pasajes y los indicios retóricos llega a la siguiente división: 1,1-2 (marco epistolar); 1,3-14 (bendición inaugural); 1,15-6,20 (el misterio para conocer y vivir); 6,21-24 (marco epistolar). Analiza la relación de Ef-Col y cree que la redacción de Col es anterior a la de Ef. Duda de la autenticidad de Ef por razones estilísticas. Ef es una invitación hecha a los creyentes a profundizar en un conocimiento no esotérico que transfigure o transforme. El comentario quiere ser un punto de partida para la aventura de la fe.— D. A. CINEIRA.

WALTER, Matthias, *Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den "Apostolischen Vätern"*. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 49), Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2001, 23 x 16, 346 pp.

No hay hoy tratado teológico sobre la Iglesia que no hable de ella como Cuerpo de Cristo. Aunque no en todas las épocas haya obtenido el mismo relieve, esta concepción atraviesa toda la historia de la eclesiología. El hecho tiene su explicación: varios escritos del Nuevo Testamento la presentan de esa manera.

La presente obra acomete el estudio de esta metáfora aplicada a la Iglesia en los primeros escritos cristianos (Nuevo Testamento y Padres Apostólicos). Tras mostrar las diversas interpretaciones que de la imagen se han dado en el pasado (unas que la relacionan con la historia de las religiones, otras que la consideran de cuño cristiano), y el estado presente de la discusión, el autor presenta su método de trabajo: echar mano de la lingüística y de la sociología del conocimiento para su labor exegética. Antes de ocuparse de los textos cristianos, dedica un capítulo a estudiar el frecuente y variado uso y el significado de la metáfora del cuerpo en la literatura de la antigüedad clásica, pagana y judía, griega y latina, así como el empleo de *sōma* y de *corpus* como concepto usado en el lenguaje administrativo, con resultado negativo para el primero y positivo para el segundo (referido a las asociaciones locales). Después de estos como prolegómenos, entra ya en el análisis de los textos cristianos dedicando sendos capítulos a Pablo (1 Cor y Rom), Col, Ef y Padres Apostólicos. Todo ello se completa con algunos apuntes sobre Padres Apologistas y una síntesis final.

El autor examina los distintos textos por separado, interpretándolos desde su contexto más o menos amplio según los casos e tratando de integrarlos como partes del conjunto del pensamiento del autor sagrado. Atento a integrar teológicamente los nuevos aspectos de la imagen que van apareciendo, lo está también a dar razón de las variantes (por ej., *sōma Christou* - *sōma in Christo*; *melos* - *meros*). Ni olvida investigar el posible trasfondo histórico que puede haber influido en el aparecer de determinados planteamientos: decreto de Claudio expulsando a los judíos (Rom), hipotética oposición cínica (Col), conflictos entre paganos y judíos (Ef), oposición al docetismo (Ign.).

Para el autor "cuerpo de Cristo" referido a la Iglesia es ante todo una metáfora. Ni siquiera en Ef la imagen del cuerpo pierde su condición de metáfora para convertirse en término técnico. Los autores cristianos no la inventan, pues tenía ya hondas raíces en la literatura anterior, pero se sirven de ella según sus intereses y la modifican, cuando lo consideran oportuno. Así se reduce su aplicación al ámbito de la Iglesia local (Pablo), se la interpreta en un sentido solidario que iguala a todos por arriba (Pablo), se considera el cuerpo en crecimiento (Col), se la asigna como Cabeza Cristo (Col, Ef), etc. El autor presenta la hipótesis de que Pablo puede haber recurrido al uso administrativo de *sōma*, apli-

cado a comunidades étnicas, lo que conllevaría ver a la comunidad como un *tertium genus*, y saca las conclusiones sobre lo que significa para la comunidad como un *sôma* o grupo de identidad.

La metáfora, que se manifiesta como algo particularmente móvil, se va creando en el sentido de enriquecerse con nuevos ámbitos de aplicación y nuevos aspectos vinculados con nuevos contextos reales. Aunque Pablo refiere la metáfora a la comunidad local, luego adquiere dimensiones cósmicas (Col y Ef) y ecuménicas (Ef). Con la interpretación horizontal convive la vertical; mientras para unos (Pablo, 1 Clem) la cabeza ve en la cabeza un miembro entre otros, Col y Ef hacen de Cristo resucitado la cabeza del mismo, otorgándole un puesto preeminente precisamente como cabeza de los poderes cósmicos y de la comunidad. Como resultado de la reinterpretación del himno (Col 1,18), ya no es el cosmos el que es su cuerpo, sino la comunidad, resultando así una nueva relación entre Cristo y el cosmos (Col). Con una interpretación más dinámica (Col, Ef) coexiste otra más estática (1 Clem). Nuevo aspecto es la idea de crecimiento del cuerpo (Col), o la reflexión sobre el realizarse del cuerpo de la comunidad (Ef), o el concepto de *sômation*, si es correcta la lectura (Ign.) junto con el de *membra passibilia* (Pol.), o el marcado carácter escatológico que dificulta a Hermas acomodar su eclesiología a la metáfora del cuerpo. Nuevos contextos son el del matrimonio (Ef) o el de la penitencia propio de Policarpo y Hermas, con diferencias entre ellos, el de la resurrección del Señor (Ign.). Tampoco es siempre el mismo el mundo de sentido simbólico (Col, Ef, Ign.).

Al final del período estudiado, la metáfora pasa a exmetáfora, pierde el trasfondo cristológico (Herm.) e incluso deja el ámbito soteriológico en favor de una teología de la creación de tipo gnostizante (2 Clem.). Asimismo se va asociando con otras metáforas: la más estática de la casa (Col, Ef), la del ejército que sirve para interpretar la del cuerpo (1 Clem), la metáfora musical (Ign.) y, supuestamente, la del pastor (Pol.). La metáfora se manifiesta creadora incluso en la terminología: *sysomos*, *anakephalaioô* en relación con la imagen (Ef).— P. DE LUIS.

THEISSEN, Gerd, *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo* (BEB 108), Sígueme, Salamanca 2002, 24,5 x 17, 408 pp.

Este libro ha sido recientemente presentado por su autor en Salamanca. Allí nos explicaba su objetivo y nos delineaba las líneas fundamentales del libro. No pretende ser un estudio descriptivo del cristianismo. Theissen quiere ofrecer al lector, independientemente de su posición religiosa, un acceso al cristianismo primitivo. En la introducción analiza el programa de una teoría de la religión cristiana primitiva. En referencia a Geertz, define la religión como un sistema cultural de signos que promete la vida mediante la correspondencia a una realidad última. Describe el cristianismo primitivo como una catebral de materiales narrativos, éticos y rituales, basado en el judaísmo del que preserva el axioma del monoteísmo y añade la creencia en el salvador universal, Cristo, quien abre la religión judía a todos los hombres. Analiza las 3 formas-expresiones del sistema de signos. La primera forma de expresión de una religión es su mito o narración fundacional; encontramos en el cristianismo una doble tendencia: una intensificación de relación con la historia y una intensificación del mito, una re-historización y una remitologización. Historia y mito forman una unidad: un hombre concreto se convierte en divinidad y la divinidad se encarna en un hombre concreto.

La segunda forma de expresión religiosa es el Ethos del cristianismo. En el judaísmo encontramos una teologización de las normas. Esa tendencia se radicaliza en el NT cuan-

do regula la agresividad humana, la sexualidad y la comunicación hasta en lo más íntimo y también más allá del control social. Conlleva una radicalización de la norma hasta el límite de la posibilidad psíquica y social, incluyendo una radicalización de la aceptación. Al mismo tiempo, encontramos una contratendencia: una relajación de las prescripciones rituales (en la circuncisión, el mandamiento de la comida y la pureza). Los cap. 4-6 tratan el conflicto fundamental entre las dos tendencias radicalizadoras y sus consecuencias en la vida social y psíquica. El amor y humildad o renuncia al status constituyen lo nuevo del ethos cristiano.

En cuanto a la tercera forma de expresión de la religión, el rito, el cristianismo suprime la praxis de los sacrificios; crea nuevos ritos (bautismo, eucaristía), aunque continúa con las tendencias precedentes, pues los dos nuevos ritos tienen como objetivo el perdón de los pecados y la reparación. Son ritos pacíficos pero con una significación violenta (bautismo: como una aceptación voluntaria de la muerte y un entierro simbólico, y la eucaristía se refiere a un sacrificio humano, cap. 7-8). En los siguientes capítulos analiza la unidad y la autonomía de la nueva religión cristiana. En el cap. 9 muestra cómo el cristianismo se diferencia del judaísmo y se constituyó como un lenguaje propio. Describe cómo se pasó de un movimiento de renovación judío a una herejía judía, hasta llegar a un cisma total y a la fundación de una nueva religión. El punto culminante de este desarrollo lo tenemos en el Ev. Jn. El cap. 11 investiga cómo esa autonomía del lenguaje significativa/signos se constituyó y conservó en las grandes crisis del cristianismo primitivo; se trata de la crisis de separación del judaísmo (finales del s. I) y de la crisis gnóstica que fue la tentación de disolver el lenguaje-signo cristiano en un lenguaje simbólico general humano. Ambas crisis sirvieron para distanciarse del mundo circundante. Fuerzas contrarias a la acomodación al mundo circundante surgieron siempre en círculos proféticos, reactivando el radicalismo original del cristianismo primitivo. Estas crisis también ayudaron a una clarificación interna dentro de unos límites, en los cuales se desarrolló un cristianismo plural. Esta pluralidad y diversidad interna es analizada en el cap. 12. Mediante la constitución del canon se cierra la posibilidad de la constitución de un nuevo sistema de signos. Se alcanzó el fin del cristianismo primitivo. Los siguientes desarrollos se justifican mediante la interpretación de los escritos canónicos. En el cap. 13 se estudia lo que dio al cristianismo unidad y coherencia en la pluralidad: la gramática escondida de un nuevo lenguaje de signos, sus axiomas básicos y motivos fundamentales que impregnaron los grupos textuales más importantes, formas y variantes. Constituyó lo que tiene el efecto normativo en las religiones históricas. El análisis de dicha gramática religiosa es, por tanto, la tarea de un análisis científico del cristianismo primitivo. En el cap. 14 retoma la definición de religión de cap. 1 y estudia las realidades últimas.

Theissen presenta un proyecto escrito de la historia de la religión primitiva cristiana que es de admirar por su bien pensado sistema y por su cohesión. Ofrece una verdadera alternativa a las numerosas teologías o historias de la teología del NT que han aparecido en los últimos años. El libro tiene amplios horizontes y constata los influjos de la religiosidad pagana en la cristología primitiva y en los sacramentos. La edición española está mucho más cuidada y mejor presentada que la original.- D. A. CINEIRA.

GNILKA, Joachim, *Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2002, 23 x 16, 286 pp.

Pedro es una de las personalidades más importantes del NT. Sus huellas conducen desde Betsaida, Cafarnaún y Jerusalén hasta Roma, y desde ser acompañante de Jesús en

su actividad misionera hasta el martirio en la metrópoli. Su recuerdo ha sido especialmente conservado en Roma y el obispo de Roma se designa como su sucesor. El actual estudio abarca desde la vida apostólica del pescador hasta su figura en la comunidad romana del s. II.

Gnilka nos presenta en primer lugar, la situación de la investigación sobre Pedro. Dedicamos dos capítulos a su origen, llamada por parte de Jesús, así "Simón", el discípulo de Jesús (su posición en el grupo de discípulos, la negación del Señor y su transformación en Pascua). Un cuarto capítulo está dedicado a su función dirigente en la primitiva comunidad de Jerusalén y a su actividad misionera. El cap. 5 analiza el martirio y el sepulcro de Pedro en Roma. Otro epígrafe estudia la figura de Pedro en los distintos evangelios y, finalmente, en las cartas petrinas. Del NT no se obtiene una documentación muy detallada sobre su persona. Muerto Jesús, Pedro regresa a Galilea. La aparición del resucitado le lleva a la convicción de que Jesús vive. Pedro debió ser quien reunió a los discípulos y fueron a Jerusalén. Allí se convierte en dirigente de la comunidad por un tiempo. Se dedica a misionar a los judeo-cristianos. Destaca su papel en el sínodo de Jerusalén y en el conflicto de Antioquía, donde se pone de parte de los judeocristianos para mantener la unidad de la iglesia, convirtiéndose en la figura dirigente en Antioquía hasta acabar sus días en Roma bajo el reinado de Nerón. En Antioquía se desarrollaría la tradición de Pedro como "roca", que encontramos en Mt 16,17-19. La destrucción de Jerusalén fue aprovechada por la comunidad de Roma para reclamar un lugar privilegiado en la gran Iglesia. Para ello apelaron a su situación de capitalidad del imperio y a su estrecha relación con Pedro y Pablo, como lugar de sus muertes. Otro capítulo trata del significado de Pedro y Roma para el cristianismo primitivo, dedicando especial atención a 1 Clem, a la carta de Ignacio de Antioquía a los Rom, a los conflictos de Pascua y a las listas romanas de obispos. También los apócrifos ofrecen alguna idea sobre Pedro. Las líneas conductoras del NT nos llevan a relacionar a Pedro con Roma. El siglo II unirá a Pedro y Pablo con esa comunidad y el martirio desempeñará un papel importante para su significado. A partir de Víctor se usará el argumento de la fundación de la comunidad por los apóstoles para preservar la tradición apostólica, lo cual se vincula con la sucesión del cargo o función. Roma será prima inter pares. En las antiguas listas no aparecen ni Pedro ni Pablo como obispos, pero desde Ireneo (Adv.Haer 3,3,3), ellos transmiten la función de obispo a Lino.

Gnilka presenta la figura de Pedro en el NT, para que su conocimiento pueda ayudar a superar la división de la iglesia a través de los siglos y a ver su función unida a su historia.— D. A. CINEIRA.

MERINO RODRÍGUEZ, M. (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento. 9. Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, 1-2 Timoteo, Tito, Filemón.* Obra preparada por P. Gorday, Ciudad Nueva, Madrid 2000, 24 x 17,5, 500 pp.

Esta Revista ha presentado ya varios volúmenes de esta colección de la editorial Ciudad Nueva. El presente está dedicado a 7 cartas del *corpus* paulino. Como es lógico, sigue fundamentalmente fiel a los criterios que han presidido la edición de los anteriores escritos neotestamentarios. Aunque san Agustín no escribió comentario alguno a ninguna de estas cartas, es, una vez más, junto con san Juan Crisóstomo, el autor de quien se recogen más textos. El hecho se explica por el amplio uso que el obispo de Hipona hizo del Apóstol sobre todo en la polémica antipelagiana. En cuanto a los textos del santo, es de lamentar que los editores, que indican el volumen de la edición bilingüe en la BAC y la página respectiva, hayan olvidado informar de qué edición se trató, cuando hay más de

una. En algunos casos, como en las Cartas, determinado texto varía incluso de volumen de una edición a otra, además, por supuesto, de la página. Por otra parte, la edición de que hacen uso suele ser la primera que, en general, está menos cuidada que las posteriores. Hecho un pequeño muestreo, hemos podido constatar que no siempre se han corregido los errores presentes en la traducción que se toma y que, cuando se ha hecho la corrección, no siempre se ha acertado; que a veces se corta la frase indebidamente y queda sin sentido (cf. p. 60: la segunda parte del texto del Sermón 351,2: falta la oración principal); que no faltan errores en la referencia (cf. p. 62: es *En. sobre los salmos* 77,30, no 78,28). En el conjunto de la obra se trata, sin duda, de *peccata minuta*.— P. DE LUIS.

Teología

HARTOG, Paul, *Polycarp and the New Testament. The Occasion, Rhetoric, Theme, and Unity of the Epistle to the Philippians and its Allusions to the New Testament Literature*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament - 2. Reihe, 134), Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 23 x 15, 281 pp.

La Carta de san Policarpo a los Filipenses ha sido objeto constante de atención por parte de los estudiosos (la prueba la ofrece el primer capítulo de este estudio), pero rara vez por sí misma; normalmente se la ha estudiado en relación con el problema que plantea san Ignacio y el que plantean los escritos del NT. El presente estudio se coloca también en esta última línea (su objetivo es averiguar en qué medida la carta puede ayudar a resolver diversas cuestiones sobre los escritos del NT), pero sólo en un segundo momento, es decir, después de haber estudiado la carta en sí misma. Tras haber dedicado el segundo capítulo a la vida de Policarpo y el tercero a las ciudades e iglesias de Esmirna y Filipos, en los ocho siguientes (del 4 al 11) el autor estudia la Carta, examinando los siguientes temas: texto y autenticidad, contexto en que surgió, la herejía en ella aludida, rasgos epistolares, parénesis retórica, la "justicia", unidad y alusiones al NT; luego, en los dos capítulos últimos, saca las conclusiones referidas a la Escritura y a los escritos de san Pablo. A continuación presentamos los principales resultados de su investigación, sin entrar a valorarlos.

Por lo que se refiere a san Policarpo, considera que la *Vida de Policarpo* carece de valor para reconstruir su biografía; igualmente considera sin valor la información de Ireneo de que Policarpo fue ordenado obispo por los apóstoles y hecho obispo de Asia, aunque no excluye a priori que Policarpo conociese al apóstol Juan; respecto al debatido problema de la fecha de su martirio, aduce numerosos argumentos en favor del 23 de febrero de 161, que contempla como una posibilidad.

En cuanto a la carta misma, el autor no encuentra evidencia externa alguna para cuestionar la datación de Eusebio de Cesarea (durante el gobierno de Trajano); la considera como el único escrito policarpiano llegado hasta nosotros, auténtica en su totalidad, pues la teoría de las interpolaciones se apoya en el juicio preconcebido de la no autenticidad de las cartas de Ignacio. También rompe con apreciaciones que asociaban la "promoción" de un desconocido Policarpo, así como su relación con los filipenses, al paso del ya célebre Ignacio. En cuanto a la herejía de las Iglesia de Filipos, le parece pertinente el parecer de Cadoux: la "supuesta referencia" a Marción en el capítulo séptimo es "una ilusión", pues el ataque de Policarpo se ajusta perfectamente a planteamientos heréticos anteriores al heresiarca. A nivel literario, el escrito lo juzga ajustado a las características

del género epistolar greco-romano, en concreto, el de estilo y contenido parenético; en él Policarpo aplica material tradicional a una nueva situación, y en este sentido se muestra creativo. El elemento esencial en la carta no lo ve en la refutación de la herejía, sino en el campo moral: la avaricia de Valente y, quizá sobre todo, el deseo de venganza y desánimo de los filipenses. En este contexto, la justicia hay que entenderla en sentido moral, no en el teológico-paulino. El autor refuta la teoría Harrisoniana de las dos cartas, defendiendo así la unidad de la carta, la solución más simple, además de estar apoyada en otros argumentos. El hecho le permite fechar la carta hacia el a. 115. Utilizando los criterios de "densidad" y "singularidad", llega a la conclusión de que Policarpo es un importante testigo de la aceptación y uso del NT. Es el autor de la época que cita o alude a más escritos. Distingue entre un uso *cierto* (Ro, 1 Cor, Ga, Ef. Fil. 1 Tm y 1 Pe), otro *probable* (Mt, 2 Cor, 2 Tm y 1 Jn) y otro *posible* (Lc, He y 2 Ts, etc.). Datos de los que luego el autor aplica al problema de la discutida cronología de varios escritos neotestamentarios.

En los dos últimos capítulos, el autor saca las conclusiones del estudio, sin duda de trascendencia, en caso de responder a verdad. Con referencia a la Escritura en general, defiende a Policarpo de la acusación de falta de originalidad e imaginación, explica la falta de citas del AT por el contexto de la Carta, rechaza que tenga intención antimarcionita, indica cómo eran etiquetados los escritos NT con referencia a la verdad, y constata un importante desarrollo en su uso e interpretación. Policarpo los utiliza en un "authoritative way"; aunque aún no constituían un canon formal eran utilizados como un canon funcional. Con referencia a san Pablo, el estudio quita la razón a quienes sostienen que el legado del Apóstol fue olvidado por la Iglesia "católica", niega que haya evidencia de que la carta canónica a los Filipenses esté compuesta de varias otras, considera haber explicado las muchas alusiones a las cartas pastorales, muestra que la carta no usa justicia en su sentido teológico-paulino, sostiene que hay que desechar la tesis de que Marción fue el primero en coleccionar las cartas paulinas, pues la evidencia de la Carta parece implicar que una colección se estaba formando ya en Asia Menor a comienzo del s. II.; igualmente hay que abandonar la tesis de que las Cartas Pastorales fueron incluidas en la colección de las paulinas para refutar a Marción. La obra concluye con varios índices: de autores, de pasajes citados (del AT y Apócrifos, del NT), de autores cristianos antiguos, de otros escritos antiguos y temático.— P. DE LUIS.

JUAN CRISÓSTOMO, *Diálogo sobre el sacerdocio*. Introducción, traducción y notas de J.J. Ayán Calvo y P. de Navascués Benlloch, (Biblioteca de Patrística, 57), Ciudad Nueva, Madrid 2002, 20,5 x 13,5, 196 pp.

Juan y Basilio eran dos amigos que habían optado por la vida monástica. Pronto corrió el rumor de que ambos iban a ser nombrados obispos. Ante esta realidad, Juan prometió al amigo seguir sus mismos pasos; pero, llegado el momento, aunque Basilio fue ordenado, Juan pudo evitarlo escondiéndose. Como Basilio se sintió molesto por la "traición" del amigo, este tuvo que justificar su comportamiento, aduciendo razones subjetivas y objetivas. Tal es el marco que encuadra este bello diálogo — el editor prefiere considerarlo un diálogo más que un tratado— sobre el sacerdocio que, junto con la *La fuga* de san Gregorio Nacianceno y la *Regla Pastoral* de san Gregorio Magno, forma parte de la llamada "trilogía pastoral" de la Iglesia antigua. La aceptación de la obra no ha conocido eclipses a lo largo de los siglos en las distintas confesiones cristianas. En ella el autor exalta la enorme grandeza del sacerdocio (tanto el presbiterado como el episcopado) y presenta las diversas funciones que incluye este ministerio eclesial y las cualidades extraordinarias que

requiere en quien lo ejerce. En este contexto merece resaltarse la comparación que establece entre el sacerdocio y el monacato: en una época en que el monje ocupaba el primer rango en la escala estimativa de los cristianos, san Juan Crisóstomo considera al sacerdote más digno de admiración que el monje. Hay que señalar también que la obra, al ensalzar tanto la dignidad sacerdotal, contribuyó a separar en cierta medida al sacerdote del pueblo fiel. Un último aspecto, el lector disfrutará también con la belleza literaria en la que san Juan Crisóstomo era maestro.

En la introducción, su autor no se pronuncia a favor de ninguna de las fechas de composición propuestas hasta ahora, considerando la cuestión aún abierta. En cuanto a la historicidad del diálogo y los personajes, se inclina a negarla, aduciendo varios argumentos que invitan a pensar en una ficción literaria. El lector encontrará también una pertinente y precisa ambientación histórica del diálogo, así como una exposición sucinta del pensamiento de J. Crisóstomo sobre el sacerdocio. La obra concluye con dos índices, uno bíblico y otro de nombres y materias.— P. DE LUIS.

PINCKAERS, Servais, *En promenade avec saint Augustin. À la découverte de Dieu dans les Confessions*. Parole et Silence, Paris 2002, 21 x 14, 162 pp.

El sino de las grandes obras maestras es que son siempre actuales para lectores e investigadores. El interés de unos y otros por ellas apenas conocen pausas. Sus temas ocupan una y otra vez a los estudiosos. Entre ellos ocupa un lugar destacado el de la búsqueda y hallazgo de Dios, del que se ocupa el presente libro.

En la introducción el autor reivindica el derecho a una lectura "directa y simple de sus obras, como un hombre escucha a otro hombre, un discípulo a su maestro, un amigo a su amigo", aun con el riesgo de cometer errores de comprensión e interpretación. En el primer capítulo ofrece la vida de san Agustín, en sus rasgos más generales. El segundo se puede ver como una "introducción" a las *Confesiones*, pues en ella trata las cuestiones habituales: el término "confesiones", el objetivo interno de la obra (la caridad, esto es, el amor de Agustín por Dios y por sus hermanos) que el autor deriva de los prólogos a cada una de sus tres partes, la forma ("diálogo a una sola voz"), la unidad interna (un mismo movimiento en tres etapas o caras: presente, pasado y futuro), etc. El tema que da el título a la obra ocupa los capítulos tercero y cuarto que versan, respectivamente, sobre la experiencia de Milán, tras la lectura de los libros neoplatónicos, y la visión de Ostia en compañía de su madre, cuyos textos (*Conf.* 7,10,16ss y 9,10,23-26) analiza con cierto detenimiento, diferenciando las distintas etapas en cada uno de ellos. Respecto del primer texto, el autor discrepa de la interpretación de A. Solignac: mientras este habla sólo de una "intuición intelectual" y de una ayuda ordinaria de la providencia de Dios, él piensa en "un verdadero temblor de tierra existencial y espiritual" y en una gracia extraordinaria. Discrepa asimismo de P. Courcelle que, a propósito de esa experiencia y desde una concepción puramente filosófica, hablaba de fracaso de Agustín, mientras que él la juzga como un verdadero éxito y de una importancia decisiva. En cambio, el autor no ve la experiencia de Ostia como una gracia extraordinaria, aunque también cabe llamarla así "porque depende de la pura generosidad divina"; ni como una gracia de privilegio, si se entiende en el sentido de que hace a sus protagonistas personas privilegiadas, separadas del común de los cristianos, pues esa gracia se ofrece a todos los cristianos, aún los más humildes y desprovistos intelectualmente. Considerándola como una síntesis viva, en la visión de Ostia advierte ya todos los elementos que se hallarán en las grandes obras de san Agustín y en los escritos sobre la gracia.

El último capítulo, el quinto, está dedicado a la cuestión de la mística agustiniana. Después de reseñar las distintas opiniones, aduciendo las que a su parecer con las razones de las discrepancias, y de exponer su concepción de la mística, concluye que se puede considerar a san Agustín "como un auténtico místico cristiano e, incluso, como el padre de una línea de místicos.– P. DE LUIS.

PACKENHEIM, E.L., *La presencia de Dios en la historia. Afirmaciones judías y reflexiones filosóficas* (El Peso de los Días 33), Sígueme, Salamanca 2002, 13,5 x 21, 142 pp.

Fackenheim es un judío alemán, emigrado a Canadá durante el nazismo, donde ejerció de rabino y profesor de filosofía en la universidad de Toronto. Ahora retirado en Jerusalén, nadie mejor que él para reflexionar sobre Dios y la historia, desde la vivencia y el estudio, en una época convulsa, dolorosa sobre todo para los judíos. La acción, revelación o presencia de Dios en la historia es la clave de la fe israelita, presencia condensada como salvadora en el Mar Rojo y como imperativa en el Sinaí. Mantener dicha fe durante tres milenios conforma el orgullo y la identidad judía. Sobre todo si ha superado grandes adversidades, entre las que va recordando el exilio de Babilonia, la destrucción romana de Jerusalén, la expulsión de España. Pero esas adversidades palidecen ante Auschwitz, la catástrofe, el holocausto. ¿Es posible mantener después de eso la fe en un Dios que actúa y salva en la historia? Conectando la tragedia judía con la modernidad arreligiosa encontramos la angostura de la fe. Sin embargo, como la ciencia moderna no puede refutar la fe –ni tampoco al revés– así la maldad humana no puede suprimir la salvación divina. El mal sigue siendo un recordatorio de la contraria voluntad de Dios, que se mantiene por fuerte que aquél sea. Fe firme, filosofía actual, experiencia doliente, se dan la mano en este hermoso libro que invita a la esperanza.– T. MARCOS.

BRETON, S., *El porvenir del cristianismo. La laicidad y el espacio interreligioso*. Ediciones Mensajero, Bilbao 2002, 22 x 15, 222 pp.

Ante el desafío contemporáneo de las religiones y espiritualidades, especialmente orientales, ¿puede el cristianismo mantenerse en pie? A esta penosa pero inevitable pregunta quiere responder el autor de este libro, poniendo de relieve, sobre todo, la "esencia" de la fe cristiana. Ella consiste en la "debilidad y locura" de Dios, expresada plásticamente en la crucifixión de Jesús. Desarrollando esta perspectiva en relación con la kénosis, las bienaventuranzas, etc., el autor ofrece una válida visión del cristianismo que debe y puede inscribirse en el "espacio interreligioso". El mínimo que hay que reconocer en este espacio es: "el otro no es un enemigo". Esto facilitaría el *ser-hacia* o *ser-para* o *estar-con* u *estar-entre* que implica riesgo y perseverante escucha "para que el 'otro', por alejado que esté, llegue a ser el próximo de cada uno a fuerza de paciencia". El provecho que tendrán las religiones de este acercamiento sería "una más justa conciencia de sí". Pues, siendo, ante todo, formas de vida, las religiones se basan no en verdades sino en una tradición comúnmente aceptada. Experimentarla y vivirla es la invitación que hace cada religión a toda persona. La fuerza de la experiencia debe ser su centro dinámico que el espacio interreligioso garantiza a la religión, precisamente por la mutua sacudida entre las religiones y espiritualidades. Lo interreligioso funciona así como espacio liberador y revitalizador. Reflexiones de este género, repartidas en cinco capítulos de este libro, hace de

él una lectura provechosa para cualquier persona, pues la lucidez y la audacia de las preguntas y respuestas no escapan fácilmente a la vista.— P. PANDIMAKIL.

Declaración "Dominus Iesus". Documentos, comentarios y estudios. Palabra, Madrid 2002, 21.5 x 13.5, 185 pp.

Este libro, que recoge la declaración *Dominus Iesus* y la notificación sobre el libro de J. Dupuis, con el artículo que comenta la notificación, nos lo presenta la Congregación para la Doctrina de la Fe. Por consiguiente, la mayoría (cinco de ocho) de los comentarios y estudios procede de los consultores de la dicha Congregación. En su *introducción*, el Card. Ratzinger explica el contexto y el significado de la declaración que es doble: hacer frente al relativismo, es decir, a "la idea de que todas las religiones son para sus fieles vías igualmente válidas de salvación" (p. 11) y defender la verdad de "que la plenitud, universalidad y cumplimiento de la revelación de Dios están presentes solamente en la fe cristiana" (p. 17). Lo que hay de bueno en las religiones es obra del Espíritu de Cristo; por consiguiente una *praeparatio evangelica*, "pero no las religiones en cuanto tales" (p.15). Estas perspectivas toman cuerpo tanto en los comentarios cristológicos (A. Amato, R. Fischella), y eclesiológicos (F. Ocáriz, D. Valentini), como en los estudios (L. Ladaria, A. Amato, N. Bux y M. Dhavamony) que son más clarificadores que críticos. Al explicar la relación entre la Iglesia y las religiones desde la perspectiva salvífica, el último autor mencionado señala que las religiones, por grandes que sean, "se encuentran siempre en un estado de ignorancia fundamental con respecto a los planes de Dios" (p. 150-1), pero "se pueden considerar providenciales, insertadas por Dios en el plan de la salvación, en la medida en que son objectivaciones de la conciencia personal y de las expresiones religiosas primarias del hombre" (155), pues la "Iglesia participa en la salvación de los no cristianos también por medio de su intercesión total, en la que realiza de algún modo una maternidad universal" (154). Esta, podemos decir, es la perspectiva a la que se opuso Dupuis, por lo que está incluida la notificación sobre su libro. No obstante, ni la declaración ni la notificación, que "no goza ... de la prerrogativa de la infalibilidad" (p. 23), tiene ninguna intención, afirma T. Bertone, secretario de la dicha Congregación, de limitar y/o sofocar la investigación teológica, sino "conducirla en la justa dirección" (23). Pero la determinación previa de la dirección teológica perjudica ya la investigación y empobrece el resultado.— P. PANDIMAKIL.

MASIÁ, J., *Caminos sapienciales de oriente*. Desclée De Brouwer, Bilbao 2002, 21 x 14, 263 pp.

Publicado en la colección "crecimiento personal", este libro ofrece una visión audaz del encuentro entre las religiones, especialmente entre el cristianismo y el budismo japonés, sintoísmo, taoísmo y el confucianismo. La tesis fundamental del autor consiste en una invitación a superar las fronteras entre las religiones para encontrarse en el Reinado, es decir, en "la religiosidad y la humanidad mejoradas, humanizadas, divinizadas". Para demostrar que eso es posible, presenta dichas religiones orientales como caminos sapienciales que facilitan una vivencia de la fe en Dios, en una manera diferente pero parecida a la del cristianismo. Los capítulos 2-4 y 9-12 están dedicados al budismo para desarrollar esta perspectiva, mientras los capítulos 6 y 7 tratan de la espiritualidad del taoísmo y confucianismo, y del sintoísmo respectivamente. El capítulo primero, que sirve tanto de intro-

ducción como de justificación de su perspectiva, pone de relieve la vivencia religiosa que debe iniciar y fundar cualquier diálogo interreligioso. Aunque su propia experiencia de vida de más de 35 años en Japón da sólido apoyo al autor al proponer esta visión del encuentro entre las religiones, valdría la pena de hacer unas observaciones críticas. Opina justamente que la meta del diálogo interreligioso no es la conversión, sino la superación de la propia religión. Gracias al diálogo, el creyente se transforma en una nueva persona: "En el diálogo interreligioso, el budista sale más y mejor budista que antes y el cristiano más y mejor cristiano que antes del diálogo". La cuestión paradójica que surge es: ¿cuál es el criterio para saber qué es lo mejor? ¿En qué se basa este criterio? ¿En un Absoluto supuestamente compartido por el cristiano y el budista? Lo conoce solamente una corriente pluralista representada por J. Hick, P. Knitter, etc. La vivencia de la fe que el autor propone no puede pretender ser el criterio, por la simple razón que ella es de naturaleza subjetiva e individual. Los caminos sapienciales se quedan, por eso, sin salida. Precisamente eso es lo que quiere evitar el autor al proponer la superación de las fronteras que facilitaría la comprensión del *sunyata* para el budista y de la *kenosis* para el cristiano. Pero tanto *sunyata* como *kenosis* tienen sentido conjuntamente con la propia fe. El diálogo interreligioso no puede tener éxito sin reconocer la propia fe basada también en la vivencia transmitida por las generaciones. Precisamente por eso el diálogo no puede no ser un desafío a la otra persona. No obstante esta observación crítica, hay que admitir que el libro desarrolla con éxito la dimensión vivencial de la fe, que los creyentes, gracias al encuentro, comparten entre ellos. Aunque sólo fuera por esta razón, ignorando la presentación sencilla y pasional de una temática actual y polémica, se recomienda este libro.— P. PANDIMAKIL.

KARRER, M., *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, trad. C. Ruiz-Garrido (Biblioteca de Estudios Bíblicos 105), Sígueme, Salamanca 2002, 21 x 13,5, 556 pp.

Estamos ante una importante contribución al estudio de la Cristología neotestamentaria aparecida originalmente en 1998. Este campo es inagotable y una cristología del Nuevo Testamento siempre será necesariamente fragmentaria. Así lo reconoce también el autor, catedrático de Nuevo Testamento de la Escuela Universitaria Protestante de Wuppertal. Sin embargo, esta publicación es un texto básico de referencia y constituye un magnífico estímulo para nuevas investigaciones.

Karrer comienza justificando el título del libro. Se sustituye "Cristología" por "Jesucristo" porque, a juicio del autor, manifiesta más claramente el vínculo entre la persona y la obra de Cristo, y al mismo tiempo sirve mejor de guía para determinar los temas a tratar que la reflexión cristológica en cuanto tal. Aquí "El Jesús terreno adquiere mayor espacio que en la confesión de fe" (p.13).

Lo más sobresaliente de la obra es quizás lo relativamente novedoso de su opción metodológica. El autor ha sabido recoger lo mejor de las realizaciones precedentes y dotar a su aportación de un sello propio. A priori y con carácter general, a la hora de abordar las cristologías del NT se han presentado tres posibilidades: el análisis de los llamados "títulos cristológicos", la presentación de esquemas o momentos cristológicos y el estudio por separado de las diversas ópticas de los autores neotestamentarios. La primera opción es la seguida por la clásica *Cristología del Nuevo Testamento* (BEB 63) de O. Cullmann. La segunda opción es la propuesta, por ejemplo, en la *Introducción a la Cristología del Nuevo Testamento* (BEB 97) de R. Brown. Y la tercera es la característica del método histórico-kerygmático empleado por R. Schnackenburg en *Mysterium Salutis*.

En su exposición M. Karrer se decanta por una orientación temática pero, lejos de desechar las opciones mencionadas, las integra en una rica perspectiva complementaria. De ahí lo original del resultado final. El libro está vertebrado en torno a tres grandes núcleos: la Resurrección de Jesús y el kerygma pascual, la interpretación teológica de la muerte de Jesús y, por último, las lecturas creyentes de su actividad terrena a la luz de la Pascua. Pero el tratamiento de cada una de las partes incorpora de forma equilibrada los acentos particulares de las otras tres opciones metodológicas. Así en la primera se valoran los títulos de Señor y Salvador, los esquemas de preexistencia y exaltación y las cristologías de las tradiciones pascales. En la segunda, los títulos de Mesías y Cristo, los esquemas kenóticos y las soteriologías postpascuales. Y en la tercera, los títulos de Profeta, Hijo de Dios e Hijo del hombre, los esquemas encarnacionistas y las cristologías sinópticas y joánicas. Para redondear este trabajo el autor tiene también en cuenta en todo momento las fuentes extracanónicas, la historia de la influencia (*Wirkungsgeschichte*) de los escritos y otros intereses sistemáticos que motivan la atención de la cristología actual.

Desde el punto de vista formal, a la buena presentación hay que añadir un cuidadísimo aparato crítico con excelentes bibliografías e índices de todo tipo. Destacan sobre todo los "mapas" ilustrativos de los atributos y títulos de Jesús (pp. 514-515) y sobre los "testigos" o fuentes canónicas, incluido dentro del índice general de citas (pp. 525-536). – R. SALA.

GESCHÉ, A., *Jesucristo. Dios para pensar VI*, trad. J.M. Bernal (Verdad e Imagen 150), Sígueme, Salamanca 2002, 21 x 13,5, 270 pp.

Cristo nos habla de Dios y al mismo tiempo nos habla del hombre (GS 22). Pero también, a partir precisamente de su propia persona, nos habla de la mutua relación entre Dios y el hombre. Y este es un tema siempre presente en la historia del pensamiento humano. Por eso, después de abordar *el mal* (VeI 135), *el hombre* (VeI 153), *Dios* (VeI 149), *el cosmos* (VeI 136) y *el destino* (VeI 148), A. Gesché introduce el planteamiento cristológico en su original proyecto de dogmática titulado "Dios para pensar". La traducción española de este esperado volumen, el sexto, no defrauda las expectativas.

La cristología que propugna el profesor de Lovaina se sitúa en el marco de una teología narrativa que siendo fiel a la historia, lo sea también a la fe. En el capítulo introductorio busca el adecuado emplazamiento de la cristología en el conjunto de las disciplinas teológicas. Ciertamente Cristo *está* en el centro de la fe cristiana, pero él *no es* el centro. Evitar todo "cristomonismo" (Congar) supone admitir que la cristología es teo-logía y antro-po-logía antes de y para ser propiamente cristo-logía. La relación con la teología le sirve para introducir una reflexión sobre la inmutabilidad de Dios. Y la relación con la antropología para retomar la problemática del origen del mal y la libertad humana.

En el cap. 2 trata de perfilar el objeto de la cristología y, en concreto, el vínculo entre el Jesús terreno y el Cristo de la fe. Para ello, tras rastrear, con la ayuda de las ciencias históricas, la "identidad histórica" de Jesús y su significado para la fe de la Iglesia en la evolución del dogma ("identidad dogmática"), expone y desarrolla con amplitud su teoría de la "identidad narrativa" (p. 80 ss.). Su propuesta, basada en las nuevas teorías literarias del relato, presenta el retrato de un Cristo legible, que se puede "contar" al hombre de hoy.

Los sucesivos capítulos se dedican al análisis de las cuestiones centrales de la fe cristológica desde la opción hermenéutica esbozada: la Resurrección (cap. 3), la filiación divina de Jesús (cap. 4) y las implicaciones del misterio de la encarnación (cap. 5).

Sin duda, se trata de un ensayo cristológico sugerente y actualizado. Sólo el cap. 5 y la última parte del cap. 3 ("El lugar teológico de la Resurrección") no son inéditos (cf. *Revue Théologique de Louvain* 24 (1993) 3-37; 25 (1994) 5-29).- R. SALA.

ONWUBIKO, O.A., *The Church in Mission in the Light of Ecclesia in Africa*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2001, 472 pp.

Libro que encierra en realidad tres libros en su interior, que el autor, doctor en teología dogmática por la universidad de Comillas, había estado componiendo al hilo de sus clases en un seminario mayor en el interior de Nigeria, y que luego pudo juntar porque tenían la idea común de la Iglesia. El primer capítulo trata de la Iglesia como familia de Dios. Es una de las imágenes que mejor llegan al alma africana, más que conceptos demasiado amplios o abstractos, como pueblo o sacramento, aunque no deban olvidarse. Además la idea de familia tiene una contraparte negativa, por la frecuencia de la poligamia y la falta de compromiso. El segundo tema se refiere a la misión unitaria de la Iglesia, a superar las divisiones heredadas del colonialismo europeo, que no tuvieron en cuenta los estamentos indígenas y sobreestructuraron cada nación. La tercera parte estudia una "Eclesiología misionera", como construir una Iglesia adaptada a la situación africana, en la que la misión debe considerarse su actividad principal. Significa también que la inculturación es el método imprescindible para la evangelización africana, como por otra parte destacó el Sínodo de obispos africanos. Cada libro-capítulo tiene una introducción, terminando con una sola bibliografía al final.- T. MARCOS.

SARAIVA MARTINS, J., *Batismo e Crisma* (Colecção Estudos Teológicos 20), UCE, Lisboa 2002, 23,5 x 15, 234 pp.

Este volumen aparece como texto base sobre los sacramentos de la iniciación cristiana dentro de la serie de manuales de teología en lengua portuguesa que esta promoviendo la Facultad de Teología de la Universidad Católica Portuguesa. Su origen es la sistemática sacramental elaborada por el Cardenal Saraiva durante su dilatado período docente en la Universidad Urbaniana de Roma. Se encuentra en preparación, para la misma colección, el volumen sobre la eucaristía.

El libro quiere dar respuesta a un triple interés del autor. En primer lugar, cristológico, en el sentido de presentar la iniciación cristiana como una introducción existencial en el misterio de Cristo, sobre todo como memorial pascual. En segundo lugar, patristico, porque hay en él una cuidada atención a esta fuente de la teología que representan los Padres de la Iglesia. Y por último, dogmático, por la preocupación por hacer una lectura fiel de los textos del magisterio que documentan la temática tratada. La estructuración de la obra responde a los patrones clásicos de los manuales. La primera parte está dedicada al Bautismo en 6 capítulos y la segunda a la Confirmación en 4 capítulos.

Aunque en conjunto hay una buena articulación de los temas que responde a los intereses del autor, la publicación necesitaría una presentación preliminar de la praxis primitiva de iniciación cristiana y también un estudio más sistemático y menos temático de las fuentes neotestamentarias de la teología bautismal. Pero sobre todo convenía haber actualizado el manual con la bibliografía de los últimos 25 años.- R. SALA.

FARAONE, J.M., *La inhabitación trinitaria según San Juan de la Cruz* (Analecta Gregoriana 284), EPUG, Roma 2002, 23 x 16,5, 489 pp.

El volumen recoge un laborioso estudio científico presentado como disertación para el doctorado en teología en la Universidad Gregoriana de Roma. Su autor, el sacerdote argentino José Mario Faraone, recibió el premio Bellarmino en el 2000 por esta tesis sobre la inhabitación trinitaria en la obra del místico de Fontiveros.

A primera vista se podría cuestionar el interés que pudiera tener hoy un estudio de este tipo, sobre un tema, la doctrina de la inhabitación, para la mayoría de nosotros quizás demasiado elevado y oscuro, en especial teniendo en cuenta el tan constatado "espléndido aislamiento" (K. Rahner) o "exilio" (B. Forte) de la Trinidad de la vida cristiana ordinaria. Esta obra brinda una excelente oportunidad para superar estas dificultades de la mano de un maestro de la espiritualidad cristiana como San Juan de la Cruz. Decir "inhabitación trinitaria" es decir divinización, trinitización, gracia increada. Y con tales expresiones teológicas no nos estamos refiriendo a otra cosa que a la experiencia de la presencia y actuación del Dios vivo en nuestra vida actual para llevarnos a una comunión creciente con su propia vida.

La consideración de las aportaciones de la experiencia mística, en cuanto vivencia profunda y luminosa de encuentro con Dios, es una verificación práctica de la fe y un complemento imprescindible de la reflexión teológica en el tema de la inhabitación. Ayuda a esclarecer puntos importantes como el modo de la presencia transformadora de Dios en el alma, el grado de participación de la naturaleza divina en la condición finita de la existencia humana o la acción propia y diferenciada de cada una de las personas divinas. Es muy conveniente que la teología trinitaria escuche las voces de los maestros de la espiritualidad para no perderse en especulaciones vagas y para dar un contenido vivo y actual a la inteligencia de la fe.

La elección de San Juan de la Cruz como guía en este campo es también un acierto. En su figura y su obra, como destaca el autor, confluyen, además del genial escritor y poeta, el testigo y el maestro, el santo y el místico, el teólogo y el doctor de la Iglesia. Juan de la Cruz escribe acerca de la presencia y de la acción de Dios en el alma como maestro espiritual y como teólogo dogmático. Pero no habla simplemente el teólogo, ni el místico teórico, sino el maestro experimental, el teópata. No como quien sabe, sino como quien vive. Repite constantemente en sus obras que una cosa es sentir y otra saber y acertar a explicar adecuadamente lo experimentado.

La tesis organiza sistemáticamente su pensamiento sobre el tema como una búsqueda en un doble recorrido desde cuatro puntos de vista. Desde la perspectiva encarnativa, "Dios hacia el hombre" (cap. 1). Desde la perspectiva presencial, "Dios en el Hombre" (cap. 2). Desde la perspectiva dinámica, "El hombre hacia Dios" (cap. 3). Y desde la perspectiva mística, "El hombre en Dios" (cap. 4). La inhabitación de la Santísima Trinidad es considerada por San Juan de la Cruz como una presencia dinámica y transformadora del hombre que le hace vivir en el Padre, Hijo y Espíritu Santo la vida de Dios. Aun consciente de que todo lo que acierta a expresar dista mucho de la realidad, trata de tematizarlo haciendo uso de todos los recursos a su alcance: la poesía, el silencio, la doxología. Hay que destacar la plasticidad del apartado que dedica el autor a las "imágenes de la inhabitación" en los escritos del santo carmelita (pp. 278-301).

"La razón más alta de la dignidad humana consiste en su vocación a la comunión con Dios" (GS 19). Esta enseñanza conciliar ha retomado hoy rabiosa actualidad en la "espiritualidad de la comunión" que propugna la Carta *Novo Millennio Ineunte*. Según este documento pontificio en su acepción fundamental y primera "significa ante todo una mirada del corazón sobre todo al misterio de la Trinidad que habita en nosotros" (NMI

43). Que el propio Juan Pablo II proponga expresamente en este documento el testimonio de San Juan de la Cruz (NMI 33), del que por otra parte él mismo es especialista, indican la oportunidad de este trabajo de investigación y son alicientes añadidos para la lectura de este libro.– R. SALA.

BADA, J., *Clericalismo y anticlericalismo* (Iglesia y Sociedad 4), BAC, Madrid 2002, 13,5 x 20,5, 123 pp.

Hablar de clericalismo y anticlericalismo es como considerar la entera historia de la Iglesia, sólo que ceñido a la latina y en uno de sus aspectos concretos. Pues efectivamente así se estructura este libro, recorriendo la evolución de la cultura occidental en este asunto. Comienza con consolidación del clero como institución, ya en los albores de la Iglesia; prosigue con las primeras expresiones anticlericales, allá por la baja Edad Media, cuando la Iglesia adquirió poder social, pues en eso se centra el anticlericalismo; para culminar con la Ilustración y el siglo XIX, cenit del anticlericalismo; y repasar los cambios de actitud en el siglo pasado. La peor solución al anticlericalismo sería la indiferencia religiosa, que es el camino que llevamos. Se trata de un buen libro, escrito con competencia y claridad. El único pero es la ausencia total de referencias bibliográficas. Bien está que quiera hacerse una colección divulgativa y sucinta (compartida con otras prestigiosas editoriales extranjeras), pero eso no está reñido con unas mínimas notas de fuentes, que para no molestar la lectura se ponen a pie de página o al final del libro, o una selección de libros que alienten a desarrollar el tema. Un pequeño lapsus es la palabra “embite” (p. 65 y 69) en vez de envite, que según veo hasta la corrige el windows 98.– T. MARCOS.

RAHNER, K., *Escritos de teología. III*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002, 16 x 24, 414 pp.

En el anterior número de esta Revista, haciendo la recensión de la reedición del volumen II de *Escritos de teología*, quedó dicho lo que puede referirse ahora a este nuevo tomo: que es una lástima que se trate de una mera reimpresión en vez de una auténtica revisión de traducción, que hubiera merecido más la pena un esfuerzo por editar los restantes 9 tomos de *Schriften zur Theologie* sin traducir, que incluso el idioma español queda prestigiado por acoger plenamente la obra más representativa del mejor teólogo católico del siglo pasado... Pasemos a las alabanzas. En su aspecto externo la edición queda más elegante, nueva y manejable. Releer a Rahner resulta siempre vivificante: con él se abría camino un nuevo modo teología, que tenía en cuenta las ciencias modernas, que no rehúya ninguna cuestión (en este volumen trata desde la celebración de la Navidad hasta la belleza de la poesía religiosa), que buscaba no separarse de lo pastoral. El concilio Vaticano II se anunciaba imparable en el horizonte.– T. MARCOS.

LOCHBRUNNER, M., *Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942-1967)*, Echter Verlag, Würzburg 2002, 14 x 22,5, 332 pp.

Como es sabido, el alemán H.U. von Balthasar ha sido uno de los grandes teólogos del siglo XX. Primero jesuita, luego sólo sacerdote, fue finalmente nombrado cardenal como reconocimiento a su labor. Ésta no consistió sólo en sus escritos, que de por sí ya le

encumbran entre los mejores autores cristianos de la época, sino también en la dirección de colecciones, traducción y edición de obras de otros escritores. Este segundo aspecto, su labor como editor, es el objeto del libro que presentamos. Hecho por un discípulo y admirador, cuya tesis doctoral versó sobre la teología de Balthasar, no cabe mejor perspectiva para pensar que el estudio habrá sido minucioso y esmerado. Centrado en la época comprendida entre la segunda guerra mundial y el concilio Vaticano II, divide el libro en cinco capítulos, cada uno dedicado a una colección realizada, en un caso sólo intentada, por nuestro teólogo. La primera colección quería centrarse en la cultura espiritual europea, comprendiendo selecciones de Nietzsche y Goethe y ediciones de obras menos conocidas de autores de Francia, Rusia, Italia y otros países. La segunda se centra en obras que fundamentan la eclesiología, destacando san Agustín y los fundadores de órdenes monásticas. La tercera en cuestiones de actualidad, a la que él colaboró con escritos propios, aparte de promocionar obras secundarias de otros. La cuarta colección destaca obras que apuntan a la santidad, en la que son numerosas obras de los Padres de la Iglesia, y aparecen también Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila, así como Claudel o Foucauld. Finalmente, la quinta colección, que parecía ser la joya de la corona, se quedó en proyecto. Hubiera sido una biblioteca de los Padres de la Iglesia, tras las huellas de la francesa *Sources chrétiennes*, pero que, al coincidir con su abandono de los jesuitas, superó sus posibilidades.— T. MARCOS.

FELMY, K. Ch., *Teología ortodoxa actual*. (Verdad e Imagen, 152), Sígueme, Salamanca 2002, 21 x 13,5, 350 pp.

Aunque el título de la edición española no lo recoge, la obra se presenta como una *introducción* a la Teología Ortodoxa, es decir, de la Iglesia ortodoxa, actual. En los capítulos del dos al nueve trata los siguientes temas: la apófisis, la doctrina trinitaria, la cristológica, la pneumatológica, la de la redención y de deificación, la eclesiológica, la sacramentaria y la escatológica. El capítulo inicial presenta la Teología Oriental como "Teología de la experiencia". Para el autor la orientación hacia la experiencia y hacia la experiencialidad es su rasgo más característico. Tal es la perspectiva desde la que se acerca a todos y cada uno de los temas antes señalados; en efecto, en su exposición es constante la referencia al modo como el fiel ortodoxo experimenta esos contenidos de fe, con la excepción de la doctrina de la redención y la deificación que —reconoce— deja poco espacio para ello. Por supuesto, también se detiene en el carácter de esa experiencia, eclesial por naturaleza, lo que la distingue, por ejemplo, de la experiencia o, más bien, vivencia, propia del pietismo. Se trata de una experiencia ascética y litúrgica, que en su totalidad es norma y fuente del pensamiento teológico para la actual Teología Ortodoxa, de las que no se alejó del todo ni durante el período de la "pseudomorfosis" o de sometimiento a la llamada "Teología de Escuela", expresión que el autor no juzga acertada.

La exposición la ha hecho —confiesa el autor— "con los ojos del amor, que es el órgano del conocimiento", pero sin idealizar dicha Teología. Y así es en realidad. No pasa por alto objeciones, ni deja de manifestar sus incoherencias y puntos oscuros, como tampoco los de la Teología occidental, sea católica sea protestante, que aparecen continuamente como punto de comparación. La lectura del libro deja ver también que la teología ortodoxa está lejos de ser uniforme, aunque dentro de una unidad básica.

La obra nos merece un juicio muy positivo. Lo que ya no es tan positivo es el referente a la traducción. A menudo el lector tiene que pararse para tratar de descifrar lo que está leyendo. Los pasajes oscuros no son raros en la traducción. La oscuridad se debe más de una vez a un error de traducción (por ej., en p. 47, al poner "que se atiene a las ideas de teólogos como Florovskii..." en vez de "a juicio de ..."; o en p. 63, al poner "que en él mismo ve a Dios", en vez de "Dios se ve en él"; en p. 66, al poner "se desligó" en vez de "se habría desligado"; en p. 71 poniendo como sujeto "Esa relación (entre Dios y el mundo)", en vez de "el mundo"; en p. 79, al poner "cordero" en vez de "novillo", etc.). La confusión la produce otras veces la falta de una puntuación indebida (por ej., p. 213, l. 11) o de precisión terminológica (por ej., p. 103: "antigua teología oriental" puede significar algo distinto de "teología vetero-oriental" [esto es, la de las iglesias precalcondonenses]). Más de una vez se perciben carencias en la terminología teológica. La obra concluye con dos índices, uno onomástico y otro analítico.— P. DE LUIS.

ALFEYEV, Hilarion, *Le mystère de la foi. Introduction à la théologie dogmatique orthodoxe*, traduit du russe par Michel Evdokimov. Editions du Cerf, Paris 2001, 23,5 x 14,5, 270 pp.

La presente introducción a la teología ortodoxa está hecha desde dentro de la Ortodoxia misma. La obra consta de 11 capítulos en que el autor trata los principales puntos doctrinales de la vida cristiana según la concepción de la Iglesia Ortodoxa: búsqueda de la fe, Dios, la Trinidad, la creación, el hombre, Cristo, la Iglesia, los sacramentos, la oración, la divinización y la vida del mundo futuro. Su destinatario natural es el creyente ortodoxo. El autor acompaña su exposición como abundantes textos selectos de teólogos, antiguos y modernos, tomados de la tradición ortodoxa, como confirmación de sus asertos.

M. Evdokimov, autor de la traducción del ruso al francés y de la introducción, la describe como "una dogmática moderna, despojada de todo espíritu escolástico y, más que todo ello, una guía fiable en el campo de las verdades cristianas". Que está despojada de todo espíritu escolástico es evidente; que sea una guía fiable en el campo de las verdades cristianas (ortodoxas) no lo discutimos; pero ya nos cuesta ver siempre la modernidad de esta dogmática. Existen aspectos que se ubican perfectamente en la problemática moderna; por ejemplo, el distinguir entre no-ortodoxia y herejía; la idea de un *minimum dogmaticum*, apoyado en los Padres, en el contexto del ecumenismo; admitir el título de María "madre de la Iglesia" que otros rechazan; una actitud irénica frente a las otras confesiones cristianas aunque no falten críticas como es lógico; el integrar la oración en un marco general de doctrinas dogmáticas, etc. Pero hay otros aspectos que ya no nos parecen tan modernos: argumentar con el carácter profético de la cuarta Égloga de Virgilio (el autor la considera parte de la *Eneida*), juzgar que hay que tomar el evangelio "estrictamente a la letra" si queremos que Cristo se nos revele real y viviente, mantener la terminología de "primado de honor", pasar por alto la eclesiología eucarística, el otorgar poco peso a la liturgia como fuente teológica (sin que la excluya), la importancia dada a determinadas "tradiciones", etc. Al lector español no deja de sorprenderle que un teólogo ortodoxo ruso haya incluido una cita del poeta F. García Lorca en el capítulo dedicado a la oración (cf. p. 194).— P. DE LUIS.

SYTY, Janusz, *Il Primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale. Il contributo dell'ecclesiologia eucaristica di Nicola Affanassieff e Joannis Zizioulas*, (Studia Antoniana, 46), Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 2002, 24 x 16,5, 426 pp.

La novedad más significativa en la teología ortodoxa en las últimas seis décadas ha tenido lugar, muy probablemente, en el ámbito de la teología de la Iglesia. Se trata de la aparición o, según sus promotores, de la reaparición después de un eclipse de siglos, de la denominada "eclesiología eucarística". Esta eclesiología define la naturaleza de la Iglesia desde la Eucaristía, pues tanto una como otra son cuerpo de Cristo. De ahí el nombre, y de ahí la valoración máxima de la Iglesia local, considerada plenamente "católica". Su aparición no ha quedado circunscrita al ámbito de la Ortodoxia, pues su influjo se ha dejado sentir, y con fuerza, en la eclesiología católica, y no pasó desconocida al concilio Vaticano II.

Aunque lo que se propone el autor del libro es estudiar el Primado en la Ortodoxia de hoy día a la luz de la eclesiología eucarística, en la práctica el lector encontrará un estudio amplio de dicha eclesiología. Nada extraño, pues se trata de un requisito metodológico. La doctrina sobre el primado es un aspecto particular de un conjunto más amplio, una consecuencia que se deriva de él. Ahora bien, el detalle sólo se entiende y se le puede valorar dentro del conjunto del que forma parte.

La primera de las cuatro partes de que consta el libro presenta, efectivamente, al lector la eclesiología eucarística; la segunda la dedica el autor a exponer los presupuestos y los distintos fundamentos del primado universal en la Iglesia; la tercera versa sobre la naturaleza del primado, y la cuarta se centra en el primado romano universal.

En la eclesiología eucarística caminan juntas, pero separadas, la teología rusa y la griega, representadas respectivamente por N. Afanassieff, el "padre" de la misma, y por J. Zizioulas, a cuyas vidas y obras dedica el autor su primer capítulo. Juntas, porque ambas coinciden en la naturaleza esencial de esa eclesiología; separadas, porque cada autor tiene elementos originales. Esta realidad se refleja a lo largo del libro, que presenta sistemáticamente de forma paralela el punto de vista de uno y otro autor sobre cada tema. Ellos son los más importantes, sin duda, pero no los únicos. A lo largo del estudio aparecen otros célebres autores ortodoxos como J. Meyendorff, A. Schmemmann, E. Clement, P. Evdokimov, C. Besobrasoff, etc. pero ya como satélites de los otros dos, sobre todo del primero.

La eclesiología eucarística ha tenido un peso enorme en la cuestión del primado. Presentar la riqueza de su reflexión sobre ese delicado problema ecuménico supera los límites de esta reseña. Digamos simplemente que en buena medida ha superado planteamientos surgidos a lo largo de los siglos en la Ortodoxia como fruto de la polémica con los católicos. Ante todo, ha vuelto a reconocer que el primado universal, incluso un primado romano, forma parte de la naturaleza de la Iglesia, distinto del simple "primado de honor", terminología a que renuncian, a pesar de ser tradicional en la Ortodoxia, por considerarla no evangélica. Es obvio que en la fundamentación doctrinal que tienen de ese primado universal, y en la concepción del modo cómo se debe ejercer, divergen aún notablemente de la concepción de la Iglesia católica. Mientras acusan a esta de haber creado una estructura del poder jurídico *sobre* la Iglesia, abogan por un primado *en* la Iglesia, y no un primado de *poder*, sino de *amor*. Y, por supuesto, un primado perfectamente armonizado con el principio sinodal. El lector del estudio podrá advertir que, no obstante las diferencias aún existentes, esta teología ha dado un notable avance en la dirección hacia la convergencia. Con honestidad intelectual, los autores de la eclesiología eucarística critican también a la tradición ortodoxa, mostrando cómo ha caído a menudo en la misma concepción que criticaba en los católicos, aunque se tratase de ámbitos más reducidos; desbara-

tan no pocos de los argumentos de la polémica contra los católicos que fácilmente se vuelven contra los mismos ortodoxos (por ej., afirmar que la Iglesia no tiene más "jefe" que Cristo), etc.

La exposición es amplia. Por lo que se refiere a Afanassieff, el hecho se ha visto favorecido por la circunstancia de que el autor del estudio sea eslavo, lo que le ha facilitado el acceso a numerosos escritos publicados en ruso, no traducidos y, por tanto, no accesibles de ordinario a los lectores occidentales. La exposición es también serena, desde el reconocimiento de los valores que incluye esa visión eclesiológica. Pero el autor descubre también sus puntos oscuros que oportunamente saca a relucir y critica. Como es normal, este momento de valoración y crítica lo dejó para el último capítulo. El método elegido hace que con frecuencia aparezcan repetidos los conceptos, pero no era fácilmente evitable. Nuestra última palabra es que la obra resultará sumamente provechosa a toda persona que esté interesada ya en el tema general de la eclesiología ya en el particular del primado romano.— P. DE LUIS.

BETHGE, Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe - Christ - Zeitgenosse. Eine Biographie*, Gütersloher Verlaghaus/Chr. Kaiser 2001, 7ª ed. 21 x 14, 1132 pp.

Desde la aparición de la primera edición de la biografía de Bonhoeffer en 1967, escrita por su gran amigo E. Bethge, ha pasado ya mucho tiempo, más de tres décadas. En aquel entonces fue saludada como "una de las más grandes y duraderas biografías de nuestro siglo". Y este juicio permanece aun hoy día como válido. En el volumen IV de esta misma Revista (1969) aparecieron dos reseñas sobre la misma en su edición alemana y francesa. Aunque el contexto político, religioso y social ha cambiado considerablemente, la opinión de entonces sobre este hermoso libro sigue siendo válida en la actualidad. No se narra exclusivamente la vida de Bonhoeffer, sino que se hace teología y se plantean los problemas de máxima actualidad de la época. Bethge nos transcribe todo el inmenso material que tiene a su disposición, ofreciéndonos el testamento y la herencia personal y doctrinal del mártir evangélico. Los hombres de acción viven en una espiral difícil de controlar, pero viven una "verdadera vida", se arriesgan, optan, deciden, aciertan o se equivocan. Y este es el gran Bonhoeffer que Bethge nos sigue pintando: familia, estudios, compromisos apostólicos, apuestas ecuménicas, opciones políticas, decisiones arriesgadas, vida al límite, escritos, predicaciones, mundo afectivo, campo de concentración y martirio.

El autor, Eberhard Bethge, moría el 18 de marzo del 2000 a la edad de noventa años. En los prólogos a las diversas ediciones de su biografía, Bethge se había preguntado ya sobre la posibilidad y la necesidad de una investigación más a fondo acerca de algunos puntos: viajes de conspiración de Bonhoeffer en los años 1940-1943; problemas de Ética; Bonhoeffer y los judíos, etc. Algunos de estos problemas han sido afrontados en la edición de los 17 volúmenes de que constan las Obras completas de Bonhoeffer, terminada en el año 1999. En el prólogo de la octava edición (1994), Bethge intuye la necesidad de reflexionar sobre una "teología de Israel"; sobre la correspondencia entre Bonhoeffer y su prometida María von Wedemeyer y sobre la grata experiencia de la "amistad". Todas estas anotaciones han sido tenidas en cuenta en la actual edición de esta super-clásica biografía.— A. GARRIDO SANZ.

SÁNCHEZ VAQUERO, J., *La Unidad de los Cristianos (1959 - 2000)*, BAC Madrid 2001, 21 x 14, 206 pp.

En plena madurez de su vida dedicada en gran parte al Ecumenismo, J. Sánchez Vaquero nos ofrece, dentro de la colección ESTUDIOS Y ENSAYOS de la BAC, este librito sobre la unidad de los cristianos en las segunda mitad del siglo XX. El Ecumenismo moderno aparece en torno al *Consejo Ecuménico de las Iglesias* (1948), al cual la Iglesia de Roma ha ido poco a poco acercándose y valorándolo, aunque no pertenezca formalmente al mismo. Tras los esfuerzos de algunos líderes religiosos católicos, el Concilio Vaticano II da carta de ciudadanía al Ecumenismo, entendiéndolo como "obra del Espíritu" para nuestro tiempo.

Siguiendo el hilo de esta historia reciente, Sánchez Vaquero, cargado de experiencias personales ecuménicas, nos intenta transmitir las riquezas "cristianas del ecumenismo, las metas pretendidas y no conseguidas, las dificultades que ofreció el camino andado", a la vez que presenta los "urgentes retos que se hallan planteados en los albores del tercer milenio".

Tras un brevísimo resumen, en plan esquemático, sobre las diversas confesiones del mundo cristianos (cap. I-III), el autor analiza con alguna amplitud el diálogo ecuménico entre Roma y la Ortodoxia (pp. 25-64) siguiendo los encuentros habidos y los documentos emanados de los diálogos; estudia asimismo el trabajo del *Consejo Ecuménico de las Iglesias* (cap. VI), así como el Ecumenismo de la Iglesia Católica en base al documento conciliar *Unitatis redintegratio*, terminando con una relación sucinta de los diálogos teológicos entre Roma y las diversas confesiones cristianas, a la vez que enumera los documentos más importantes emanados de dichos encuentros. Al final, un apéndice sobre el Ecumenismo en España, en que se reseñan los Centros ecuménicos, los encuentros habidos y las revistas que han aparecido sobre el tema. Dada la brevedad del ensayo y la amplitud de la temática, Sánchez Vaquero ha querido imprimir a su resumen un tono eminentemente vivencial. No en vano ha sido uno de los personajes que más han trabajado en España en este campo.— A. GARRIDO SANZ.

Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, *La Tolerancia y la Manipulación* (= Vértices), Rialp, Madrid 2001, 13,5 x 20, 252 pp.

La *tolerancia* no es permisividad, indiferencia o escepticismo ante los valores, sino estima respetuosa del otro y búsqueda común de la verdad, a través de un diálogo de aprendizaje que sabe dar y recibir en un encuentro fecundo y relacional, ni fanático ni lineal —impositivo, de sujeto a objeto, con ambición de dominar—; es llamativo que sean precisamente el pensamiento débil, el relativismo cultural, el escepticismo y el subjetivismo los que fomenten la intolerancia y el dogmatismo. Opuesto a tolerancia es el concepto de *manipulación*, "que tiende a cegar en las personas la capacidad de pensar por propia cuenta" (39), reduciéndolas a mero objeto o medio para un fin determinado. Las cosas podrán ser manipuladas sin sufrir menoscabo alguno, pero no así las personas; el sadismo, el reduccionismo erótico y la ideología en sentido peyorativo son diversos tipos de manipulación que menguan la capacidad creativa de las personas para dominarlas. En este ámbito encontramos las experiencias de "vértigo" frente a las de "éxtasis"; las prime-

ras ciegan para los valores, imposibilitan la apertura al sentido profundo de la existencia y son germen de la escalada actual de la violencia, mientras que las segundas capacitan para el encuentro y son creativas, elevándonos a la plenitud de nuestras posibilidades. Estrategia manipuladora es también el uso de "*términos talismán*" (libertad, censura, cambio, progreso, futuro...), evitando la profundización en su sentido y toda confrontación abierta; mediante ambiguas conexiones entre esos términos, el demagogo impulsa una dialéctica mental apasionada y seductora para que las gentes opten por emoción y no por reflexión; si, además, esos términos son enfrentados a sus "contrarios" (norma, tradición, fidelidad, conservador, pasado-presente...) como si fueran *dilemas* excluyentes en vez de aspectos *complementarios* de la misma realidad, entonces se van creando unos esquemas mentales que incapacitan para la crítica y empobrecen intelectualmente; de hecho, al presentar el ideal del cambio por el cambio unido al ideal del dominio y a la satisfacción de las pulsiones instintivas como camino hacia la felicidad, lo único que se logra es desembocar en un empastamiento de puras sensaciones, excitaciones, posesiones..., que van anulando la creatividad e incapacitando para el encuentro. El antídoto va justamente en la dirección opuesta y necesitará la ayuda de un guía para lograr un proceso de liberación y de capacidad crítica que purifique el pensamiento, clarifique el uso y abuso del lenguaje, revise las actitudes y los ideales y se deje mover por un amor incondicional a la verdad.

Alfonso López Quintás, catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid y miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, con imágenes claras, lenguaje directo y pedagógicos esquemas a doble columna, nos muestra con precisión clarividente el carácter destructivo de la manipulación y su proceso, el quién, cómo y para qué manipula, así como lo creativo de la tolerancia que construye y enriquece la personalidad humana.— J. V. GONZÁLEZ OLEA.

FENOY, E.—ABAD, J., *Amor y matrimonio* (= Cuadernos Palabra 133), Palabra, Madrid 2001⁸, 12 x 19, 347 pp.

Que una obra alcance, desde su primera aparición en 1977, su octava edición es ya muy significativo. Y lo consigue por plasmar el amor conyugal del hombre y de la mujer como esa realidad presente en toda la historia de la humanidad y que se convierte en camino de santidad cuando el amor humano es vivido ante Dios y bendecido por él.

En 8 capítulos y un epílogo se va desgranando el itinerario amoroso del encuentro interpersonal, comenzando por el noviazgo (I) en cuanto esfuerzo progresivo para madurar en un amor cuya culminación será la donación plena del matrimonio o la comprobación de que la elección no era la acertada. Sólo en la conyugalidad (II) se puede vivir la plenitud del amor humano como la comunión en un proyecto común concorde con el plan de Dios y que será elevado a la perfección sacramental. El amor de los esposos (III) es plenamente humano, sensible-espiritual y sobrenatural, e integra todas las dimensiones —física, afectiva, espiritual y sobrenatural—, aceptando la diversidad de psicologías y necesidades y cuidando el diálogo y los detalles que ayudan a acrecentarlo. El amor conyugal está íntimamente vinculado a la procreación y educación de los hijos mediante la paternidad responsable (IV-V), superando toda visión reductiva de la sexualidad, tanto la dualista y maniquea como la puramente biológica y placentera, puesto que la paternidad implica la misión de capacitar a los hijos para que cumplan su proyecto personal de vida. La castidad matrimonial (VI), fiel a la ley natural y a las leyes divino-positivas expresadas por el Magisterio, no equivale a reducción del número de relaciones sexuales o a merma del pla-

cer, sino que es una virtud positiva cual pedagogía de amor y libertad que racionaliza los instintos y autentifica la expresión física de un amor profundo; el débito es un derecho de justicia, pero ha de ir acompañado de la prudencia y de la caridad, porque “no puede llamarse amor el acto conyugal impuesto al cónyuge sin considerar su condición actual y sus legítimos deseos” (218). El amor humano se integra en el divino a través del sacramento del matrimonio (VII), auténtico camino de santificación (VIII) mediante toda clase de virtudes –teológicas, éticas y humanas– fundamentadas en la unión espiritual de los cónyuges y el respeto mutuo de sus conciencias. Una visión tan auténtica y positiva es lo que hace que la familia sea el futuro de la humanidad (epílogo).

Se reflexiona desde la razón y desde la fe, con planteamientos antropológicos, teológicos y espirituales, para mostrar cómo el ser humano, en cuanto sujeto de relaciones, puede ir desde las más superficiales a la más íntima y profunda en la entrega de lo mejor de cada uno. Algunas pequeñas observaciones que le haría son: El *sólo* equivalente a *solamente* nunca está acentuado. Estoy de acuerdo en que el lenguaje corporal ha de corresponder a su significado antropológico de entrega total, exclusiva y definitiva, no llamando amor a lo que no supera el mero sentimiento, hedonismo y egoísmo; pero afirmar (cap. del noviazgo) que las relaciones sexuales plenas fuera del contexto conyugal son totalmente negativas, pasionales, infrahumanas, egoístas..., y abocan el futuro matrimonio a la infidelidad y a la desgracia, me parece que es dar un *salto catastrofista* difícil de corroborar en la experiencia pastoral, donde se encuentra de todo. Se reconoce que es difícil zanjar la cuestión entre trabajo en el hogar o fuera, pero se opta por una imagen de mujer ama de casa, esposa dulce y madre comprensiva y abnegada, siendo el marido el encargado del sostenimiento económico, sin ser absorbido por el trabajo fuera del hogar (*passim*; algunas en concreto 117, 121-125; 173-188). Afirmar que Dios “interviene personalmente en la procreación inmediata de cada persona” (p. 60) exigiría algo de clarificación. Por último, no creo que la versión de la Vulgata de Tb 6,16-17 (p. 146) sea un texto válido para justificar la crítica al hedonismo, mejor argumentada en otras páginas (materialista, individualista, cosificador...).

Puede que la familia, institución natural de origen divino y con unas funciones personalizadoras, sociales y eclesiales imprescindibles, siga sufriendo múltiples ataques desde el individualismo, el egoísmo, el hedonismo o las facilidades para el divorcio; pero Eugenio Fenoy y Javier Abad dejan bien patente que donde reinan la gratuidad, la fidelidad y la apertura a la vida, las personas van ganando en libertad, mejoran las relaciones sociales y se hace visible la presencia del Reino.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

LUCAS LUCAS, R., *Antropología y problemas bioéticos* (= Estudios y Ensayos–Filosofía y Ciencias 21), BAC, Madrid 2001, 13,5 x 20,5, XV-163 pp.

Ramón Lucas Lucas nos ofrece una fundamentación antropológica de los problemas bioéticos a partir de la racionalidad filosófica accesible a todos, creyentes o no. Comienza por clarificar los presupuestos antropológicos (I) aceptando la fundación autónoma –filosofía y ciencia–, con o sin referencia explícita a la fe, y descartando toda heteronomía –aconfesional o confesional–; inseparable es la unión entre vida-libertad-verdad, y falsa la oposición ciencia-fe; al cientificismo materialista, empobrecedor de la realidad por considerar real sólo lo empíricamente aferrable, conviene recordarle que no todo lo técnicamente posible es moralmente admisible; dígase lo mismo de las mayorías democráticas que llevan al relativismo. El cuerpo (II), que no es *algo* que yo posea, es la condición

indispensable para poder habitar y vivir mi propia vida y me capacita para la relación y la exteriorización de mi interioridad (corporeidad); habrá que evitar tanto el dualismo –ascetismo voluntarístico o instrumentalismo libertino– como el monismo –sacralización del cuerpo o hedonismo banal– si queremos afirmar al yo personal como un sujeto unitario en la dualidad de cuerpo y espíritu; según la valoración dada a la relación corporeidad-espíritu así se plantearán problemas como eutanasia, donación de órganos, salud y enfermedad, alimentación, vestido, vivienda, deporte... La sexualidad (III) es una estructura constitutiva del ser humano que va más allá de la genitalidad al incluir la triple dimensión bio-física, psíquica y espiritual. Los datos biológicos muestran que el embrión es ya naturaleza humana (IV) desde el momento de la concepción y que mantendrá su identidad y unicidad como individuo de la especie humana a lo largo de toda su existencia; esto exige reconocerle su estatuto antropológico como persona (V) desde la fecundación, aunque deba subseguir un desarrollo proporcional que vaya logrando la maduración biológica, psicológica moral...; para el concepto de persona se sirve de las definiciones de Boecio y Sto. Tomás, y de Aristóteles para demostrar que el embrión no es un hombre en potencia sino un hombre actual y real. Debemos recuperar el sentido humano de la muerte (VI) –también la dignidad del moribundo–, evitando reducirla a un conjunto de eventos biológicos aferrables o a una espiritualidad desencarnada que descuida los diagnósticos clínicos; la reflexión filosófica integra esos datos sin cerrarse a la plenitud pascual manifestada en el misterio de Cristo; *muerte cerebral* no se identifica con muerte *humana*, pero sí que es una indicación cierta de la muerte de la persona, siendo un concepto básico para la ética de los trasplantes de órganos. Dios, que crea directamente el espíritu humano en cada hombre, es el fundamento último del valor absoluto de la persona humana (VII). Hay que superar planteamientos equivocados (*conclusión*) que enfrentan la omnipotencia de Dios con la libertad del hombre, como si la fe religiosa en el más allá implicara abandonar el compromiso con la vida terrena, o como si el ateo fuera el único que se comprometiera con las realidades terrenas.

Creo que el uso del hilemorfismo aristotélico-tomista no acaba de conseguir esa antropología unitaria –unidad dual, cuerpo espiritualizado o espíritu corporeizado– que supere todo biologicismo y dualismo. En concreto, se me hace difícil compaginar estas afirmaciones: «El alma humana no se entiende en sentido dualista, como una sustancia separada que se une desde el exterior al cuerpo, sino que se entiende, en sentido aristotélico y tomista, como la forma o el acto primero de un “cuerpo natural que tiene la vida en potencia”» (p. 98; cf 78 y el espíritu humano es creado directamente por Dios en cada hombre» (p. 91 y cap. VII). Ciertamente el hijo es un don, no un producto que se pide o fabrica (11-13, 48-50), de ahí el rechazo a la fecundación artificial; ahora bien, extenderlo a la *homóloga*, negando que haya amor y encuentro interpersonal cuando la ciencia suple las carencias de la naturaleza, ¿no estamos ante un biologicismo que no supera la *fisiología* del acto sexual? Ante los datos biológicos científicamente consolidados no parece coherente admitir sólo los que se amoldan a mi teoría: no aparecen para nada los embriones fecundados que son expulsados naturalmente antes de la implantación (el 70% como mínimo); ¿esa anidación es sólo extrínseca o habrá que replanteársela, dado que sin ella no hay nada que hacer, al menos por ahora? (cf. 72-76); afirmar que «no llegará a ser nunca humano si no lo ha sido desde el principio» (77), no contempla a los muchos que son desde el principio y no llegan al final. Siguiendo con los datos científicos, insistir en no separar la dimensión unitiva de la procreativa está de acuerdo con la verdad de la sexualidad, pero ¿se puede sostener lo mismo para *todo* acto sexual? (*passim*; cap. 3, II/2, b; 94-95). No obstante estas *pegas*, la obra deja bien asentado lo fundamental: la defensa de la

dignidad de toda persona, respetando su identidad individual y descartando cualquier instrumentalización, además de dar un toque de atención ante la actual transformación en derechos para los fuertes lo que no son más que delitos contra los débiles, y que rechazar manipulaciones y violaciones contra la vida es la respuesta coherente que se fundamenta en la naturaleza misma de las cosas y en la experiencia humana.– J. V. GONZÁLEZ OLEA

TOSO, M., *Umanesimo sociale. Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni* (= Biblioteca di Scienze Religiose 168), Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2001, 16,5 x 24, 453 pp.

Mario Toso va desgranando, en 10 capítulos y 4 apéndices, la respuesta del Magisterio eclesial a los problemas sociales. La Doctrina Social de la Iglesia (I) pertenece al *ser* y al *actuar* de la Iglesia, correspondiendo a *toda* la comunidad cristiana su inserción en la misión de Cristo, el cual puso las premisas para el cambio de las instituciones de su tiempo con su nueva jerarquía de valores y su llamada a la *metanoia* total; la vivencia sacramental del misterio pascual dará motivos y fuerzas para el anuncio de la salvación integral del hombre y los subsiguientes cambios sociales. Puede que las acciones concretas, personales y sociales, sean diferentes, pero no así los criterios de discernimiento y de guía –los *principios* (II)– de los que deben partir y cuya complementariedad e implicación son mutuas: dignidad de la persona humana en todas sus dimensiones, destino universal de los bienes, solidaridad, subsidiaridad, bien común, pluralismo social... La antropología presentada (III) se basa en un personalismo comunitario y relacional que mira al hombre como sujeto libre y responsable, abierto a la socialidad-comunión y a la trascendencia, lejos de un individualismo atomizado y una autonomía absoluta que desembocan en el relativismo total al carecer de referencia a la verdad y al bien. A pesar de que se supervalore lo psicológico, intersubjetivo y privado en detrimento de lo institucional y normativo, la familia (IV) sigue siendo el quicio de nuestra civilización al mismo tiempo que edifica la comunidad eclesial y participa en la misión salvífica recibida de su Señor. El trabajo (V) continúa la obra del Creador y da sentido a la vida, siendo humanizado y humanizador en la medida en que se respeta la prioridad de la dimensión subjetiva sobre la objetiva, y más en el mundo globalizado de los mecanismos económicos y financieros que no soluciona los problemas del paro y del hambre. La economía (VI) de libre mercado necesita unos correctivos ético-morales y una mejor fundamentación antropológica para evitar la explotación y marginación de los más pobres tanto nacional como mundialmente, algo que, a la larga, redundará en beneficio de la eficacia económica misma. La comunidad política (VII), cuyo concepto es más amplio que *Estado*, no puede limitarse al campo de la justicia conmutativa –hurto, fraude, contratos...– sino que debe llegar a las exigencias de la justicia distributiva –educativas, sanitarias, seguridad social...–. Aunque la DSI no tenga un modelo concreto de Estado social (VIII), sí que se pueden encontrar en sus documentos reflexiones teórico-prácticas –principios de reflexión, criterios de juicio y directrices prácticas– que nacen de la nueva experiencia de comunión eclesial arraigada en Cristo y continúan el proyecto del Creador. Nunca como hasta ahora han existido tantos medios de comunicación social (IX) ni tanta información transmitida y, sin embargo, no logramos la comunicación en cuanto búsqueda común de la verdad-bien, comprensión recíproca entre las diversas culturas coexistentes y encuentro humanizador fundado en la dimensión religiosa. Parece que va en serio la construcción de una Europa más unida, solidaria y justa (X), pero aún queda mucha tarea por delante si es que no queremos reducirnos a un conglome-

rado de nacionalismos y regionalismos o a una política común de mercaderes; el papel que la educación moral juega ahí es importantísimo para conseguir la comunión de hombres y pueblos. Los apéndices están dedicados al *tercer sector* (1), cuya nomenclatura está pendiente de unificación y su contenido de mayor precisión, y alude al conjunto de asociaciones, fundaciones y movimientos no estatales que persiguen la producción de bienes y servicios para lograr un desarrollo cualitativo de la sociedad civil. La construcción de la *Sociedad del Bienestar* (2) corresponde a todas las instancias sociales, no sólo a la administración política, y debe superar la reducción economicista de mercado acudiendo a valores como libertad, autonomía, solidaridad, subsidiaridad, igualdad y justicia. Siguen la exposición de las diferentes tesis acerca del origen de la sociedad (3), desde las clásicas naturalistas a las modernas contractuales, discursivas, neoliberales anticontractuales y personalistas, y una confrontación (4) entre los ideales marxistas, laicistas y cristianos, con su actualidad y/o caducidad respectiva.

El autor es preciso en la exposición y va al núcleo de la cuestión fundamentándola bíblica, magisterial y racionalmente; le mueve la preocupación por dejar bien clara la postura cristiana y resalta la importancia que tienen las antropologías que están en la base de toda concepción económica, política o social, rechazando las reductivas o fragmentarias e insistiendo en las integrales que saben reconocer las dimensiones privada, pública y religiosa.— J. V. GONZÁLEZ OLEA

Filosofía-Sociología

GILLY, C.- NIEWÖHNER, F., (Hrsg.), *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*. (Bibliotheca Philosophica Hermetica 7). Frommann, Amsterdam 2002, 28 x 18, 403 pp.

Se presentan, como volumen séptimo de la *Bibliotheca Philosophica Hermetica*, las Actas del Congreso celebrado en Wolfenbüttel, del 23 al 25 de noviembre de 1994, sobre la hermandad de la Rosacruz. El movimiento de los rosacruces se inicia con la publicación, anónima, de la obra *Fama fraternitatis*, en Kassel en 1614, a la que seguirá la de *Confessio fraternitatis* en 1615. Tras el anonimato están Tobias Hess, Christoph Besold y Johann Valentin Andreae. Las obras producen un inmenso revuelo y de inmediato se llenan las librerías de escritos y alegatos a favor y en contra. Los autores polemizan contra la teología esclerotizada, tanto protestante como católica, contra la filosofía que es enseñada en los centros académicos y contra diferentes opiniones políticas y sociales. Están profundamente influidos por la literatura utópica, desde la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon hasta el pensamiento de Campanella, y por toda una serie de autores, tanto antiguos como renacentistas, que ven la naturaleza como un todo orgánico y vital. Los objetivos de la doctrina de la Rosacruz son, de un lado, la mejora de la vida gracias al conocimiento científico y al papel que institucionalmente debe desarrollar la ciencia; los auténticos hombres piadosos deben leer el libro de la naturaleza en el que se manifiesta el creador; los tesoros de la naturaleza deben ser desvelados por una ciencia universal, un conocimiento que ha permanecido secreto. Por otro lado, esa armonía natural descubierta debe transmitirse al orden político. La ciencia es el modelo de auténtico conocimiento para cualquier comunidad y la teología tiene que adquirir una forma científica de modo que se superen las dife-

rencias entre las confesiones. Habrá que alcanzar una *pansophia* que ponga a toda la humanidad en un proceso de progreso permanente. Hay una mezcla en estos escritos de pensamiento teológico y de propuestas de mejora política del mundo. Este conjunto de ideas tuvo una amplia extensión, no sólo por Centroeuropa, sino también por el resto de los países. Descartes, por ejemplo, conoció estas ideas hacia 1620. Algunos quisieron darle a este movimiento de ideas una organización institucional y grupal pero parece que no tuvo demasiado éxito aunque, por ejemplo en Inglaterra, llegarían a usarse algo más adelante como sinónimos los términos *rosacruz* y *masón*.

Los artículos del volumen muestran una rica panorámica. C. Gilly da una visión global del estado actual de la investigación sobre el movimiento Rosacruz. J. Ritman investiga los orígenes en Tubinga y la figura de Tobias Hess. M. Brecht, W. Otte y W. Schmidt-Biggemann estudian, en diferentes trabajos, la vida y obra de Johann Valentin Andreae poniendo el acento en su trabajo *Christianopolis* (1619). J. Dupèbe investiga la influencia que tuvieron algunos tratados de magia en el movimiento. R. Edighoffer se centra en los manifiestos de los rosacruces en Alemania, I. Zinguer hace lo mismo para Francia y A. Mclean para Inglaterra. B. Keseru y S. Akerman muestran las repercusiones en Europa del este y Escandinavia respectivamente. C. Gilly se detiene, en otro trabajo, en estudiar la relación con el pensamiento de Campanella y, a continuación, en sendos artículos, analiza una diversidad de obras de diferentes autores que se enmarcan en el movimiento. Finalmente, G. Wehr y L. van den Brul investigan, respectivamente, las repercusiones de las ideas rosacruces en la *Antroposofía* de Rudolf Steiner (1861-1925) y en Jan van Rijckenborgh (1896-1968), un holandés que intentó restablecer una secta de inspiración rosacruceana. Además de su rico contenido, hay que decir del libro que tiene una presentación espléndida con una muy cuidada impresión y con numerosas láminas, preciosas, sacadas de las principales obras aludidas en los estudios. Los índices cierran la obra.— F. JOVEN.

ASSMANN, Jan; GRAF, Fritz; HÖLSCHER, Tonio; KOENEN, Ludwig; SCHEID, John, (Hrsg.), *Archiv für Religionsgeschichte*. Dritter Band. K. G. Saur, München-Leipzig 2001, 24,5 x 17, viii-322 pp.

Aparece el tercer volumen del anuario *Archiv für Religionsgeschichte* dedicado al tema monográfico: *Los orígenes de la historia de las religiones y el siglo XVII*. Es habitual situar el nacimiento de la historia comparada de las religiones en la segunda mitad del siglo XIX con el establecimiento de cátedras sobre este tema en algunas universidades. Ahora bien, los fundamentos de una aproximación científica, aconfesional, al hecho religioso ocurren en el siglo XVII, toda vez que se ha creado ya un marco favorable a estos estudios a causa de la acción conjunta de una serie de factores como son: los grandes descubrimientos geográficos, el Renacimiento, la Reforma, las guerras de religión y la pujanza del Imperio Otomano; fenómenos que, en su conjunto, propician una nueva aproximación a los fenómenos religiosos. En el siglo XVII se acentúan las diferencias teológicas entre católicos y protestantes y, además, se produce el encuentro con las religiones asiáticas, que no conocen el concepto de revelación, formándose un nuevo paradigma en el estudio científico del paganismo y del fenómeno religioso en general. Además en el siglo XVII hay un acercamiento al pasado no sólo por medio de los textos clásicos, sino también por el *anicuariado*, es decir, por la recolección de huellas materiales de la antigüedad, algo que permite contrastar lo que dicen las fuentes escritas. Esta tesis, formulada por A. Momigliano, sirve de hilo conductor al volumen. Idea del mismo es mostrar cómo

la historia de las religiones se constituye en esa tensión entre conocimientos recibidos por fuentes escritas y el *antiquarianismus*.

Las contribuciones al volumen son las siguientes: M. Mulsow estudia la obra de John Selden de 1617 sobre los dioses sirios, en ella se enfrenta con el tema de la idolatría de un modo nuevo en un marco más empírico a través de la investigación de las inscripciones y de todo tipo de nuevas evidencias. R. Häfner analiza el método arqueológico de Ph. Cluver (1580-1622) y su monumental obra *Germaniae antiquae libri tres* con sus estudios del culto y de las costumbres germanas antes del cristianismo. A. Mali estudia las relaciones que hacen los jesuitas del nuevo mundo y su influencia en los medios intelectuales europeos. C. Timmermanns hace un análisis similar respecto al caso de China y Ricci. W. Schmidt se ocupa de la obra de Athanasius Kircher y sus estudios sobre Egipto. G. Stroumsa estudia la figura de Richard Simon y su interés por la historia de las religiones. J. Assmann da una visión de conjunto de los autores que dieron origen a la historia de las religiones comparada. E. Schwarzbach se ocupa de Dom Augustin Calmet. K. Haugen revisa el nuevo tratamiento que se produce en algunos autores de la época en el estudio de la doctrina de la trinidad y el paso que se da de una *historia de las creencias* a una *historia de los textos*. A. Hamilton estudia las nuevas aportaciones al estudio del Islam en el siglo XVII. P. N. Miller, por su parte, se centra en el tratamiento del paganismo. J. P. Rubiés revisa la aportación del jesuita A. Rubino al conocimiento del hinduismo. Las contribuciones de M. Stausberg y J. Deutsch, con sendos estudios sobre las investigaciones acerca del zoroastrismo y el judaísmo en la época, cierran el volumen. Fuera ya del tema monográfico se expone al final del volumen el proyecto de investigación que la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (DFG) ha preparado, para el período 2000-2006, sobre la religión imperial romana y su práctica en las provincias del Imperio, con el subtítulo: *procesos de globalización y regionalización en la historia de la religión antigua*. En su conjunto podemos decir que estamos ante un excelente volumen de un elevado nivel científico.— F. JOVEN.

MARCEL, G., *Obras selectas* (I). *El misterio del ser. El dardo. La sed. La señal de la cruz*. BAC, Madrid 2002, 13 x 20, 608 pp.

El pensamiento de Marcel no ha perdido actualidad. Su insistencia en el método dialógico y el valor de la persona ha cruzado la frontera de la modas y ha llegado a nuestro tiempo con una salud excelente. Su concepto de la vida, como encarnación y participación, nos ayuda aún hoy día a encontrarnos, verdaderamente, con los hombres y mujeres, de carne y hueso, envueltos en el misterio del mundo y de Dios. Frente a nuestro "mundo roto", en expresión de Marcel, el valor de la verdad, el sentido de la vida, la presencia del misterio, el ser en situación, el ser de la realidad, la libertad y la gracia, la ceguera del egocentrismo, la muerte y la esperanza, la gratuidad y la gracia, la fidelidad creadora, ofrecen al hombre actual nuevos caminos de futuro y senderos de salvación. Esta nueva edición de *El misterio del ser* ha sido enriquecida con documentos inéditos, y abundantes notas elaboradas por J. Parain-Vial, su discípula preferida, y por Mario Parajón que ha preparado esta edición. La selección de las obras de teatro, aquí publicadas, pone de manifiesto, una vez más, la profunda relación que existe entre el pensamiento de Marcel y toda su obra dramática.— D. NATAL.

MOUNIER, E., *El personalismo*. Antología esencial. Sígueme, Salamanca 2002, 14 x 21, 987 pp.

Toda la obra de Mounier tiene como centro álgido la realidad personal. Más allá del personaje y del teatro del mundo, la vida de la persona es un don vocacional que exige la conversión, asumir la soledad gozosa y el despojo del egocentrismo. A partir de ahí, el hombre puede poner manos a la obra de la justicia como fruto de la experiencia interior, de la gratuidad y la gracia, y vivir la donación. Pero la Revolución personal ha de ser comunitaria. Toda verdad personal ha de hacerse comunitaria, pues sólo llegamos a ser plenamente personas en diálogo con los demás. La presente *Antología* recoge los textos fundamentales de Mounier y configura un breviario esencial que debe ayudar, también, al hombre del siglo XXI a entender el puesto del hombre en el cosmos y en nuestra sociedad virtual. Esta *Antología* retoma el *Manifiesto al servicio del Personalismo* que define el programa de Mounier, *El Personalismo*, *¿Qué es el Personalismo?* y *Personalismo y cristianismo*, que integra las nuevas ideas en el pensamiento actual, y presenta la coherencia cristiana del proyecto. *Revolución personalista y comunitaria* ofrece la dimensión social y contundente del personalismo con respecto a la justicia y la vida social de los santos. Y finalmente, *La cristiandad difunta* espolea a un cristianismo, de cuerpo presente, para que abandone su caminar mortecino, su muerte dulce en la rutina, y resurja a nueva vida ante los crueles problemas sociales de nuestro tiempo.— D. NATAL.

MOLINUEVO, J. L., *Para leer a Ortega*. Alianza, Madrid 2002, 13 x 20, 263 pp.

Pasadas las turbulencias de la postguerra y también las de la década prodigiosa, la figura de Ortega cada vez se nos ofrece en su propia grandeza de pensador, de ese hombre con la gente. El diseñó la integración de España en Europa señalando la altura de los tiempos con su *Revista de Occidente*. Hoy su influencia es notoria en la filosofía, la literatura, la historia, el derecho, las nuevas tecnologías, el arte y la sociología. Él nos ha dejado en herencia el humanismo de la vida en forma como eficaz antídoto, contra la demoralización social, capaz de responder a los desafíos de nuestro tiempo. Esta obra que presentamos, de un buen especialista en Ortega, nos ofrece la mocedades de Ortega, su llamada a la esperanza ante la crisis de Europa, la filosofía de la razón vital para un nuevo pensamiento y una anatomía de nuestro tiempo que adelanta la aurora de la razón histórica, donde puedan orientarse tanto los jóvenes como el nuevo mundo de la técnica, la universidad y la sociedad, así como cada uno de los seres humanos en su actual dificultad de ser y su experiencia de vivir. Este escrito anima verdaderamente a leer la obra de Ortega.— D. NATAL.

RIBAS, P., *Para leer a Unamuno*. Alianza, Madrid 2002, 13 x 20, 213 pp.

La gran personalidad de Unamuno exige un abordaje múltiple de su vida para poder llegar a la entraña misma del autor. Esto es lo que ha hecho Pedro Ribas al contarnos desde la biografía de Unamuno su medio familiar y universitario, su tarea de escritor, su País Vasco y Castilla, la etapa socialista, sus novelas y su teatro, la religión y la inmortalidad, la filosofía y la intrahistoria, y finalmente Unamuno, la generación el 98, el tema de España y su pensamiento político. Este estudio llega a lo más profundo del Unamuno de

carne y hueso, y nos da una perspectiva adecuada para captar el verdadero significado de la obra de Unamuno, gran despertador de España, y nos lleva adentrarnos, con entusiasmo, en la lectura sosegada de los escritos unamunianos.– D. NATAL.

PÉREZ-DELGADO, Esteban, *Moral de convicciones, moral de principios. Una Introducción a la ética desde la ciencias humanas*. Editorial San Esteban, Salamanca 2000, 15 x 23.5, 295 pp.

Este libro tiene vocación de ser un manual de apoyo a la enseñanza de la ética dentro del ámbito de los estudios de teología. Como tal forma parte de una colección iniciada en 1997 de textos y monografías que sirvan de apoyo al diálogo de la fe y la razón en el contexto cultural actual.

El manual incluye los temas habituales: un discernimiento lingüístico y fenomenológico sobre el hecho ético, una delimitación del mismo respecto de la sociología, lo jurídico y la psicología. A continuación estudia las fundamentaciones clásicas de la ética: Aristóteles, Kant y la ética de los valores; dedica un capítulo a las relaciones de religión y moral y otro a la fundamentación antropológica de lo ético.

El principal mérito del libro consiste en su claridad expositiva, seguramente de quien está habituado a la enseñanza de la materia, la brevedad y concisión en el trato de las cuestiones y el aporte de textos actuales en los que se plantean la diferentes cuestiones desde una óptica científica y contemporánea. Este último elemento corresponde a la pretensión de la colección de entrar en diálogo con las ciencias y la razón, sobre todo de la psicología. Una obra para estudiantes y quienes quieran obtener una visión actualizada, alejada de los manuales más clásicos.– P. MAZA.

DUCH, L., *Antropología de la religión*. Barcelona: Herder, 2001, 21.5 x 14, 256 p.

Esta versión española de la *Antropología de la religión*, publicada en 1997, ofrece una concisa introducción al estudio del fenómeno religioso, que el autor presenta decididamente desde la perspectiva antropológica, sin excluir la teológica. Los nueve capítulos (ciencias de las religiones, metodología, historia del estudio de las religiones, definición de la religión, origen de la idea de Dios, clasificación de las religiones, organización de la religión, acciones rituales y míticas, religión-magia-ciencia, y lenguajes de la religión) que estudian los fenómenos religiosos no sólo resaltan ampliamente la complejidad de la problemática religiosa, sino que también introducen al lector en la metodología y la historia del estudio religioso. Especialmente en la parte metodológica, el autor ofrece una visión global, muy provechosa por tratar los diversos métodos antiguos y actuales. Los demás capítulos son igualmente informativos, pero introductorios, por la razón de que ya había publicado ampliamente sobre estos temas. Valen todavía los resúmenes de cada temática, dado especialmente que los acompaña una bibliografía esencial y actualizada. Así el libro sirve ampliamente a su objetivo de remediar "el creciente analfabetismo religioso y cultural que padecemos". ¡Ojalá que la perspectiva antropológica llame la atención de la sociedad secularizada, pero amante de valores humanos!.– P. PANDIMAKIL.

DURKHEIM, Emile, *La educación moral*. Colección *Raíces de la memoria*. Ediciones Morata, S. L., Madrid 2002, 24 x 17, 218 pp.

Dentro del propósito general de la colección *Raíces de la memoria*, esta libro intenta recuperar para los lectores uno de los textos representativos en el mundo de la educación y la cultura que, en estos momentos, era de difícil localización. La única traducción existente de *La educación moral* fue efectuada en 1972. Como afirmó, ya en el siglo XII, Bernardo de Chartres: "nosotros somos como enanos encabalgados sobre los hombros de gigantes y así podemos ver más cosas y más lejos que ellos, pero no por tener la vista más penetrante o poseer más alta estatura, sino porque el gran tamaño de los gigantes nos eleva y sostiene a una cierta altura".

Esta versión española de la obra de Durkheim es básicamente la misma que en 1925 sacó a luz la editorial Alcan, de París, en la que se advertía que la obra recogía, no en su totalidad (dieciocho de veinte lecciones) un curso que con el mismo título ("L'éducation morale") Emilio Durkheim había impartido en varias ocasiones, primero en Burdeos y más tarde en París. Con el fin de recuperar, casi íntegramente el curso durkheimiano, en la presente edición se han añadido "Pedagogía y sociología" (lección primera) y, como "anexo", al final de libro, "La enseñanza de la moral en la escuela primaria".

A primera vista, parecería que no tiene mucho sentido recuperar hoy a un sociólogo que escribió de la educación hace más de un siglo, máxime cuando, como en el caso de Durkheim, no se trata de un mero teórico, sino que sus propuestas forman parte también de un proyecto más amplio –concepción de la naturaleza supraindividual de la sociedad-, y en el que una determinada orientación política es inseparable de sus formulaciones teóricas. Su trayectoria personal se sitúa en los avatares de la construcción de la Tercera República francesa, una empresa política diametralmente opuesta a la de los comuneros de 1871 (marxistas), y cuyo objetivo central consistía en la reorganización de la sociedad a partir de principios de orden y no de revolución. Esta República era vista como la "reacción" que aplastó la "sociedad del futuro" que K. Marx había visto en la Comuna de París.

El énfasis puesto por Emilio Durkheim en la disciplina como elemento central en la educación formaría parte, según algunos críticos, de los mecanismos de control social –perverso instrumento de dominación social-, tan denostados por los "progresistas" postestructuralistas, la postmodernidad y el multiculturalismo. Donde hay orden, hay asimilación de normas y actuación conforme a ellas –lazos de solidaridad, objetivos sociales-, esto es, disciplina. La pretendida ausencia de esta disciplina en estructuras sociales diferentes a la capitalista es sólo una afirmación de carácter ideológico, en franca contradicción con el más mínimo análisis objetivo e histórico. La educación, como un hecho o institución social que debe ser explicado en su génesis y funcionamiento, y siempre a partir de las características del medio social dentro del cual se desarrolla –"solidaridad mecánica-solidaridad orgánica" (aspecto sociológico)-, sigue siendo un objetivo válido.

La elaboración de una moral laica –propia de una sociedad de "solidaridad orgánica"-, frente a una moralidad religiosa –propia de la una sociedad de "solidaridad mecánica"- es un tema recurrente en toda la obra de Durkheim (*Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, 1912). Lo que ha cambiado son los nombres –Dios-sociedad-, pero no la realidad. Su punto de partida es dividir la realidad en dos dimensiones, una regida por reglas morales –siempre imperativas (deber inexcusable)-, la otra por reglas utilitarias. La moral pasa por reconocer la existencia de una autoridad moral (encarnada en instituciones sociales), así como en la propuesta de valores e ideales colectivos, materializados en símbolos que suscitan adhesión y propician la movilización de las fuerzas colectivas. Para la obtención de este objetivo se requiere el funcionamiento de una institución social: el sistema escolar.

La educación moral, propuesta por Emilio Durkheim, se encuadra dentro de su teoría sociológica general, con todos sus aportes y condicionamientos. Ahora que nos encontramos enfrascados en la nueva ley de educación –Ley de Calidad de la Educación (LOCE), propuesta por el Gobierno del PP., no estaría de más que se tuvieran en cuenta, sin las demagógicas de siempre, las posibles aportaciones de este tratado, "mutatis mutandis". – F. RUBIO C.

ARENDDT, Hanna, *El concepto de amor en san Agustín*. Traducción de Agustín Serrano de Haro, Encuentro Ed., Madrid 2001, 23 x 15, 150 pp.

El presente libro es la primera versión al castellano de la tesis doctoral de la célebre filósofa judía, alumna de M. Heidegger y de K. Jaspers, director éste de la tesis. Lo que se nos ofrece no es la edición original, publicada en el ya lejano 1929, sino la obra revisada por la autora en los primeros años de la década de los sesenta, sobre todo en lo que se refiere a la primera parte y primer capítulo de la segunda.

El texto de la filósofa va precedido de una introducción del traductor en que presenta las características de la presente edición en relación con la edición en lengua inglesa de 1996 de la que esta es traducción, y, además, algunas reflexiones sobre el peso de san Agustín en el pensamiento de la autora.

A san Agustín se le suele representar con un corazón en llamas en la mano. La representación responde a lo mucho que el amor significó en su vida y, también, en su pensamiento. No extraña, pues, que H. Arendt haya elegido el tema del amor al prójimo como pauta para penetrar en la obra y doctrina del obispo de Hipona. Lo característico de la filósofa judía es haber hecho su estudio desde esquemas inspirados en la temporalización heideggerina. Consta de tres partes. La primera se ocupa del amor como anhelo (*appetitus*) que anticipa el futuro (El futuro recordado); la segunda centra la mirada en el Creador y la criatura, con perspectiva de pasado (El pasado recordado); cada una de ellas consta de tres capítulos que desarrollan análisis en buena medida paralelos, cuyo centro son los conceptos contrapuestos de *caritas* y *cupiditas*. La tercera parte está dedicada a la vida en sociedad. Conocida es la tesis de la autora: la difícil armonización entre el amor a Dios, el amor a sí mismo y el amor al prójimo. Una más, entre otras que se han dado del pensamiento del santo sobre el amor.– P. DE LUIS.

FLASCH, K., *Nicolaus Cusanus*. Verlag C. H. Beck, München 2001, 19 x 12.5, 181 pp.

¿Porqué todavía un tercer libro sobre N. de Cusa? Si alguno hubiera hecho esta pregunta al autor, su respuesta hubiera sido muy sencilla: porque N. de Cusa es el mejor pensador del siglo XV. Siendo de profesión jurista, N. de Cusa se interesó de varias disciplinas como filosofía, teología, astronomía, etc., llevó una vida de intensa política y diplomacia que le obligó a estar permanentemente en viaje, y murió lejos de su casa, durante una de esas misiones diplomáticas. Si todo eso no es suficiente para mostrar su grandeza, basta echar un vistazo a sus obras antes y después del escrito *De bryllo*, que, precisamente por ser intermediario, ofrece un acceso estratégico al pensamiento del Cusano. El autor elige el libro *De bryllo* para introducir al lector en la filosofía del Cusano, pues se constituye como un '*discours de la méthode*' para toda la reflexión cusana. El capítulo introductorio trata de este y otros aspectos de fondo cultural y biográfico. Sigue la primera parte que consta de cuatro capítulos, examinando los principios fundamentales de la filosofía Cusana. Son estos: El fundamento del universo es la unidad y el espíritu; lo que es, es la verdad o su semejante; el hombre es la medida de todas las cosas; como un segundo Dios, el hom-

bre crea el mundo de la cultura y del sentido. En la segunda parte que igualmente consta de cuatro capítulos, el autor explica el principio de la coincidencia, la aporía aristotélica, la división del mundo y la influencia del Cusano en el pensamiento europeo. Toda discusión sobre pensamiento cusano busca establecer que este fue ya un renacimiento cristiano del siglo XV. N. de Cusa ofrece, pues, una nueva perspectiva para comprender, interpretar y valorar la antigüedad, que de una manera racional hace ver la verdad cristiana en el pensamiento antiguo. El autor ha logrado muy bien este objetivo. Este libro, que incluye bibliografía e índices, sirve sin duda de introducción provechosa al pensamiento del Cusano.— P. PANDIMAKIL.

CABRIA J.L., J. SÁNCHEZ-GEY, *Dios en el Pensamiento Hispano del siglo XX*. Sígueme, Salamanca 2002, 14 x 21, 520 pp.

La filosofía siempre ha guardado un espacio importante para pensar sobre Dios. La abundante bibliografía sobre el tema atestigua este hecho sin ninguna discusión. El libro que presentamos muestra un panorama concreto del discurso filosófico contemporáneo centrado en filósofos españoles e hispanoamericanos. Estupendos estudios sobre el problema religioso en Unamuno, Amor Ruibal, Ortega, Zubiri, María Zambrano, Laín, Aranguren María, Gustavo Bueno, José Manzana, Rubert de Ventós, E. Trías, F. Savater y los filósofos hispanoamericanos como L. Castellani, A. Wagner de Reyna, N. de Anquín, así como en la novela española contemporánea protagonizan los capítulos más destacados de este estudio. El análisis ha sido hecho por verdaderos especialistas, en cada uno de los autores, y el resultado es excelente. El primer fruto de todos es acabar, de una vez por todas, con el famoso problema de si existe o no una verdadera filosofía española, puesto que aquí se nos presenta un buen número de autores de una calidad indiscutible. La obra tiene, además, la secreta intención de ayudar a pensar sobre Dios para que el misterio de Dios nos ayude a ser más humanos y no se convierta en un batalla violenta entre los hombres, en un mundo cada vez más intercultural y globalizado. Una pequeña observación: En la página 95, de esta obra, se dice que el P. Félix García se inventó la confesión de Ortega. Dado que se me cita en la bibliografía y creo haber documentado suficientemente, en Estudio Agustiniiano 24(1989)689, tanto el hecho como, especialmente, "que Ortega conservaba toda su prodigiosa lucidez", (que es lo que realmente se ha discutido), tal como asegura Marañón en carta a Indalecio Prieto, publicada por M. Gómez Santos en *Vida de Gregorio Marañón*, Madrid 1971, 391-392, no veo qué sentido tiene esa afirmación.— D. NATAL.

Historia

ASSMANN, J., *Weisheit und Mysterium: Das Bild der Griechen von Ägypten*. Verlag C. H. Beck, München 2000, 22 x 14, 92 pp.

La fascinación de Egipto para el occidente no es un fenómeno nuevo; era imprescindible para el Renacimiento, pero mucho más para los griegos desde c. 1580 a. C. hasta los primeros siglos del Cristianismo. Dentro de este largo periodo de la egiptología griega se destaca la época de la XXVI dinastía, c. 650 a.C., pues en ella empieza un encuentro intensivo entre los griegos y los egipcios. Recorriendo esta época y la consiguiente interacción

en cuatro breves capítulos, el autor de este libro nos hace ver qué imagen del Egipto surge de las descripciones griegas. Lo interesante es que es una imagen cultural, hecha por las expectativas de los griegos, sin que necesariamente corresponda a la realidad. No conociendo la lengua egipcia y sin hacer tampoco algún esfuerzo por conocerla, los griegos dependían totalmente de los nativos para crear su imagen política y religiosa de este país. Aunque los griegos empezaron a describir y entenderse según la tradición egipcia –Alejandro Magno, que ocupó Egipto en el siglo IV a. C., se describía como hijo del Dios Amón, hijo legítimo de Felipe II y hijo carnal de Nectanebo II–, los egipcios, aun sabiendo la lengua, no mostraron un recíproco interés cultural hacia Grecia. Consideraron la insaciable búsqueda griega por la ciencia como mera curiosidad cuyo premio sería la transformación del hombre en burro. En realidad, los egipcios odiaban a los griegos, considerados como los demás invasores, pero los griegos no advirtieron, pues fue expresada en la mitología de Osiris cortada en 42 piezas y reunida ritualmente. Los griegos no lograron entender la teología política egipcia. Proveyéndonos de similares explicaciones y los textos en que se basan, este libro realiza el excelente servicio de clarificar el significado de la egiptología griega.– P. PANDIMAKIL.

WINIARCZYK, Mark., *Euhemeros von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung*, (Beiträge zur Altertumskunde, 157), K. G. Saur, München-Leipzig 2002, 23,5 x 15,5, 235 pp.

M. Winiarczyk, que ya se había ocupado anteriormente de Evemero, le dedica ahora esta monografía. A la vida del personaje le dedica solamente el primero de los nueve capítulos, mostrándose crítico con los datos cronológicos y geográficos que, referidos a él, se suelen aducir. A su juicio, tienen base más subjetiva que objetiva, y son inverificables. Esa misma actitud crítica domina la obra entera respecto de otros datos, sea de autores modernos, sea también de autores antiguos, sobre la persona y obra de Evemero (p. e., fecha de composición del escrito, todo lo referente a la isla Pancaya, distintos influjos y dependencias literarias atribuidas, etc.). A menudo, el error está, en su opinión, en buscar base histórica a lo que es sólo ficción literaria. En todo caso, él prefiere la confesión de ignorancia a cualquier afirmación sin suficiente fundamento. Él mismo modifica posiciones defendidas en obras propias aparecidas con anterioridad (por ej., considera falsos testimonios que antes había juzgado sólo dudosos, o como simples reminiscencias literarias lo que antes había juzgado prueba de la dependencia de Evemero de otros autores. Y ello en más de una ocasión).

La parte principal del estudio está dedicada a la obra *Hiera Anagraphe*. En cuanto al texto, considera los pasajes transmitidos por Diodoro sólo como testimonios, no como fragmentos; es más, no admite que se haya conservado fragmento alguno. En cuanto a las fuentes, juzga que no se puede hablar propiamente de tales, salvo que se entienda por ellas la cultura literaria de un griego culto. Del estudio, Evemero no resulta ser ni el creador de una teoría religiosa, ni un pensador original, pues defiende puntos de vista anteriores a él. M. W. advierte un posible precursor en Pródico, que vio en los dioses a bienhechores divinizados. El mismo planteamiento sostiene en el capítulo quinto respecto de las fuentes del doble orden social y económico que aparece en la *Hiera Anagraphe* (uno en Hiera, y otro en Pancaya): según su criterio, se puede hablar de algunas semejanzas o reminiscencias literarias, pero nunca de fuentes en sentido estricto. Como el orden social de Pancaya, también el templo de Júpiter allí existente es visto como invención de Evemero, sin ver necesidad de aceptar ningún influjo egipcio (cap. sexto). En el capítulo séptimo

el autor intenta una interpretación de la *Hiera Anagrafé*. Con ese fin presenta y valora las muchas que se han dado, las más de las cuales juzga falsas; por su parte, partiendo de que Evemero no fue un filósofo, sino sólo un escritor con tendencias filosóficas, por lo que no es posible ascribirle a la escuela cirenaica o peripatética, considera lo más probable que Evemero quiso aportar luz sobre el origen de la religión y que, a partir de ahí, entró en la discusión sobre el culto a los soberanos al comienzo del período helenístico, sin poder decir si era sólo para exponerlo o para propagarlo. El capítulo octavo está dedicado a la traducción en prosa libre de Ennio (*Euhemerus sive Sacra Historia*) y el noveno al Evemerismo en el mundo antiguo, tanto la literatura pagana, como la patrística y la judía. La obra concluye con varios índices: de personas, de nombres de lugares y pueblos, temático y de expresiones griegas y latinas.– P. DE LUIS.

SCHMITT, Tassilo, *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene. Politik und Philosophie, Hof und Provinz als Handlungsräume eines Aristokraten bis zu seiner Wahl zum Metropolit von Ptolomäis*, (Beiträge zur Altertumskunde, 146), K. G. Saur, München-Leipzig 2001, 23,5 x 15,5, 832 pp.

Sinesio de Cirene es un personaje singular a caballo entre el s. IV y el V, objeto de múltiples discusiones entre los estudiosos. Momento decisivo en su vida fue su "conversión" que tradicionalmente se interpreta como conversión a la fe cristiana, dando por hecho un pasado pagano. El examen de tal "conversión" constituye el núcleo de este voluminoso estudio.

La obra consta de ocho capítulos con el siguiente contenido: Introducción (I); la conversión de Sinesio (II), La familia de Sinesio (III), Sinesio en Constantinopla (IV), Previo a la decisión: el intercambio epistolar con Pilaimenes 400-406 (V), El intercambio epistolar con Herculiano: Política y filosofía ca. 395-410 (VI), La situación militar y estado de Libia y sus cambios como presupuesto para la conversión de Sinesio (VII) y Resumen y visión de conjunto (VIII).

La tesis del autor es que la "conversión" de Sinesio no fue religiosa, sino "filosófica" y que estuvo muy vinculada a circunstancias políticas. Contra la opinión general hasta el presente, juzga que ya los antepasados de Sinesio eran cristianos y que él mismo fue bautizado, muy probablemente, ya de niño, y que, si antes de ser nombrado obispo, no habla sobre la Iglesia se debe a que no lo necesitaba, por ser algo natural. La naturaleza de esa conversión la ve el autor descrita en la obra de Sinesio titulada *Dion o su modo de vida*, compuesto entre el 405 y 406. Sinesio eligió a Dion de Prusa como modelo de su propia conversión de "sofista" a "filósofo". En la obra presenta dos tipos de vida filosófica; una que, al estilo de los sofistas, busca el éxito mediante el influjo político, si puede ser como consejero en la Corte imperial, mejor, y otra que busca la realización personal, liberándose de las esclavitudes que acarrea la búsqueda del éxito político. En este cuadro enmarca luego el autor la vida del personaje. En un primer período que incluye su estancia de tres años en Constantinopla, busca la realización del primer ideal de vida filosófica. Su "conversión" consiste en la renuncia a ese primer tipo de vida filosófica para entregarse a la segunda. El autor examina las circunstancias que le movieron en esa dirección. Factor esencial para la nueva orientación de Sinesio hay que verlo en una nueva actitud ante el Imperio, en la que influyó la situación militar y política de la Libia. A ello hay que añadir un hecho previo: el que, a consecuencia de un terremoto, sus padres se hubiesen traslada-

do de la capital a una aldea, cambiando el lugar y el modo de ejercer el influjo que correspondía a su alta categoría social. Estas circunstancias provocaron un cambio en los intereses de Sinesio, asumiendo un nuevo rol político y social, que se puede resumir en estos términos: menos Imperio y más patria local. El autor no entra en los aspectos religiosos del personaje, ni en su ejercicio del ministerio episcopal, pues se detiene justamente en el momento de su ordenación.

La cronología, aunque difícil de establecer con seguridad, ha jugado un papel importante en la nueva interpretación. El autor considera como datos seguros de la biografía de Sinesio su estancia en Constantinopla del año 397 al 400 –apartándose de una ya larga tradición–, y la ordenación como metropolitano de la Pentápolis entre la mitad de enero del 411 y la del 412. Punto básico de apoyo para la reconstrucción ha sido la correspondencia epistolar con dos amigos Pilaimenes (escritas entre el 400, tras el regreso de Constantinopla) y Herculiano, antiguo compañero de estudios, con quien mantuvo correspondencia desde el 395 hasta las puertas de ser ordenado obispo; las cartas, cronológicamente ordenadas, corresponden a dos períodos, las más a los años 408-410. La correspondencia con el primero revela que, tras regresar a su patria, Sinesio siguió con los mismos objetivos que le habían retenido en Constantinopla: conseguir una posición en la corte; las últimas cartas de la correspondencia con el segundo revelan una rotura de relaciones entre Sinesio y el Imperio que constituye ya un problema, que reclamaba una solución y se halló en la elección de Sinesio como obispo. La obra la completan 11 apéndices de variado contenido, y concluye con tres índices: de textos citados, temático y de personas.– P: DE LUIS.

COVOLO, E. dal - UGLIONE, U. (ed.), *Chiesa e Impero. Da Augusto a Giustiniano*. (Biblioteca di Scienze Religiose, 170), LAS, Roma 2001, 24 x 17, 366 pp.

El presente libro recoge las actas de las *Jornadas patrísticas de Turín* celebradas en los años 1994 y 1996. Estas Jornadas, que sustituyen, en años alternos, a los conocidos Encuentros de *Catequesis Patrística* de la Universidad Salesiana de Roma nacieron con el objetivo de poner en marcha en diálogo entre estudiosos del período tardo-antiguo sobre algunas "áreas de laicidad" que "apasionan y atormentan la Iglesia de siempre", como la de la política y sus instituciones, tema de estudio de las dos primeras, recogidas en el presente volumen.

La obra contiene 19 colaboraciones, de 15 estudiosos, organizadas en seis secciones: I. El siglo primero (2). II. Siglos segundo y tercero (2). III. De Augusto a Constantino. Prospectivas de síntesis y de método (3). IV. El "giro constantiniano" (3). V. Siglos cuarto y quinto (6). VI. De Constantino a Justiniano. Prospectivas de síntesis y de método (3). Como objeto de estudio, el lector encontrará figuras imperiales significativas en las relaciones Iglesia-Imperio (emperadores Claudio, los Severos, Constantino, Juliano), figuras de la Iglesia (Eusebio de Cesarea, Ambrosio), temáticas diversas (Apocalipsis, los cristianos como "alma del mundo", la objeción de conciencia y el servicio civil, historia y teología, poder y conciencia ética cristiana, concepción de la paz, libertad religiosa, etc).

El libro no sirve sólo al interés científico en la temática propia de las Jornadas, sino también al simple interés de la cultura cristiana. En efecto, la historia de la Iglesia antigua que aún hoy día tienen muchas personas es, en buena medida, resultado de la apologética cristiana, que, cuando no altera los datos, es excesivamente parcial en la selección de los mismos. La lectura de los diferentes artículos les mostrará, en buena y documentada síntesis

sis, una visión de aquel período más cercana a la realidad de los hechos, hasta donde ha podido llegar la más rigurosa historiografía moderna.– P. DE LUIS.

FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi, *Philippe II et la Contre-Réforme. L'Eglise espagnole à l'heure du Concile de Trente* (=L'Europe au fil des siècles), Publisud, Paris 2001, 14 x 22,5 762 pp.

El presente libro no es otra cosa que la tesis doctoral defendida por el autor para laurearse en la Université de Toulouse-Le Mirail el año 1999. La obra está dividida en cinco partes, a su vez subdivididas en capítulos. Enunciamos las primeras, que son: La politique conciliaire de Philippe II; Les reformes tridentines après le Concile (1564-1567); Église et Patronage Royal sous le règne de Philippe II; Philippe II et la mise au pas des Chapitres; y Réforme et remise en ordre(s) du clerge régulier. Precede una Introducción: Philippe II e le Contre-Réforme y cierra una Conclusión: Le contrôle du clergé par la Couronne. El protagonismo de Felipe II en la convocatoria del Concilio de Trento, tras la muerte de Paulo IV y elección de Pío IV, fue notable. El rey alentó y se esforzó por la continuación del tridentino en la línea de las etapas anteriores, por lo que dio órdenes a los obispos y teólogos de sus reinos para viajaran a Roma. Y lo hicieron en gran número, hasta llevar a Menéndez Pelayo decir que el Concilio de Trento "tuvo tanto de ecuménico como de español", descollando, entre un centenar, las figuras de Cano, Salmerón, Lafnez y Guerrero. No son los avatares conciliares los que constituyen el núcleo de este estudio, sino el período postconciliar y la recepción de los decretos conciliares en el imperio filipino. En esta área radica la originalidad de la aportación del autor. Esa autoridad bipolar, de un lado el Concilio o Roma, y, de otra el rey con su Patronato y el Consejo de Castilla, disputándose la autoridad y jurisdicción en el nombramiento de obispos, convocatoria de sínodos, etc. La intervención regia en los asuntos eclesiásticos ha sido comparada "*mutatis mutandis*- au galicanisme promu dans un autre contexte par les rois de France". – J. ÁLVAREZ.

GRANADA, Miguel Ángel, *Giordano Bruno: Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Herder, Barcelona 2002, 381 pp.- 14 x 21,5.

Miguel Ángel Granada, reconocido estudioso del Renacimiento y presidente del Centro Internazionale di Studi Bruniani Giovanni Aquilecchia, así como catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Barcelona, nos brinda este enjundioso ensayo sobre el afamado filósofo que fuera quemado en la romana plaza del Campo dei Fiori en 1600. Postrimerías de un siglo convulso en las que se vio inmerso nuestro filósofo y a las que dedicó un tiempo y una reflexión (colonización americana, guerras de religión, fricciones Estado-Iglesia y fe-ciencia). El volumen que nos ocupa no es otra cosa que la agrupación de diferentes aportaciones del autor al cuarto centenario de la muerte de Giordano Bruno, quedando bien señalado esto en las páginas 15-16. Tras una larga y erudita introducción sobre El averroísmo en Europa y el averroísmo de Giordano Bruno, siguen tres partes: 1ª El universo infinito y los mundos innumerables. 2ª La cosmología infinitista y el dominio teológico-político. 3ª La cosmología infinitista y el sujeto humano. Se clausura la obra con un interesante epílogo que busca la aproximación de Bruto y Nietzsche. El propósito del autor es "examinar algunos aspectos importantes (hasta ahora no suficientemente atendidos por la crítica) de la concepción bruniana del universo infinito y homogéneo... y explicitar las implicaciones teológico-religiosas y antropológicas...". Y a fe que lo

consigue a base de investigación y reflexión. Un trabajo crítico, con profusión de notas y un estilo claro, que recomendamos a todos los interesados, tanto desde la historia como desde la filosofía, por nuestro Siglo de Oro.– J. ÁLVAREZ.

HACKETT, Michael Benedict, OSA, *A Presence in an Age of Turmoil. English, Irish and Scottish Augustinians in the Reformation and Counter-Reformation* (=Cassiciacum 13), ed. Karl A. Gersbach, Augustinian Historical Institute, Villanova University, Villanova (Pen.) 2001, xiv-245 pp. 23 x 15.

Como explica el editor, P. Karl Gersbach, en la Introducción, este libro está formado en origen por el texto de algunas conferencias dadas por el autor en la Universidad agustina de Villanova, U.S.A., retocadas, ampliadas y preparadas para aparecer como un libro aparte. Hemos leído con placer estas páginas del P. Hackett, el cual domina el argumento, que expone con sobriedad pero también con claridad. Él había escrito antes la biografía de San Juan Stone y había ilustrado otros personajes y temas relacionados con los agustinos en Inglaterra, Escocia e Irlanda. De todo este material ofrece ahora una visión seguida en el tiempo, que logra ilustrar las vicisitudes de la Orden en esos países en una época de gran turbación política. En el capítulo primero describe la extinción de la provincia inglesa, de la que entonces formaban parte los conventos de Irlanda. En el segundo se ocupa sobre todo de los agustinos, pasados al anglicanismo, que más influyeron en los acontecimientos que llevaron a la supresión de nuestra Orden, a saber, George Browne, exprovincial agustino y primer arzobispo anglicano de Dublín, y Robert Barnes, el cual terminaría por morir quemado como hereje en 1540. Del mismo espíritu fué también Myles Coverdale, el primer traductor de la Biblia completa al inglés, a quien el autor recuerda en el capítulo primero y menciona repetidas veces. El capítulo tercero está dedicado por entero a San Juan Stone y su martirio en 1539. Los capítulos IV y V recuerdan las historias de otros personajes que vivieron algunos el destierro en el continente, mientras otros lograron entrar en Irlanda, donde el vicariato agustino que ya existía fue elevado en 1620 al rango de provincia, aunque sólo en 1624 empezó a funcionar como tal. Varios frailes ingleses, escoceses e irlandeses dejaron huella en las historias de Italia, España, Portugal, Austria, Bohemia, Hungría, etc.; algunos fueron elevados al episcopado y algunos trabajaron como misioneros incluso en lejanos países (Estados Unidos, India, etc.). Es un encanto leer sus historias. El capítulo VI y final está dedicado al beato William Tirry, cuya vida había sido ilustrada tanto por F. X. Martin como el mismo M. B. Hackett y que ahora queda aún más exhaustivamente ilustrada con la documentación oficial presentada para su reciente beatificación (pp. 159-181). Siguen la lista de abreviaciones, las notas y un índice de nombres. Diversas ilustraciones (pp. 63-71) ayudan a hacer más instructiva la lectura de este libro. Creemos muy acertado ofrecer a los estudiosos de historia agustiniana esta monografía, que nadie como el P. Hackett podía trazar de mano maestra.– C. ALONSO.

Historia del Concilio Vaticano II: La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intercesión (octubre 1962-septiembre 1963) (=El Peso de los Días 28), II, ed. E. Vilanova, Sígueme, Salamanca 2002, 573 pp. 25 x 18.

Giuseppe Alberigo ha logrado la colaboración de buenos especialistas para confeccionar este segundo volumen, de un total de 5 que compondrá la colección. El primer

capítulo, *El tumultuoso comienzo de los trabajos*, corre a cargo del Andrea Riccardi. Gerald Fogarty afronta el segundo bajo el título *La puesta en marcha de la asamblea*. En tercer lugar figura la aportación de Mathijs Lamberigts con *El debate sobre la liturgia*, repitiendo en el sexto: *Una pausa: Los medios de comunicación social*. En el cuarto capítulo Hilari Raguer trata sobre la *Primera fisonomía de la asamblea*. A Giuseppe Ruggieri se deben el quinto y séptimo: *El primer conflicto doctrinal* y *El difícil abandono de la eclesiológia controversista*. A cargo de Jan Grootaers corren los capítulos octavo y noveno: *El Concilio decide en el intervalo. La "segunda preparación" y sus adversarios* y *Flujos y reflujos entre dos etapas*. Finalmente el director de la obra la concluye con el décimo: *"Aprender por sí mismo". La experiencia conciliar*. El conjunto de las colaboraciones hacen del volumen una obra maestra, autorizada para conocer los entresijos de un acontecimiento como es una asamblea conciliar ecuménica, caracterizada por "la complejidad de un fenómeno colectivo de proporciones totalmente desacostumbradas". Para ello se ha preferido primar el método del "decurso real de la experiencia conciliar, aun en sus innegables tortuosidades, sobre una reconstrucción temática, seguramente más lineal, pero desde luego menos respetuosa con los aspectos concretos del acontecimiento". Por su cuidada edición, su aparato crítico, la abundante documentación, con aportaciones de fuentes inéditas, así como la contrastada autoridad de los colaboradores, no debe faltar esta obra en cualquier biblioteca al servicio de los estudios o facultades teológicas, así como en los departamentos de historia contemporánea de cualquier universidad.- J. ÁLVAREZ.

GIL DELGADO, Francisco, *Pedro Segura. Un cardenal de fronteras*. Augustinus, Madrid 2001, 21 x 13, 726 pp.

El director de la BAC, Joaquín L. Ortega, está convencido de que hace un honor a una tradición de la misma, tan antigua como ella misma, publicando esta extensa biografía.

Es cierto que la BAC ha publicado biografías memorables y de grandes personajes eclesiásticos. Pero faltaba la del Cardenal Pedro Segura -"un Cardenal de fronteras"- y ya se estaba echando de menos.

Para ello, Francisco Gil Delgado, andaluz de Huelva, nacido en 1929, Doctor en Derecho Canónico y periodista, actualmente canónigo de la catedral de Sevilla y autor de varios libros en torno al matrimonio, avezado a las lides periodísticas, gran observador y glosador de la vida hispalense, ha acometido la empresa de ofrecernos la biografía de un obispo y cardenal en años difíciles, por lo que no puede por menos de ser una figura tan atractiva como polémica.

Había nacido en Carazo, pequeño y apartado pueblecito de la provincia de Burgos, entonces diócesis de Osma, el día 4 de diciembre de 1880. Carazo aparece en el "Cantar de Mío CID", y es cantado en los versos de Gonzalo de Berceo. Pero eso fue allá en la Edad Media. Hoy es poquita cosa.

Pensemos que le toca vivir años tan difíciles como la decadencia de la monarquía, la dictadura del Primo de Ribera, los nefastos años de la Segunda República, los turbulentos años de la guerra civil española, para ir a morir el 9 de abril del año 1957, ya durante el franquismo.

Inclinado desde niño a la carrera eclesiástica, estudió primeramente en el colegio de los escolapios de San Pedro de Cardeña. Luego en el Seminario de Burgos -"de corte tridentina"- y por fin en Comillas, donde destacan ya las cualidades que le definen como "alumno modelo".

Pero, como se nos dice en alguna parte del libro, cuando el sacerdote Pedro Segura Sáenz abandona la Universidad de Comillas, con dos doctorados bajo el brazo y veintinueve años de edad, no conoce al mundo ni por los forros. Y este hecho le va a marcar toda su vida.

Después de ejercer la cura de almas en varias parroquias y ser luego profesor del Seminario de Burgos, después de tres años de lectoral en la catedral de Valladolid, el 1912 fue nombrado obispo auxiliar de la misma, donde presidía el cardenal Cos, gran figura de la iglesia española en aquellos momentos.

Obispo de Coria (1920), arzobispo de Burgos (1926), cardenal y arzobispo de Toledo (1928), llegada la República, en 1931, Segura adoptó una actitud beligerante frente a las leyes laicas.

Tuvo que salir de España prácticamente expulsado por el nuncio Tedeschini y por Angel Herrera Oria. Regresado a los pocos días, fue detenido por el ministro de la Gobernación, Miguel Maura. LLamado por el papa a Roma, se vio obligado a renunciar a la sede de Toledo.

Durante la guerra, volvió a España y ocupó la sede de Sevilla (1937) en la que permaneció hasta su muerte. Hay que decir en honor a la verdad que, celoso de los privilegios de la Iglesia, se opuso sistemáticamente al general Franco en cuanto poder laico.

Con seguridad que el extenso y arduo trabajo de Francisco Gil Delgado ha "exhumado" del polvo de la memoria histórica a este singular personaje, hito de la España contemporánea, siempre puesto al filo de las escabrosas fronteras políticas y eclesiales. Y eso que era pedazo de España y de Sevilla.– T. APARICIO LÓPEZ.

BENGOA, José Manuel, *Las Agustinas Recoletas de Eibar y su convento*. Augustinus, Madrid 2002, 20 x 13, 201 pp.

Según nos cuenta el autor de este libro, "todo comienza" en el 1589, en que surge la Recolectión –"Acta Quinta del Capítulo de Toledo de Frailes Agustinos"–, en la villa guipuzcoana de Eibar, "encañada entre las montañas bastante elevadas por las partes del mediodía y norte..."

Cita nombres que han de salir mucho en este estudio: como las hermanas Magdalena y María Mallea. La primera de ellas, en aquel momento y año, viuda de Martín Sánchez de Mallea, "Caballero muy su igual en todo, de quien tuvo un hijo, que se consagró a Dios acogiendo al estado sacerdotal, "por servir al Señor en su altar de ministro".

Pero antes de esta fecha, según Silverio F. de Echevarría, primer vicario de las agustinas recoletas de Eibar que no pertenecía a la orden de San Agustín, por deseo del P. Juan Domingo de Ameztzi, nos dejó *Historial. Libro I (1603)*, que es una "síntesis en todo conforme a la documentación existente al mandato recibido y al fin conseguido ahorrar trabajo en revisión de apuntes a los venideros.

Pues bien, de esta sucinta y verídica narración se sirve –aparte su aportación personal– José María Bengoa, para ofrecernos, en este libro, llano, narrativo y sencillo, el acontecer del histórico convento agustiniano de Eibar, a partir de la familia "Elejalde Mallea".P

Pero fue el P. Agustín Antolñez, el cual, valiéndose de la Vble. Mariana de San José, a la que bien conocía desde Ciudad Rodrigo, firmará la Escritura fundacional –18 de septiembre de 1602–: por lo que se puede decir que estos dos personajes son los verdaderos fundadores del monasterio.

Las primeras monjas llegaron el año 1603. Después vinieron las nuevas vocaciones, atraídas por la modalidad de estas monjas tan recogidas y penitentes.

Mariana de San José, al marchar del convento, dejó por Priora a María Jesús de Covarrubias, "hija legítima del conde almirante de Castilla", a la que sigue María de la Fe Manrique de Lara, que entra a regir la comunidad el año 1614.

María Jesús Covarrubias, "Monja singular", de la que todos se hacen lenguas, defensora de la Recolectión, no dudó un instante en seguir los pasos de la M. Fundadora.

La comunidad en marcha, el convento conocerá hasta tres iglesias distintas, contando con la actual, que es muy hermosa. Hay que reconocer que el rey Felipe IV estuvo siempre de su parte y en su favor.

Pero vendrán tiempos difíciles, para la comunidad, que se atrevió a fundar en Pamplona y aun en Irlanda.

El autor sigue, paso a paso, los avatares del monasterio, incluídos los censos y las rentas; las revoluciones, las distintas guerras..., junto con la civil española, en que las monjas sufrieron el destierro, después de ver a su convento destruido... "¡Hasta que cuánta espera"..., las vemos de nuevo en la casa, ya restaurada. Actualmente son ocho religiosas. El porvenir está llamando a la puerta.– T. APARICIO LÓPEZ.

Espiritualidad

JAVIERRE, J.Mª., *Busco a Jesús de Nazaret*. Sígueme, Salamanca 2002, 14 x 21, 282 pp.

El ideal supremo de todo escritor cristiano es llegar a escribir una biografía definitiva de Jesús de Nazaret. En el caso de José María Javierre este anhelo es mucho más explícito porque ha sido toda su vida un excelente escritor de buenas biografías, una de las últimas, también preciosa, la de Juan XXIII. Pero, como sabe todo buen creyente, esa biografía no es ni será posible nunca porque Jesús de Nazaret no es un hombre más de la historia ni un personaje como los demás, del que pueda escribirse esa biografía definitiva. Entonces hay que irse acercando a Él, desde distintos niveles. El autor, enviado por su periódico, a la tierra de Jesús, en este momento tan crítico y dramático de su historia, ha querido afrontar, una vez más, el reto de escribir sobre Jesús de Nazaret, o mejor sobre los paisajes que vieron sus ojos, los caminos que recorrió, las ciudades donde vivió, los ecos de las palabras que dijo, su vida, su muerte y resurrección, para acercarnos un poco más a ese personaje tan enigmático y misterioso que sigue seduciendo a tantos hombres y mujeres, también en nuestro tiempo difícil, y por eso mismo, también, tiempo del Crucificado. La obra está escrita con un enorme cariño, con una experiencia vital extraordinaria que va a encantar al lector y con un conocimiento bíblico suficiente para ofrecer, a todo hombre de buena voluntad, un camino verdadero de acceso a Cristo que murió pero sigue vivo todavía en nuestro mundo.– D. NATAL.

GUERRERO, F., *El misterio del amor según las enseñanzas de Karol Wojtyła*, Ciudad Nueva, Madrid 2001, 20 x 13, 163 pp.

Presentado como un texto básico divulgativo en materia de educación sexual de inspiración católica, el libro, es una recopilación y exposición sistemática de las ideas e intuiciones fundamentales de la obra *Amor y responsabilidad* de K. Wojtyła, publicada en

1960. Era el único título de Juan Pablo II traducido al castellano en el momento de su acceso al pontificado. La presente publicación tuvo una breve edición. Se repropone de nuevo muy ligeramente revisada.

El autor, doctor en Derecho ahora jubilado, ha sido profesor de la facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad de Salamanca, director de la obra en dos volúmenes *El Magisterio Pontificio Contemporáneo* y de la colección "Biblioteca de Patrística" de la editorial Ciudad Nueva. Las enseñanzas morales del libro de Wojtyla aparecen reunidas en nueve capítulos. Los dos primeros abordan la tendencia sexual y sus interpretaciones. El tercero y el cuarto analizan el sentido de amor humano desde el punto de vista psicológico y moral. Y los siguientes se centran en cuestiones particulares relacionadas con la temática: castidad, pudor, vocación, matrimonio, revolución sexual.- R. SALA.

LLANO CIFUENTES, R., *Dios o el sentido de la vida*, (Libros MC), Palabra, Madrid 2002, 20 x 13,5, 324 pp.

El lector se encontrará con un libro interesante por varias razones. Porque aborda un tema vital para cualquier persona, como el del sentido de su vida; porque lo hace con claridad, con profundidad y de forma amena, a través de anécdotas, citas de autores reconocidos, etc.

Todo hombre se ha planteado alguna vez estas preguntas inevitables: Quién soy, de dónde vengo, a dónde voy, qué sentido tiene mi vida y otras parecidas. Comienza el autor planteándose el tema a través de un diálogo de ciertos personajes de la novela *Pabellón de cancerosos* de A. Solzhenitsin. La vida no puede terminar con la muerte. Todos buscamos la felicidad, no solamente en esta vida, sino también eternamente. Todos tenemos el instinto de eternidad.

El autor clasifica en distintas categorías o grupos a las personas que viven, consciente o inconscientemente, a espaldas de Dios, los "fugitivos", y describe las causas y consecuencias de la evasión. En el presente libro podemos encontrar el origen de esos momentos de angustia, de vacío, ansiedad, que todos hemos experimentado en nuestra vida, frente a ciertos acontecimientos más o menos trágicos, y las soluciones para conseguir superarlas.

Para el autor, el sentido de la vida sólo se halla en Dios. Y trata de demostrarlo con amplitud y seriedad. Dios nos creó para ser felices en esta vida y en la otra; nos creó para él. Por eso, la vida tiene sentido. De ahí la importancia de sentirse xwntrado en la vida, dice el aytor.- E. ÁLVAREZ.

PHILIPPE, Marie-Dominique, *Seguir al Cordero. Retiro sobre el evangelio de san Juan (I)*, Cuadernos Palabra, Madrid 2002, 18,5 x 12, 490 pp.

El autor es fundador de la Congregación san Juan. El libro es una reflexión filosófica y teológica y resultado de una oración contemplativa sobre el comienzo del Génesis y, ante todo, sobre el Evangelio de san Juan. Invita al lector a seguir a Cristo, el Cordero inmaculado, "dondequiera que va" (Ap. 14,4), para ayudarnos, guiados por san Juan, a encontrar a Jesús y a vivir más profundamente nuestra vida cristiana en una renovación constante.

¿Por qué esa relación entre el Gçenesis y san Juan? El autor se basa en el paralelismo que ve en san Agustín, al relacionar éste el comienzo del Génesis (*En el principio creó*

Dios...) con el prólogo de san Juan (*En el principio existía el Verbo*). En el relato de la creación ve a Dios como Luz y Amor. San Juan nos introduce en el misterio de luz y amor del verbo hecho carne, que es el Cordero de Dios. El pecado, al comienzo de la creación, será borrado por, la misericordia de Dios a través del Hijo, el Cordero que quita el pecado del mundo.

El autor, a través del Evangelio de san Juan, quiere introducirnos en el misterio de Jesús, Cordero, Esposo, Hijo de Dios y Salvador, y quiere ayudarnos a descubrir esa mirada de amor del ordero, que nos envuelve a todos, y, a su vez, despertar en nosotros una respuesta de amor.

El lector puede encontrar en este libro un material muy apto para una meditación profunda sobre Jesús, que ha venido a este mundo, para revelarnos el amor del Padre y para entregar su vida por nuestra salvación– E. ÁLVAREZ.

BURDIN, León, *Decir la muerte. Palabras para vivirla*. Introducción de Bernard-Henri Lévy, Ed. Claret, Barcelona 2001, 21 x 13,5, 230 pp.

Con un estilo sencillo y vivo, encontramos narrados en este libro la sexperiencias que el autor ha tenido con aquellos que en un hospital de París, especializado en el tratamiento del cáncer, se encuentran a punto de morir.

El autor es el capellán de dicho centro y, con visión cristiana, ha tratado de ayudar, cuando llegan los momentos de partir de este mundo, a todos, enfermeros, moribundos y familiares del enfermo. Narra los éxitos y fracasos que ha tenido a la hora de transmitir la fe cristiana, igual que los problemas que se originan cuando se conoce la verdad sobre la misma muerte.– T. G. OLEA.

GALERA, José A., *Sinceridad y fortaleza*, Ediciones Rialp, S.A., Madrid 2002, 12 x 19, 198 pp.

El autor –capellán de Su Santidad entre otras cosas– nos hace una exposición clara y lúcida del qué y el para qué de las clásicas virtudes deteniéndose principalmente en la Verdad, la Humildad, la Fortaleza y la Alegría. Pretende con ello acercar al cristiano a la virtud para asumir la superación personal, alejarlo de la tibieza espiritual e introducirlo en los caminos de la militancia y la ascesis.

El libro tiene el mérito grande de motivar en el cristiano la capacidad de dominio y la lucha permanentes para superar las limitaciones humanas y acercarlo a la santidad aquí entendida como la aceptación libre de la voluntad de Dios en cada aspecto de la vida.

Las virtudes, hábitos buenos que perfeccionan las facultades del hombre para mejor lograr el bien y la verdad, predisponen al hombre para lograr ese ideal de la santidad y la configuración con Cristo.

La obra está salpicada de citas bíblicas y textos diversos bien traídos, y, si bien es una obra divulgativa, no está exenta de erudición y reflexiones maduras propias de quien habla del asunto desde la propia experiencia. Dedicó el último capítulo a María como modelo de virtudes y prueba inequívoca de la experiencia personal del autor a la que antes aludí.– V. LOZANO.

MARTÍNEZ FRESNEDA, F., *La Paz. Actitudes y creencias*. Desarrollo práctico de J.C. García Domene (PITM Serie Menor 18), Ed. Espigas, Murcia 2002, 19 x 12, 410 pp.

Este libro se presenta como una contribución más dentro de la corriente actual de estudios serios que, desde diferentes ángulos, están mostrando la gran capacidad que tienen las creencias religiosas para promover la convivencia, la reconciliación y las relaciones pacíficas entre las personas y los pueblos. Y ello pese a que la presente situación mundial invite a sospechar todo lo contrario.

Las dos terceras partes del centenar de contiendas bélicas existentes hoy en el planeta tienen como antagonistas precisamente a grupos humanos que profesan las tres grandes religiones abrahámicas. Todavía perdura la acusación judía de que la cultura cristiana provocó el Holocausto y se regeneran los círculos antisemitas en la gran Europa unida. Se justifica el genocidio palestino en nombre de Yahvé y se responde con matanzas indiscriminadas de "mártires" que se autoinmolan. Alá convoca a la "guerra santa" contra los infieles e invocando a Dios se emprenden nuevas cruzadas por la "justicia infinita" o la "libertad duradera". Tras el 11-S la primera intervención del presidente Bush terminaba con la frase "Dios salve a América y a las víctimas". Comentando el mismo acontecimiento Bin Laden declaraba: "Pido a Dios que nos ayude a la destrucción de América". Como observa atinadamente Máximo en una de sus viñetas recientes "La guerra no derrota al terrorismo. Lo fomenta" (*El País*, 17 de Octubre de 2002, 13).

Hay que desmontar una y otra vez los razonamientos falaces de siempre para proclamar de nuevo sin tapujos que el dios guerrero que necesita sangre y víctimas no es más que un ridículo ídolo construido a imagen y semejanza de lo peor del género humano. No es verdad que la religión sea la causa de la violencia. Otra cosa es que las creencias religiosas se instrumentalicen, por ejemplo en las llamadas guerras de religión, manipulando idólicamente el rostro de la divinidad para legitimar otros intereses. Porque "El nombre del único Dios tiene que ser cada vez más, como ya es de por sí, un *nombre de paz y un imperativo de paz*" (NMI 55).

Lo fundamental es aclarar el concepto y la experiencia que se tiene de "Dios". Partiendo del testimonio de Jesús y de Francisco de Asís, patrimonio común de la humanidad, el libro de Martínez Fresneda presenta el rostro de ese único Dios que es el Dios de la Paz. Un Dios muy lejano del Omnipotente y Sanguinario en cuyo nombre se pueden cometer todo tipo de atrocidades. Al final de cada capítulo Juan Carlos García Domene ofrece unos valiosos y elaborados instrumentos didácticos para trabajar los temas personalmente y en grupos.- R. SALA.

CAPUCCI, F., *Milagros de nuestro tiempo*, Rialp, Madrid 2002, 14,5 x 21,5, 180 pp.

Flavio Capucci, doctor en Filosofía y en Teología, es postulador en varias causas de canonización de fieles de la Prelatura del Opus Dei desde 1978. En este libro se nos relatan 18 milagros que algunos atribuyen a Josemaría Escrivá de Balaguer, beato cuando este libro se editó y santo hoy. Capucci los considera milagros, mientras que otros clasifican estos hechos simplemente de inexplicables hoy en día. Sea como fuere, la curación instantánea de dos enfermedades (recogidas, cómo no, entre los relatos de este libro) han llevado a Escrivá de Balaguer a los altares.

El autor sigue, más o menos, un mismo esquema en todos los relatos de estas curaciones inexplicables: nos presenta al paciente, nos cuenta los comienzos de la enfermedad y su evolución, narra también la curación instantánea y, por último, el punto de vista de

los médicos que atendían a dicha persona. Sin olvidar, claro está, la acción de Escrivá. Todo esto lo escribe con mucho rigor, atando todo para que no quede nada en el aire, sin posibilidad de sospecha por parte del lector.– L. J. SERRANO.

GARCÍA RUBIO, S., *Historias de la vida*, Ed. Escorialense, San Lorenzo del Escorial 2001, 13 x 19,5, 262 pp.

Servando García, agustino heptagenario, nos regala en este libro sus reflexiones personales a la luz de la Sagrada Escritura (los textos están incluidos en estas páginas). Como él mismo dice: "ayer folios, hoy páginas de un libro", ya que se trata de meditaciones puestas por escrito a lo largo de su vida, y que ahora, ordenadas y encuadernadas, ven la luz. Pero aquí no leemos SU vida, no nos relata su biografía ni nos entrega sus reflexiones y meditaciones posteriores a unos acontecimientos puntuales y significativos para él. Aquí leemos LA vida. Todas nuestras vidas están aquí escritas. Divide el autor el libro en dos partes: "Un reino para morir" y "un reino para vivir". En la primera de ellas nos mete por la vida en un tono, si no negativo, sí aséptico; por una vida que sólo pasa y no se vive: desde el nacimiento (creación), la necesidad de una ley, la sociedad (grupos, Imperios), el amor y el egoísmo, el pecado,... Sin embargo, en la segunda parte, nos abre a una vida orientada hacia el Reino de Dios. Una vida, pues, de servicio, respuesta, fe,... No se olvida de incluir sus reflexiones acerca del amor, de los otros, de Dios. Hacia Él nos quiere llevar, y por Él es un Reino para Vivir.– L. J. SERRANO.

PÉREZ PRIETO, Victorino, *Con cuerdas de ternura. Para un encuentro con el Dios de Jesús de Nazaret*. Ediciones Narcea S.A., Madrid 2002, 13 x 21, 179 pp.

La presente obra, que vio su primera edición en gallego el 2000, nace no de una pura teoría teológica o espiritual, sino primeramente de la propia experiencia de fe del autor asentada en pocos pero sólidos principios. A saber: el amor del Padre que sale diariamente a nuestro encuentro, la seducción de la persona y la palabra de Jesús y la necesidad de verificar la fe en el camino con los pobres. Y nace también en el proceso largo de compartir la experiencia interior con personas, grupos y comunidades con ocasión de Retiros Espirituales en base a Estudios del Evangelio al estilo pradosiano principalmente.

El libro, a caballo entre la espiritualidad y la reflexión teológica, pretende llevar al creyente a profundizar en su propia vida y volver a los fundamentos cristianos. Quiere ser una ayuda certera para el encuentro o reencuentro con el Dios liberador de Jesucristo más allá de las imágenes mentales desdibujadas que tenemos de Él.

Toda la obra rezuma un apasionado amor por la Palabra. Es el referente constante, pero no al modo intelectual o doctrinal, sino transformada en algo vital, actual e interpe-lante, propio de los métodos del Estudio del Evangelio empleados, camino de ida y vuelta entre la Palabra y la vida de las personas y los grupos. Básicamente, los temas que trata están relacionados con la actitud receptiva para escuchar y dejarse captar por la Palabra, la oración, y el seguimiento de Jesús por el camino de las bienaventuranzas, seguimiento en la compasión y en el camino de la cruz y seguimiento en la Iglesia con la fuerza del Espíritu.

El libro quiere ser un propuesta joven y fresca que ayude al lector, cristiano o no, a un reencuentro con el Dios de Jesús desde las experiencias de otros, aún sabiendo que cada uno llega a Él por caminos propios e intransferibles. Al final de cada capítulo nos

hace unas sabrosas sugerencias prácticas como ayuda para orar y meditar y añade una interesante bibliografía espiritual que son las fuentes en las que ha bebido especialmente el autor.- V. LOZANO.

MORENO, Ángel de Buenafuente, *Voz arrodillada. Relación esencial*. Narcea, S.A., Madrid 2002, 13 x 21, 111 pp.

El autor, que conjuga su labor sacerdotal en medios rurales con la animación de Ejercicios y Grupos de Oración, ofrece, en poco más de 100 páginas 36 reflexiones sobre otros tantos breves textos bíblicos.

Es una meditación personal en voz impresa sobre lo que él llama "palabras habitadas" porque en ellas se ha encarnado su vida, hasta el punto de llegar a decir que "podría narrar mi biografía con estas palabras".

Y eso que a él le ha impactado lo ofrece a los lectores por si también a ellos les pudiera servir para escribir capítulos de su propia vida.- A. PÉREZ.

CODA, PIERO; *Engradece mi alma al Señor*, Ciudad nueva, Madrid 2002, 11 x 18, 89 pp.

El autor, partiendo del canto del Magnificat, nos presenta una serie de reflexiones, acerca de los momentos más fundamentales de la vida de María y de la sublime confianza que Dios ha puesto en Ella. En estas páginas podemos encontrar también una profunda interiorización en el misterio de Dios que se refleja, como en un espejo, en la humildad de María.- L. FERNÁNDEZ

ARRUPE, P., S.J., *Aquí me tienes, Señor*. Apuntes de su Ejercicios Espirituales (1965). Introducción, transcripción y notas de Ignacio Iglesias S.J. Mensajero, Bilbao 2002, 15 x 22, 167 pp.

El P. Pedro Arrupe ha sido una de las grandes personalidades de la Iglesia del siglo XX. Actualmente su nombre da cobijo a nuevas acciones sociales de la caridad cristiana después de haber sido el General de la Compañía de Jesús en los tiempos del concilio Vaticano II. Pero a las grandes figuras nada mejor que conocerlas por dentro para hacernos una idea exacta de su verdadera vida. El libro que presentamos nos ofrece esta gozosa posibilidad. Se trata de un cuaderno íntimo, de apuntes espirituales, donde deja constancia del paso de Dios por su vida. Lo escribió en los primeros Ejercicios Espirituales que hizo como Superior General de los Jesuitas en el verano de 1965. Estas páginas reflejan el estado de ánimo del P. Arrupe, su total confianza en Dios, al recibir su nueva misión al frente de la Compañía, y cómo va elaborando estrategias para afrontar el reto que la Iglesia, por boca de Pablo VI, y el mundo le plantean. El texto autógrafa e inédito ha sido anotado por el P. Ignacio Iglesias. Se trata de un documento original que nos permite asomarnos al rico mundo interior de este profeta del siglo XX cuyas intuiciones e iniciativas siguen hoy aún vigentes. Estas páginas atestiguan que estamos ante un hombre de Dios clarividente y decidido.- D. NATAL.

BÉNÉZET BUJO, *The impact of the OUR FATHER on everyday life*, Nairobi, Paulines Publications Africa, 2002, 112 pp, 21 x 14.5.

El autor de este libro (un eminente teólogo africano), además de tratar el tema de los ritos africanos que correspondan a los sacramentos de la Iglesia, intenta reflexionar sobre la tradición y el contexto africano a la luz de la fe cristiana, y en concreto, en el sentido de la oración del Padre Nuestro. Destaca las dimensiones que abarca toda la realidad imaginable: el nivel personal/individual, humano, tribal/comunitario, nacional, mundial, ecológico/cósmico; incluso se extiende a los muertos/antepasados y a los venideros. Con respecto a las tres dimensiones de la iglesia (LG: I, 48-51): la iglesia celestial, la iglesia peregrina, y los difuntos (no nos menciona los condenados, los venideros/no bautizados, lo cósmico, etc.); parece que la concepción africana acerca de 'la relación con el Padre', se coloca dentro de un plan digamos 'creacional', más que 'escatológico' y 'soteriológico' que el magisterio de la Iglesia quería indicar. En los 5 primeras frases del Padre Nuestro (versión de Mateo), nos presenta el Padre como creador y su providencia, mientras que en los siguientes frases (6-9), nos muestra el plan salvífico de Dios (la reconciliación, la conversión) y también el plan escatológico (la debilidad humana, la realidad del mal, la tentación diaria y final). El centro del Padre Nuestro es el 'reino de Dios', y se mueve desde el Padre (Padre nuestro) y termina en el Padre (y líbranos del mal final). Pone el acento en la necesidad de la oración constante "que nos libre del mal y tentación final". "Aunque nos haya perdonado de nuestros pecados cotidianos, no nos asegura todavía de la salvación final", dice el autor.— G. MANZANO.

SALVOLDI, Valentino, *Our journey of faith. Reflections*, Paulines publications Africa, Nairobi 2002, 14.5 x 21, 79 p.

"Be ready to give a justification of the hope which is in you. This may be an invitation for many people to write about their experience of faith, ...". Salvoldi, Doctor en Teología Moral y en Filosofía, regala unas reflexiones personales como apoyo de un itinerario de fe. No es un tratado de teología espiritual, sino su aplicación, una experiencia, fe vivida que llama a otras vidas y otras recreaciones. Parte de la idea de que cada persona es capaz de honrar a Cristo y de llevar a Él por la apertura de la propia experiencia. Por esto recuerda en la conclusión del libro que la obligación de rendir cuentas por nuestra fe no es tanto una cuestión personal exclusiva, cuanto comunitaria inclusiva; de alguna forma, el compromiso experiencial de la vida de fe, lleva consigo la responsabilidad con el otro al que debe iluminar y acompañar, recordando, frente a Caín, que todos somos "guardianes" de nuestros hermanos.

Supone, entonces, un sencillo y práctico libro de espiritualidad que brota de una vivencia transida de internacionalidad, ecumenismo, diálogo interreligioso y una vivencia profunda de la experiencia teocéntrica del *shalom*, punto de partida así como de encuentro de este libro. Este estado existencial ansiado por el primer pueblo judío y la conversión hacia nuestros vecinos son el mejor estímulo de la búsqueda conjunta del rostro de Dios.— P. TIRADO.

UKKEN, G., *You are Precious to Me. Meditations on Love* (Religious Life in Africa 9), PPA, Nairobi 2002, 21 x 14,5, 168 pp.

Esta obra ofrece un conjunto de ejercicios prácticos de meditación en torno a un texto bíblico. Están pensados tanto para la oración diaria como para jornadas de retiro.

Siguiendo la dinámica de los ejercicios ignacianos, el jesuita sudanés George Ukken divide las meditaciones en 5 fases: preparatoria, de reconciliación, de discipulado, de identificación con Cristo en su pasión y muerte y de identificación con Cristo en su gloria. La estructura de cada una es invariable. Comienzan con la cita bíblica, sigue el breve comentario del autor y terminan con una oración final. –R. SALA.

Literatura-Varios

PÉGUY, CH., *Palabras cristianas*, selección, traducción e introducciones de José Luis Martín Descalzo y José Jiménez Lozano, (Nueva Alianza Menor, 9), Ediciones Sígueme 2002, 13 20, 140 pp.

Péguy nació en 1873 y murió en 1914, en el frente, durante la Primera Guerra Mundial. Fue discípulo de Romain Roland y de Bergson. Militó en el partido socialista y participó en todas las luchas populares hasta que rompió con él. Hacia 1892 perdió la fe de su infancia republicana y católica. La recuperó en 1908. Casado por lo civil antes de convertirse, vivió en un continuo desgarrar por no poder participar de los sacramentos. Confió su situación a la Virgen, a la que dedicó poemas bellísimos. Tras su muerte, su esposa y sus hijos también se convirtieron, excepto su hijo Marcel, que se hizo metodista. Su vida de escritor fue un rotundo fracaso. Sus libros no se vendían. Pero lo que no consiguió en vida lo consiguió tras su muerte. "Dos generaciones se recitan mutuamente los más hermosos de sus versos. Su nombre tiene un valor de consigna" (Daniel Rops).

Su poesía es confesionalmente cristiana, y quien haga ascos a tal poesía lea a Péguy, y se convencerá de que también esta puede ser auténtica poesía, y se estremecerá con muchos de sus versos. *Palabras cristianas* recoge poemas de *El pórtico del misterio de la segunda virtud* (la esperanza) y de *El misterio de los santos inocentes*. Poemas que son plegarias, salmos de un cristiano de parroquia, como se llamaba a sí mismo, que pedía a la Iglesia que saliera de su gueto y colocara en su corazón a los seglares. Lenguaje transparente. Hay que elogiar a los traductores. Martín Descalzo y Jiménez Lozano escriben sendas introducciones, bellas como suyas.– J. VEGA.

SCHIMMEL, A., *Das islamische Jahr: Zeiten und Feste*. Verlag C. H. Beck, München 2001, 19 x 12,5, 168 pp.

Aunque muchos países europeos se reconocen como sociedades multiculturales y multireligiosas, el conocimiento de otras culturas y religiones es todavía muy pobre. Este libro de la famosa islamóloga alemana puede contribuir a mejorar esta situación respecto de la religión y cultura musulmana. Describiendo concisamente el calendario islámico en doce capítulos, la autora nos hace ver la riqueza simbólicamente atribuida a cada día, mes, año y estación. La estrategia de su descripción consiste en presentar los contextos históricos junto con las leyendas y creencias del mundo islámico. Pues, como cualquier tradición

viva, el Islam también interpreta el significado del calendario de manera no uniforme. Mientras los dos primeros capítulos describen el origen y significado del año lunar, meses, y días, y los capítulos 3-11 explican las características de los meses individuales, el último capítulo está dedicado a la fiesta del año nuevo. De especial interés es la descripción del mes de peregrinaje, que hace ver el sentimiento religioso musulmán expresado por el tiempo: "como caravanas, cargadas de angustia y dolor, nuestros corazones peregrinan hacia ti, Señor, todo el año! Esta imagen del peregrino que busca descanso en Alá debe marcar la vida musulmana en cada día. Pues el tiempo, según la concepción islámica, empieza con la creación del mundo y termina con su desaparición. El señor del tiempo es Alá, por eso todo sucede según su voluntad. Eso es sólo un aspecto; el Islam conoce igualmente el tiempo cíclico, el *kairós*, el tiempo de gracia, etc. Vivir en este tiempo de Alá es vivir con él. Por eso la *rak'a*, la oración que uno se hace al menos cinco veces al día, llena el día del musulmán. Desde esta perspectiva del calendario litúrgico musulmán, tendremos otra imagen no corriente del Islam.- P. PANDIMAKIL.

SCHUBERT, E., *Alltag im Mittelalter: Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 24.5 x 17, 423 pp.

Este libro, que trata de la selva, de las aguas residuales, de los animales y los pájaros, del río, de las costumbres cotidianas, de las expresiones vulgares, del odio y del amor, de la amenaza, y de la agresión corporal entre los hombres, etc., pretende ser una historia interdisciplinaria que conjuga las disciplinas de geografía histórica, literatura medieval, historia de las mentalidades y del ambiente. El hilo conductor de esta investigación lo da la pregunta: ¿cómo logró el medioevo sobrevivir luchando y relacionándose tanto con la naturaleza como con "el otro" de su sociedad? La respuesta no es fácil, y tampoco sencilla: pues la gente del medioevo, en contra de las afirmaciones populares y actuales, cultivó una conciencia del ambiente natural, a pesar de la integración del cristianismo y el rechazo de la religión tradicional. En la primera parte del libro, que examina este aspecto del ambiente natural de la vida medieval –aunque restringido al área cultural alemana–, el autor pone de relieve la relación emotiva e interesada que la gente sentía hacia la naturaleza. Esta fue, con mucha probabilidad, la razón de limitar la caza, proteger los animales y peces de especies selectas, plantar y cuidar árboles, etc. ¡El respeto al ambiente natural y la conciencia de protección de la naturaleza tienen ya sus raíces profundas en el lejano medioevo! La consecuencia obvia de esta actitud, examinada en la parte segunda, se manifiesta en el ámbito intersubjetivo que nos obliga a revisar opiniones corrientes sobre el medioevo: por ejemplo, sería erróneo considerar la venganza y la crueldad como algo específico de esta época. Denunciar y corregir esta 'calumnia del medioevo' es uno de los logros de este libro, que, al mismo tiempo, nos informa sobre el valor de la misericordia en el juicio, del amor extraconjugual, de la literatura popular, del interés en la astronomía, etc., todo lo que el Renacimiento alabó pero prefería olvidar que era deuda contraída con la época anterior. Fue precisamente la época moderna la que propagó una imagen falsa del medioevo, quizás ilusionada y abrumada por sus propios logros. Al contrario, el medioevo sabía mantener la distancia entre el hombre y sus instituciones, y asociar lo que parecía incompatible. El autor funda su argumento en una sólida bibliografía, indicada ampliamente en las notas; provee figuras ilustrativas y un índice que facilita el acceso a los temas importantes. Después de la lectura de este libro, uno está obligado a preguntarse: ¿era medioeval el medioevo?, que ya es un paso adelante en orden a abolir los prejuicios sobre una época en la formación de Europa, que defendió la pluralidad.- P. PANDIMAKIL.

Las memorias sepulcrales de los Jerónimos de San Lorenzo de El Escorial. Transcripción, Introducción y Notas de F. Pastor Gómez-Cornejo. Tomos I y II. Ediciones Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial 2001, 29,5 x 21, 994 pp.

Los estudios sobre el monasterio de El Escorial son incontables desde los más variados puntos de vista. En cambio, pocos se han acordado de los Jerónimos que le dieron vida hasta 1835, fecha en que en la práctica desapareció la Orden. F. Pastor se propone hacer algo de justicia a aquellos hombres y dar a conocer sus vidas. De ahí la publicación del *Libro y Memorial de los religiosos Hijos Profesos de este Monasterio de san Laurencio el Real* "verdadero registro de muchos de los que en él vivieron y fallecieron". Diversos avatares modificaron la configuración inicial del manuscrito, que acabó recibiendo el nombre de *Memorias sepulcrales*. La edición del texto va acompañada de un estudio de distintos aspectos: procedencia de los monjes, toma de hábito y profesión, instituciones y oficios, el Colegio y el seminario, muerte y enterramiento de los monjes, posesiones y bienes del monasterio.- P. DE LUIS.

Maestros de Capilla del Monasterio de San Lorenzo el Real del Escorial. Colección dirigida por José Sierra Pérez. Música para órgano (s. XVII). I-1. Fr. Cristóbal de San Jerónimo. P. Pedro de Tafalla. P. Diego de Torrijos. I-2. Anónimos. Ediciones Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial 2001, 30 x 23. s.p. 174 y 184 pp. respectivamente.

Cada uno de los volúmenes consta de dos partes. La primera presenta el contenido de cada volumen, criterios de transcripción y bibliografía (y el primero de los tomos, un estudio de la música de órgano en el monasterios, y los compositores cuyas obras presenta; la segunda, la propiamente musical, los textos musicales.- P. DE LUIS.

Monjes Jerónimos del Monasterio de El Escorial. Familia religiosa (Año 1756). Francisco de Paula Rodríguez. Edición, introducción e índices de Luis Hernández, OSA. Ediciones Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial 2001, 290.

Se trata de la publicación de una obra de la primera mitad del s. XVIII sobre los monjes Jerónimos del Monasterio de El Escorial, escrita con la intención "de hacer un catálogo por años de toma de hábito de todos los monjes que habitaron o habitaban" entonces el monasterio.- P. DE LUIS.

ÍNDICE GENERAL

Volumen XXXVII, 2002

ARTÍCULOS

- ÁLVAREZ CINEIRA, D., *Los adversarios paulinos en 2 Corintios*, 249.
ANTOLÍN, J., *La amistad en Epicuro*, 549.
APARICIO LÓPEZ, T., *Alonso de Orozco: Asceta y místico del siglo de oro español (1500-1591)*, 523.
JERICÓ BERMEJO, I., *Sobre la existencia de seguridad en quien cree desde la fe divina. Fe infusa y la fe católica según Fr. Luis de León*, 75.
LUIS, P. de, *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo segundo (II)*, 5.
LUIS, P. de, *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo tercero (I)*, 249.
LUIS, P. de, *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo tercero (II)*, 451.
MAZA BAZÁN, P., *Comentario a la genealogía de la moral de Nietzsche*, 361.
RUBIO CARRACEDO, F., *Ecología, ¿ciencia o aguafiestas? (II)*, 101.
VEGA BLANCO, J., *El diálogo*, 319.

TEXTOS y GLOSAS

- PARRA ÁVILA, F. J., *La filosofía hispánica en el s. XX. Notas del XII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, 163.
RUBIO CARRACEDO, F., *La cultura alternativa juvenil del botellón*, 575.

LIBROS

Sagrada Escritura

- ALBERTZ, R., *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, 391.
ALETTI, Jean-Noel, *Saint Paul. Épître aux Éphésiens. Introduction, traduction et commentaire*, 593.
ALKIER, Stefan, *Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus. Ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseit von Entmythologisierung und Rehistorisierung*, 186.
AVEMARIE, F. - LICHTENBERGER, H. (ed.), *Auferstehung. Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September 1999)*, 396.
BLANCHETIÈRE, François, *Enquête sur les racines juives de mouvement chrétien (30-135)*, 184.
BOVON, François, *El Evangelio según San Lucas II (Lc 9,51-14,35)*, 592.
BOVON, François, *L'évangile selon saint Luc (15,1-19,27)*, 593.

- BROER, I., *Einleitung in das Neue Testament. Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons*, 183.
- BROWN, R.E., *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, 395.
- BULTMANN, Rudolf, *Historia de la tradición sinóptica*, 590.
- DEUTSCHMANN, Anton, *Synagoge und Gemeindebildung. Christliche Gemeinde und Israel am Beispiel von Apg 13,42-52*, 183.
- DOGNIEZ, C. - HARL, M. (dir.), *Le Pentateuque d'Alexandrie. Texte Grec et Traduction*, 390.
- FABRY, H.J. - SCHOLTISSEK, K., *Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, 588.
- FUSCO, V., *Les premières communautés chrétiennes. Traditions et tendances dans le christianisme des origines*, 397.t
- GNILKA, Joachim, *Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten*, 596.
- Hechos de Andrés y Mateo en la ciudad de los antropófagos. Martirio del apóstol san Mateo*, 393.
- HENGEL, M. - SCHWEMER, A.M^a., *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, 394.
- JANOWSKI, B. - EGO, B. (ed.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, 389.
- KEEL, O.- ZENGER (Hrsg.), E., *Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels*, 588.
- KOOLE, J. L., *Isaiah. Part III. Vol. 3: Isaiah Chapters 56-66*, 586.
- LATTKE, M., *Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar. Teil 2: Oden 15-28*, 391.
- LEMAIRE, A. (Dir.), *Prophètes et Rois. Bible et Proche-Orient*, 181.
- LUZ, Ulrich, *El Evangelio según San Mateo (Mt 8-17) Vol II*, 591.
- MERINO RODRIGUEZ, M. (dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento. 7. 1-2 Corintios*, 393.
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (Dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento. 9. Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, 1-2 Timoteo, Tito, Filemón*, 597.
- MIGGELBRINK, R., *Der Zornige Gott. Die Bedeutung einer anstössigen biblischen Tradition*, 390.
- MORDILLAT, G. - PRIEUR, J., *Jesús contra Jesús. Una polémica visión de la figura de Cristo a partir de las contradicciones de los evangelios*, 395.
- MÜLLNER, I.- DSCHULNIGG, P., *Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, 588.
- PELLEGRINI, S., *Elija - Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung im Markusevangelium*, 398.
- PÉREZ HERRERO, Francisco, *Pasión y Pascua de Jesús según San Marcos. Del texto a la vida*, 592.
- PILHOFER, Peter, *Philippi. Bd. II: Katalog der Inschriften von Philippi*, 187.
- RENTORFF, R., *Theologie des Alten Testaments*, 182.
- ROH, Taeseong, *Die "familia dei" in de synoptischen Evangelien. Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld*, 185.
- RÖMER, T.(Ed.), *The Future of the Deuteronomistic History*, 181.
- RUPPERT, L., *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 2. Teil. Gen 11,27-25,18*, 585.

- SAOÛT, Y., *¡No escribí el Apocalipsis para asustaros!*, 399.
- SCHENKER, Adrian, *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro de la Sabiduría*, 589.
- SCHMELLER, T., *Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit*, 397.
- SCHREINER, J., *Jesus Sirach 1-24*, 389.
- SCOLARICK, R., *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f, und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch*, 586.
- SIMIAN-YOFRE, H. (Ed.), *Metodología del Antiguo Testamento*, 182.
- THEISSEN, Gerd, *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*, 595.
- VANONI, G.- HEININGER, B., *Das Reich Gotees. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, 588.
- WALTER, Matthias, *Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den "Apostolischen Vätern"*, 594.
- ZENGER, E., (Hrsg.), *"Wort JHWHs, das Geschah..." (Hos 1,1). Studien zum Zwölfprophetenbuch*, 587.

Teología

- ACKERMANN, S., *Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche*, 195.
- ALFEYEV, Hilarion, *Le mystère de la foi. Introduction à la théologie dogmatique orthodoxe*, 609.
- An Diognet*, 401.
- BADA, J., *Clericalismo y anticlericalismo*, 607.
- Barth, Hans-Martin, *Dogmatik. Evangelische Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch*, 201.
- BETHGE, Eberhard, *Dieterich Bonhoeffer. Theologe - Christ - Zeitgenosse. Eine Biographie*, 611.
- BLÁZQUEZ, N., *Los pecados de la Iglesia. Sin ajuste de cuentas*, 412.
- BOROBIO, D., *Misión y ministerios laicales*, 197.
- BRETON, S., *El provenir del cristianismo. La laicidad y el espacio interreligioso*, 601.
- BRÜNDL, J., *Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels*, 409.
- CARVALHO, M.M., *A consumação do homem e do mundo*, 417.
- CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Temas actuales de escatología. Documentos, comentarios y estudios, comentarios y estudios*, 199.
- CROCIATA, M. (ed.), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, 414.
- Declaración "Dominus Iesus"*. Documentos, comentarios y estudios, 602.
- DÍEZ SIMÓN, M.C. - MARTIN DEL BLANCO, M., *Miriam. La mujer virgen, esposa y madre*, 415.
- DOMÍNGUEZ, F., *Christ our Healer. A theological Dialogue with Reference to Aylward Shorter*, 194.
- DUQUE, J., *Homo credens. Para una teología de la fe*, 405.
- EMERY, G.- GISEL, P. (Eds.), *Le Christianisme est-il un monothéisme?*, 192.
- EUVE, FRANCOIS, *Penser la creation comme jeu*, 198.

- FABER., E.M., *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, 408.
- FARAONE, J.M., *La inhabitación trinitaria según San Juan de la Cruz*, 606.
- FELMY, K. Ch., *Teología ortodoxa actual*, 608.
- FORTE, B., *¿Dónde va el cristianismo?*, 200.
- FRANZ, A. (hrsg), *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche*, 196.
- GAÏSE, ROGER, *Les signes sacramentels de l'Eucharistie dans l'Eglise Latine. Etudes théologiques et historiques*, 199.
- GARUTI, A., *Primato del vescovo di Roma e dialogo ecumenico*, 196.
- GESCHÉ, A., *Jesucristo. Dios para pensar VI*, 604.
- GNILKA, C., *Prudentiana II. Exegetica*, 403.
- GRUBER, F., *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, 409.
- HARTOG, Paul, *Polycarp and the New Testament. The Occasion, Rhetoric, Theme, and Unity of the Epistle to the Philipians and its Allusions to the New Testament Literature*, 598.
- HASENHÜTTL, G., *Glaube ohne Mythos. I-II*, 413.
- HENNECKE, S., *Der vergessene Schleier. Ein theologisches Gespräch zwischen Luce Irigaray und Karl Barth*, 202.
- JOHNSON, E.A., *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, 411.
- JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre el evangelio de san Juan. II (30-60) y III (61-88)*, 402.
- JUAN CRISÓSTOMO, *Diálogo sobre el sacerdocio*, 599.
- KARRER, M., *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, 603.
- KLIEMANN, P., *Glauben ist menschlich. Argumente für die Torheit vom gekreuzigten Gott*, 189.
- LOCHBRUNNER, M., *Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Vorleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942-1967)*, 607.
- MAINVILLE, O. - MARGUERAT, D. (eds), *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, 416.
- MARTÍNEZ CAMINO, J.A., *Teología breve al filo de los días*, 404.
- MARTÍNEZ SIERRA, A., *Antropología teológica fundamental*, 414.
- MASIÁ, J., *Caminos sapienciales de oriente*, 602.
- MAYER, C. (ed.), *Augustinus-Lexikon. Vol. 2. Fasc. 5/6: Donatistas (Contra-) - Epistulae*, 403.
- MOLTMANN, J., *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, 407.
- O'DONNELL, C. - PIÉ-NINOT, S., *Diccionario de Eclesiología*, 195.
- OBERDORFER, B., *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, 191.
- ONWUBIKO, O. A., *The Church in Mission in the Light of Ecclesia in Africa*, 605.
- OVIEDO TORRÓ, L., *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales. Tensiones y respuestas*, 405.
- PIÉ-NINOT, S., *Creer en la Iglesia*, 412.
- PIKAZA, X., *Creo en el Espíritu Santo*, 192.
- PINCKAERS, Servais, *En promenade avec saint Augustin. À la découverte de Dieu dans les Confessions*, 600.
- RAHNER, K., *Escritos de Teología. II*, 411.
- RAHNER, K., *Escritos de Teología. III*, 607.

- REALI, Nicola (ed.), *Il mondo del sacramento. Teología e filosofía a confronto*, 197.
- RING, Th. G., *Die "unvergebbare" Sünde wider den Heiligen Geist in Mt 12,31f nach der Deutung des hl. Augustinus*, 188.
- ROHLS, J., *Protestantische Theologie der Neuzeit. Band I: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*, 201.
- ROVIRA BELLOSO, J.M., *Los sacramentos, símbolos del Espíritu*, 197.
- ROYO MARÍN, A., *Por qué soy católico. Confirmación en la fe*, 404.
- RUFINO DE AQUILEYA, *Comentario al Símbolo apostólico*, 402.
- SÁNCHEZ VAQUERO, J., *La Unidad de los Cristianos (1959 - 2000)*, 612.
- SAN AGUSTÍN, *Sermones nuevos*, 187.
- SARAIVA MARTINS, J., *Baptismo e Crisma*, 605.
- SCHÖNBERGER, R., *Thomas von Aquins "Summa contra Gentiles"*, 410.
- SCOGNAMIGLIO, E., *La Trinità nella passione del mondo. Approccio storico-critico, narrativo e simbolico*, 191.
- STOCK, A., *Poetische Dogmatik. Christologie. IV: Figuren*, 408.
- STOSCH, K., *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, 406.
- STRUKELJ, A., *Leben aus der Fülle des Glaubens. Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar*, 413.
- STUBENRAUCH, B., *Dogma dialógico. El diálogo interreligioso como tarea cristiana*, 190.
- SUSAETA MONTOYA, F., *Las metáforas del don. La teología de Christian Duquoc como presupuesto para una espiritualidad actual*, 415.
- SYTY, Janusz, *Il Primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale. Il contributo dell'ecclesiologia eucaristica di Nicola Affanassieff e Joannis Zizioulas*, 610.
- SZENTMÁRTONI, M., *Psicología de la experiencia de Dios*, 405.
- TERTULIANO, "Prescripciones" *contra todas las herejías*, 399.
- VALENTÍN, J.- WENDEL, S. (Hg.), *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, 190.
- VASEL, S., *Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P.M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle*, 193.
- VIVIANO, B.T., *Trinity-Kingdom-Church. Essays in Biblical Theology*, 407.
- VV AA, *Teología delle religioni e Liturgia*, 406.

Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho

- BUDIN, J. - LUDWIG, G., *Synopsis Corporis Iuris Canonici*, 418.
- BURGOS VELASCO, A.- PARDO ÁLVAREZ, M. A. (ed.), *Juan Pablo II. Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plano divino*, 203.
- COLOM, E., *Curso de Doctrina Social de la Iglesia*, 205.
- CORBON, A., *Liturgia fundamental. Misterio-celebración-vida*, 210.
- FENOY, E. - ABAD, J., *Amor y matrimonio*, 613.
- GARCÍA DEL VALLE, C., *Jerusalén, la Liturgia de la Iglesia madre*, 208.

- GOTI ORDEÑANA, J., *Tratado de Derecho procesal canónico*, 210.
 GUTIÉRREZ MARTÍN, J.L., *Iglesia y liturgia en el Africa romana del s. IV. Bautismo y Eucaristía en los libros de Optato, obispo de Milevi*, 417.
 HÖFFNER, J., *Ordo socialis. Doctrina social cristiana*, 206.
 LÓPEZ AZPITARTE, E., *Simbolismo de la sexualidad humana. Criterios para una ética sexual*, 204.
 LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, *La Tolerancia y la Manipulación*, 612.
 LUCAS LUCAS, R., *Antropología y problemas bioéticos*, 614.
 MUYEBE, S. & MUYEBE, A., *The African Bishops on Human Rights*, 208.
 ROSSI ESPAGNET, C. (ed.), *Ramón García de Haro: Matrimonio & Famiglia nei documenti del Magistero. Corso di teologia matrimoniale*, 203.
 ROUCO VARELA, A.Mª, *Estado e Iglesia en la España del siglo XVI*, 419.
 RWIZA, R. N., *Formation of christian Conscience in Modern Africa*, 207.
 SECAM-CELAM, *Peace Fruit of Reconciliation*, 207.
 SOLÓRZANO Y PEREIRA, J. de, *De Indiarum iure (Liber I: De inquisitione Indiarum)*, 211.
 TOSO, M., *Umanesimo sociale. Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*, 616.

Filosofía-Sociología

- ALFREDO IL GRANDE, RE E FILOSOFO, *La versione in inglese antico dei "Soliloqui" di Agostino*, 421.
 ALICI, L. - PICCOLOMINI, R. - PIERETTI, A. (ed), *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento*, 426.
 ARAMAYO, R.R., *Para leer a Schopenhauer*, 425.
 ARENDT, Hanna, *El concepto de amor en san Agustín*, 622.
 ASSMANN, Jan; GRAF, Fritz; HÖLSCHER, Tonio; KOENEN, Ludwig; SCHEID, John, (Hrsg.), *Archiv für Religionsgeschichte. Dritter Band*, 618.
 BANATEANU, A., *La théorie stoïcienne de l'amitié. Essai de reconstruction*, 420.
 BLANCO, P., *Estética de bolsillo*, 216.
 BYCKOV, Viktor, *2000 Jahre Philosophie der Kunst im christlichen Osten. Alte Kirche, Byzanz, Russland*, 216.
 CABRIA J.L., J. SANCHEZ-GEY, *Dios en el Pensamiento Hispano del siglo XX*, 624.
 CAPELLÁN DE MIGUEL, G. - AGENJO BULLON, X. (eds), *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española*, 427.
 CIESZKOWSKI, A. VON, *Prolegómenos a la Historiosofía*, 428.
 CORETH, E., *Gott in philosophischen Denken*, 421.
 DÍAZ, F.-A., *Alcoholismo. Guía didáctica para padres y educadores*, 219.
 DUCH, L., *Antropología de la religión*, 621.
 DURKHEIM, Emile, *La educación moral*, 621.
 DUSSEL, E., *Hacia una política crítica*, 215.
 FERRER, J., *Filosofía de la religión*, 214.
 FLASCH, K., *Nicolaus Cusanus*, 623.
 FRASSINETTI, C., *La globalización, vista desde los últimos*, 220.

- GADAMER, G., *Antología*, 213.
- GALLEGO, J.-A y PÉREZ ADAN, J. (Eds.), *Pensar la familia. Estudios interdisciplinares*, 218.
- GILLY, C.- NIEWÖHNER, F., (Hrsg.), *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert*, 617.
- HOCK, K., *Einführung in die Religionswissenschaft*, 423.
- HOUSE, W. R. y HOWE, K. R., *Valores en evaluación e investigación social*, 217.
- IBÁÑEZ-MARTIN, J.A. (Coord.), *Realidad e Irrealidad*, 215.
- LADRIÈRE, J., *La articulación del sentido*, 214.
- MARCEL, G., *Obras selectas (I). El misterio del ser. El dardo. La sed. La señal de la cruz*, 619.
- MERINO, J.A., *Historia de la filosofía medieval*, 424.
- MILLÁN-PUELLES, A., *La Lógica de los Conceptos Metafísicos. I: Lógica de los conceptos trascendentales*, 426.
- MOLINUEVO, J. L., *Para leer a Ortega*, 620.
- MOUNIER, E., *El personalismo*, 619.
- OHLIG, K.-H., *Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins*, 422.
- PÉREZ-DELGADO, Esteban, *Moral de convicciones, moral de principios. Una Introducción a la ética desde la ciencias humanas*, 620.
- PETRINI, F., *Rosmini e S. Tommaso. Divergenze e Convergenze*, 428.
- REGO, F., *La relación del alma con el cuerpo. Una reconsideración del dualismo agustiniano*, 428.
- Revista de Hispanismo Filosófico* 2-6, 426.
- RIBAS, P., *Para leer a Unamuno*, 620.
- SAUQUILLO, J., *Para leer a Foucault*, 425.
- SCHERER, Georg, *Die Frage nach Gott. Philosophische Betrachtungen*, 212.
- SCHÖNECKER, Dieter, ZWENGER, Thomas (Hrsg.), *Kant verstehen. Understanding Kant. Über die Interpretation philosophischer Texte*, 213.
- SERRANO OCEJA, J.F. (ed.), *La Iglesia frente al terrorismo de ETA*, 429.
- THURNER, M., *Der Ursprung des Denkens bei Heraklit*, 419.
- TORT, P., *Para leer a Darwin*, 425.

Historia

- ALCOVER, N. (ed.), *Pedro Arrupe. Memoria siempre viva*, 227.
- ANSON, F., *Santos del siglo XIII y su época*, 222.
- ASSMANN, J., *Weisheit und Mysterium: Das Bild der Griechen von Ägypten*, 624.
- BECKMANN, T. - ZUMKELLER, A., *Geschichte des Würzburger Augustinerkloster von der Gründung im Jahre 1262 bis zur Gegenwart*, 224.
- BENGOA, José Manuel, *Las Agustinas Recoletas de Eibar y su convento*, 631.
- CAMPO DEL POZO, Fernando, *La Virgen de la Consolación de Táriba (Patrona de los Andes Venezolanos)*, 224.
- CEJAS, J.M., *La paz y la alegría. María Ignacia García Escobar (1896-1933). En los comienzos del Opus Dei*, 228.

- COVOLO, E. dal - UGLIONE, U. (ed.), *Chiesa e Impero. Da Augusto a Giustiniano*, 627.
- ESTAL, G. DEL, *Los tres vuelos del Águila de Hipona. Historia y Humanismo Jurídico*, 430.
- FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi, *Philippe II et la Contre-Réforme. L'Eglise espagnole à l'heure du Concile de Trente*, 627.
- GARCÍA SÁNCHEZ, J., *La diócesis de Ciudad Rodrigo: 1700-1950*, 431.
- GIL DELGADO, Francisco, *Pedro Segura. Un cardenal de fronteras*, 630.
- GRANADA, Miguel Ángel, *Giordano Bruno: Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, 628.
- GROBLEWSKI, M., *Thron und Altar. Der Wiederaufbau der Basilika St. Paul vor den Mauern (1823-1854)*, 230.
- HACKETT, Michael Benedict, OSA, *A Presence in an Age of Turmoil. English, Irish and Scottish Augustinians in the Reformation and Counter-Reformation*, 628.
- Historia del Concilio Vaticano II: La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intercesión (octubre 1962-septiembre 1963)*, 629.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, Alipio, *El imperialismo norteamericano y su intervención en la Independencia de Cuba, según la prensa de Chile*, 226.
- NIKEL, M. R., *Dinka Christianity. The Origins and Development of Christianity among the Dinka of Sudam with Special Reference to the Songs of Dinka Chritians*, 229.
- PEP VALSALOBRE y JOAN GRATACOS, Agustí Eura, O. S. A. (1684-1763). *Escritor y obispo*, 227.
- POUDERON, B. - DUVAL, Y.-M. (Dir.), *L'Historiographie de l'Église des premières siècles*, 221.
- QUER MONSERRAT, José, *Libro de la historia y narración de las cosas más memorables del convento de la Casa de Dios*, 225.
- RAGUER, Hilari, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil Española (1936-1939)*, 223.
- REINHARDT, E. (Dir.), *Tempus Implendi Promissa*, 430.
- RODRIGUEZ MUÑOZ, M^a. J. - MARTIN DE LA MATA, M^a. P., *Testigos de la esperanza. Mensajeras del amor*, 228.
- SCHMITT, Tassilo, *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene. Politik und Philosophie, Hof und Provinz als Handlungsräume eines Aristokraten bis zu seiner Wahl zum Metropolit von Ptolomäis*, 626.
- SHORTER A. & NJIRU, J. N., *New Religious Movements in Africa*, 229.
- WINIARCZYK, Mark., *Euhemeros von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung*, 625.

Espiritualidad

- ARRUPE, P., S.J., *Aquí me tienes, Señor*, 637.
- BEHRENS, J. S., *Meditaciones diarias para cristianos ocupados*, 235.
- BÉNÉZET BUJO, *The impact of the OUR FATHER on everyday life*, 637.
- BETETA, P., *Siempre jóvenes. Anécdotas de una larga vida*, 234.
- BOYER, M. G., *Mi casa, el primer lugar de oración*, 237.

- BURDIN, León, *Decir la muerte. Palabras para vivirla*, 634.
- BURKE, J., *Towards the Inculturation of Religious Life in Africa. A Case Study and Reflection Guide*, 238.
- CAMINO, E., *Dios y los ricos*, 434.
- CANTERA, S., *San Bernardo o el Medievo en su plenitud*, 435.
- CAPUCCI, F., *Milagros de nuestro tiempo*, 635.
- CASTRO, C. de, *Aventuras de un papá. Vida en familia*, 239.
- CODA, Piero, *Engradece mi alma al Señor*, 637.
- DANNEELS, G., *Una mirada de esperanza*, 232.
- ELÍA, Javier, *María de Nazaret. Quince semblanzas*, 234.
- EMILIANOS DE SIMONOS PETRAS, *Luz en la noche*, 236.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, J.Mª., *Camino*, 434.
- GALERA, José A., *Sinceridad y fortaleza*, 634.
- GARCÍA RUBIO, S., *Historias de la vida*, 635.
- GARCIA, P., *Las siete palabras de Jesús en la cruz*, 436.
- GARCIA-PABLOS, E., *Entre tú y yo. Reflexiones de una mujer de hoy*, 239.
- GOYA, B., *Psicología y vida espiritual*, 433.
- GUERRERO, F., *El misterio del amor según las enseñanzas de Karol Wojtyła*, 632.
- HADEWIJCH DE AMBERES, B., *Flores de Flandes*, 431.
- HAHN S., *La cena del Cordero*, 233.
- IBÁÑEZ LANGLOIS, J. M., *Josemaría Escrivá como escritor*, 435.
- JAVIERRE, J.Mª., *Busco a Jesús de Nazaret*, 632.
- LEWIS, C. S., *Si Dios no escuchase. Cartas a Malcolm*, 233.
- LLANO CIFUENTES, R., *Dios o el sentido de la vida*, 633.
- MARTÍNEZ FRESNEDA, F., *La Paz. Actitudes y creencias*, 634.
- MARTÍNEZ, M., *Discernimiento personal y comunitario. Necesidad, claves y ejercicio*, 238.
- MARTÍN VELASCO, J., *Testigos de la experiencia de la fe*, 235.
- MARTÍNEZ RUIZ, C.M (ed.), *Comentarios franciscanos al Padrenuestro*, 437.
- MIGUEL, Aura, *El secreto que guía al Papa, La experiencia de Fátima en el pontificado de Juan Pablo II*, 234.
- MORENO, Ángel de Buenafuente, *Voz arrodillada. Relación esencial*, 636.
- NEWMAN, J.H., *Las armas de los santos*, 435.
- NIETO IBÁÑEZ, J. Mª., *Espiritualidad y Patrística en "De los nombres de Cristo" de Fray Luis de León*, 230.
- PÉREZ PRIETO, Victorino, *Con cuerdas de ternura. Para un encuentro con el Dios de Jesús de Nazaret*, 636.
- PHILIPPE, Marie-Dominique, *Seguir al Cordero. Retiro sobre el evangelio de san Juan (I)*, 633.
- PRONZATO, A., *Sólo tú tienes palabras*, 237.
- QUESNEL, M., *La eternidad que me espera*, 436.
- RUBIO, L., *Nuevas vocaciones para un mundo nuevo*, 433.
- RUIZ DE GALARRETA, J.E., *Palabra y Eucaristía. Comentarios a los textos de las eucaristías dominicales del Ciclo A*, 436.
- SALVOLDI, Valentino, *Our journey of faith. Reflections*, 638.
- SAN JUAN DE ÁVILA, *Obras completas II. Comentarios bíblicos. Tratados de reforma. Tratados y escritos menores*, 432.
- SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, 231.

- SCHWARZ, A., *El amor es así*, 239.
 SIMONE, P., *Evangelizar lo profundo del corazón aceptar los límites y curar las heridas*, 237.
 UKKEN, G., *You are Precious to Me. Meditations on Love*, 638.
 UN CARTUJO, *Ver a Dios con el corazón. La práctica de la oración del corazón*, 237.
 UN MONJE DE LA IGLESIA DE ORIENTE, *Amor sin límites*, 236.

Psicología-Pedagogía

- ALTAREJOS MASOTA, F. - NAVAL DURÁN, C., *Filosofía de la Educación*, 438.
 BUCKINGHAM, D., *Crecer en la era de los medios electrónicos*, 438.
 FERNÁNDEZ ENGUITA, M., *Educación en tiempos inciertos*, 439.
 FREIRE, P., *Pedagogía de la indignación*, 439.
 GADNER, H. - FELDMAN, D.H., KRECHUVSKY, M. (Comps.), *El Proyecto Spectrum. II: Actividades de aprendizaje en la educación infantil. III: Manual de evaluación para la educación infantil*, 442.
 GREEN, L., *Música, género y educación*, 440.
 MARTÍNEZ BONAFÉ, J., *Políticas del libro de texto escolar*, 439.
 POZO MUNICIO, J.I., *Humana mente. El mundo, la conciencia y la carne*, 441.
 PUJOL, J., *Introducción a la pedagogía de la fe*, 437.
 TORRES SANTOMÉ, J., *Educación en tiempos de neoliberalismo*, 441.

Literatura y otros

- ÁLVAREZ VÁZQUEZ, J.A., "Trabajos, dineros y negocios". *Teresa de Jesús y la economía del siglo XVI (1562-1582)*, 443.
 ARMADA, A., *España, de sol a sol*, 243.
 CASTRO DE ZUBIRI, C., *Nosotras, las mujeres*, 243.
 DAVIES, P., *Los últimos tres minutos. Conjeturas acerca del destino final del Universo*, 245.
 DINZELBACHER, P., *Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter*, 442.
 ERMES, R., *Antropología del capitalismo*, 246.
 ESTUDIOS SUPERIORES DEL ESCORIAL, *El Monasterio del Escorial y la Pintura. Actas del Simposium*, 244.
 FURLEY, W. D. - BREMER, J. M., *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic period. Volume I. The Texts in Translation. Volume II. Greeks Texts and Commentary*, 240.
 GARDNER, M., *¿Tenían ombligo Adán y Eva? La falsedad de la pseudociencia al descubierto*, 244.
 GONZÁLEZ DÁVILA, G., *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus arzobispos y obispos, y cosas memorables de sus sedes, en lo que pertenece al Reino del Perú*, 446.
 HENARES DÍAZ, F., *Fray Diego de Arce. La oratoria sacra en el Siglo de Oro*, 445.

- HERRÁN, Luis de, *Hacer reír. El valor curativo de la risa*, 246.
Las memorias sepulcrales de los Jerónimos de San Lorenzo de El Escorial, 640.
- LAZCANO, R., *Benito Arias Montano. Ensayo bibliográfico*, 242.
- LEÓN, fray Luis de, *Epistolario. Cartas, licencias, poderes, dictámenes*, 242.
- LUKIAN, *Die Lügenfreunde oder: Der Ungläubige*, 241.
Maestros de Capilla del Monasterio de san Lorenzo el Real del Escorial, 641.
- MARTÍ BALLESTER, J., *Una nueva lectura del "Cántico espiritual" de san Juan de la Cruz*, 444.
Monjes jerónimos del Monasterio de El escorial. Familia religiosa (Año 1756). Francisco de Paula Rodríguez, 641.
- PÉGUY, CH., *Palabras cristianas*, 639.
- SCHIMMEL, A., *Das islamische Jahr: Zeiten und Feste*, 639.
- SCHUBERT, E., *Alltag im Mittelalter: Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander*, 640.
- VÁZQUEZ BORAU, José Luis, *Carlos de Foucauld y la espiritualidad de Nazaret*, 246.

Juan Manuel CUENCA COLOMA

Antología poética

Editorial Estudio Agustiniano. Valladolid 2002,
21 x 14, 400 pp., ISBN: 84-85985-73-7, 21,04 Euros.

Isacio RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ – Jesús ÁLVAREZ FERNÁNDEZ

Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 2001, 24 x 17,
Vol. I., 309 pp., ISBN 84-85985-75-3, 18,03 Euros
Vol. II., 342 pp., ISBN 84-85985-76-1, 21,04 Euros

Teófilo APARICIO LÓPEZ

Miguel de los Santos Rubín

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 2001, 21 x 14,
229 pp., ilustrac. color, ISBN 84-85985-69-9, 12,70 Euros

**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 EDITORIAL "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
- , *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
 - , *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. 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 agust.* Valladolid 1989.
 - , *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
 - , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
 - , *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
 - , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia (+1628)*. Valladolid 2000.
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- , *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
 - , *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
 - , *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
 - , *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
 - , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
 - , *Sor Catalina de S. Tomás de Villanueva Maura. Una mujer mallorquina ejemplar*. Valladolid 1984.
 - , *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literat. crítica, social y religiosa contemp.* Valladolid 1985.
 - , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
 - , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
 - , *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
 - , *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
 - , *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
 - , *Beatriz Ana Ruiz. Gloria insigne de Guardamar*. Valladolid 1990.
 - , *Juan Teodoro Vázquez. Crónica continuada de la prov. de san Agustín del Perú*. Valladolid 1991.
 - , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
 - , *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
 - , *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
 - , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*. Valladolid 1998.
 - , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
 - , *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
 - , *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001,
 - , *Patrimonio histórico-artístico de la O. de S. Agustín en Valladolid*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- , *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- BELTRÁN, J., *Tras las huellas del obispo Polanco*. Teruel 1989.
- CAMPELO, M. M^a, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.^a ed.) Valladolid.
- , *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid. 1976.
 - , *El caballero de la estrella*. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA). Zamora 1981.
 - , *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
- , *Sahagún. Monasterio y villa. 1085-1985*. Valladolid 1993.
 - , *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
 - , *Antología poética*. Valladolid 2002.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas..* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- GAGO FERNÁNDEZ, L., *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniiana*. Bogotá 1966.
- GALLENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
- , *Frustración y revolución. Conceptos y temas del teatro de Alfonso Sastre*. Manila 1982.

- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- GÓMEZ DE CEA, C., *Exigencias personales en la noética agustiniana*. Madrid 1966.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1989.
- , *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico*. Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., -, *Trío familiar evangelizador en Filipinas*. Valladolid 1991.
- , *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada*. Valladolid 1987.
- , *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984*. Valladolid, 1992.
- , *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas*. Valladolid 1988.
- , *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas*. Valladolid 1990.
- , *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos*. Valladolid 1997.
- , *P. Agustín M^a de Castro, misionero inquieto* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión* Valladolid 1976.
- , *El aborto. Los obispos se pronuncian*. Valladolid 1986.
- JARAMILLO ESCUTIA, R., *Fray Alonso de la Veracruz. Sobre los diezmos*. México 1994.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1983.
- , *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.)*. 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X)*. Valladolid 1994.
- , SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilías sobre la 1^a Carta de san Juan*. Valladolid 1997.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarreal ... OSA (1587-1665)*. Valladolid 1994.
- MATEOS ÁLVAREZ, C., *Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús*. Valladolid 1978.
- MELÉNDEZ VALLINAS, M., *El culto litúrgico de la Virgen en la O. de S. Agustín*. Valladolid 1964.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas*. Madrid 1965.
- MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila*: 2 vols., Manila 1983.
- NATAL ÁLVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual*. Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. Á., *Unión de los Agustinos españoles (1893)*. Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
- , *El erasmismo del Dr. Juan de Vergara y otras interpretaciones*. Madrid 1945.
- , *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- , *Letras e historia*. Madrid 1966.
- , *Los caballeritos de Azcoitia. (Un problema histórico)*. Madrid 1973.
- , *Humanismo. Inquisición. Tomo I*. Madrid-Valladolid 1979.
- , *Aspectos históricos del sentimiento religioso en España. Ortodoxia y heterodoxia*. Madrid 1961.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina)*. Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla*. Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.^a de, *Tras las huellas de San Agustín*. Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma. (Devocionario)*. Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*. Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.
- , *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico*. Valladolid 1992.
- , *Labor científico literaria de los agustinos españoles*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas*. Valladolid 1996.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos*. 2 vols., Valladolid 2001.
- , *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos*. 3 vols., Valladolid 2001.
- , *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional*. 2 vols., Valladolid .
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- , *El P. Pepe, agustino...* Valladolid 1989.
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano ...* Salamanca 1948.
- , VALLEJO, I., *Fray Diego Tadeo González*. "Archivo Agustiniano" n^o. 51 (1977).
- , VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- , *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León*. Valladolid 1987.
- VILLAREJO, A., *Así es la selva*. 4^a ed., (Joaquín García, ed.), Iquitos 1988.